

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 1 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Edith Düsing*

Trinitarische Ontologie und Passiologie der Liebe – Hegels Überwindung  
der ‚unbefriedigten‘ Aufklärung 1

*Maria Schwartz*

Erziehung zur Freiheit. Kants Methodenlehren in KpV und TL als Antwort  
auf die Frage nach der Gründung eines (moralischen) Charakters 26

*Klaus Schatz S. J.*

Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht  
auf das Zweite Vatikanum 47

*Vojtěch Novotný*

Die von Balthasar-Rezeption in Böhmen bis zum Jahr 1989 72

*Werner Löser S. J.*

Die konziliare Volk-Gottes-Theologie und das ökumenische Gespräch  
über die Rechtfertigung 86

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. PHIL. EDITH DÜSING

Postfach 1252  
57260 Hilchenbach  
edith-duesing@gmx.de

DR. DES. MARIA SCHWARTZ  
AKAD. RÄTIN

Lehrstuhl Philosophie  
mit Schwerpunkt Ethik  
Universität Augsburg  
Universitätsstraße 10  
86135 Augsburg  
maria.schwartz@phil.uni-augsburg.de

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
Schatz@sankt-georgen.de

VOJTĚCH NOVOTNÝ

Katolická teologická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Thakurova 3  
CZ-160 00 Praha 6

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de). „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

# Trinitarische Ontologie und Passiologie der Liebe – Hegels Überwindung der ‚unbefriedigten‘ Aufklärung

VON EDITH DÜSING

Den aller Himmel Himmel nicht umschloß  
Der liegt nun in Mariä Schoß  
(G. W. F. Hegel)<sup>1</sup>

Mit starkem Bedauern fragt Karl Barth, warum Hegel nicht für die evangelische Kirche „etwas Ähnliches“ geworden sei wie Thomas von Aquin für die katholische. Barth erörtert des Näheren, welche „Erschütterung“ des Geistes um die Mitte des 19. Jahrhunderts stattgefunden hat, so dass nach Hegel, sein Werk vergessend, Materialismus, Positivismus und Pessimismus bahnbrechende Geltung gewinnen konnten – lauter „Rückfälle“, so beklagt Barth, und resignative „Rückzüge“ in von Hegel argumentativ überwundene Einseitigkeiten.<sup>2</sup> Hegels oft als zweideutig empfundene, wiewohl ernst gemeinte Rettungsaktion für die altkirchliche Christologie richtet sich zuerst an die Theologen, deren ureigenes Thema, die Trinitätslehre, der Verseichigung anheimzufallen drohte.

Der Bruch von Glauben und Denken hatte sich bis tief in die theologische Zunft hinein entwickelt. Hegels Apotheose des Denkens ist unlösbar verbunden mit dem hohen Anspruch auf Wahrheit. In Hegels paradigmatischer Ontologie, in welcher das höchste Sein als Archetypus alles Seienden begriffen wird, gilt der dreifaltige Gott als die absolute Wahrheit. In solchem christlich kühnen Selbstbewusstsein bekundet sich eine Identität von Gott- und Selbstvertrauen.

## 1. Die unbefriedigte Aufklärung oder: Ein Volk ohne Metaphysik ist verloren

Gegenwärtig hat die klassische Philosophie unter dem Ansturm der analytischen Philosophie und der Postmoderne begonnen, sich unter die Obhut christlicher Theologie zu flüchten, da der rote Faden der *Philosophia perennis* zerrissen ist, die metaphysisch ist und idealistisch.<sup>3</sup> Zu Hegels Zeit, ebendies war Hegels Anerbieten an die Theologen, durfte sich die Theologie

<sup>1</sup> Systemfragment von 1800, in: Hegels theologische Jugendschriften, herausgegeben von H. Nohl, Tübingen 1907, 349. – Der von Hegel zitierte Vers stammt aus einem Weihnachtslied von M. Luther: „Gelobet seist du, Jesu Christ, daß du Mensch geboren bist“, 3. Strophe, die beginnt: „Den aller Welt Kreis nie beschloß, der liegt in Marien Schoß“.

<sup>2</sup> K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Auflage, Zürich 1960; Band 1, 320, 324, 338 f. – Vgl. R. Kroner, Von Kant bis Hegel, 2. Auflage, Tübingen 1961; Band 2, 259: „Was Thomas für das Mittelalter getan hat, tut Hegel für die neuere Zeit.“ Thomas bediente sich des griechischen, Hegel des kantischen Geistes.

<sup>3</sup> Seit Anaxagoras und Platon galt im Abendland durchweg ein Primat des Geistes vor der

zum Zwecke ihrer Substanzwahrung unter die Obhut der klassischen Philosophie flüchten, um unter dem Ansturm verflachender und Skeptizismus fördernder Aufklärung sie selbst bleiben zu können. Unser Gegenstand, so beginnt Hegel seine Berliner Vorlesung zur Religionsphilosophie von 1821 (mit Anklang an Anselms Definition: Gott ist das, was größer und besser nicht gedacht werden kann), ist „*der Höchste* – der Absolute“, das „was die Wahrheit selbst ist“, „die *Region*, in der alle Räthsel der Welt, alle Widersprüche des Gedankens, alle Schmerzen des Gefühls gelöst sind“ (GW 17, 5).<sup>4</sup> Welche Einladung, das vollkommenste Höchste im zuhörenden Mitdenken zu suchen!

Der neuzeitlich seiner gewiss gewordene menschliche Geist ist es, der für Hegel im Sichfinden als archimedischen Punkt *in uno actu* Gott als Seinsgrund findet. So formuliert er Augustinus nahe: „so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott“; wenn der Mensch an Gott denkt, so erhebt er sich über das Sinnliche, Äußerliche, Korrupte, rein geistig zu dem Reinen, „mit sich Einigen“ (N3, 303; 271). Hegel sieht sein Denken programmatisch als Christus-treu:

Nicht allein, aber doch vornehmlich die Philosophie ist es, die jetzt wesentlich orthodox ist; die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt. (N5, 188)

Dabei setzt sich Hegel lieber dem Vorwurf aus, „zuviel von den Kirchenlehren in sich zu haben“, vor allem mehr als die herrschende Theologie der Zeit, als dem, „die Dogmen“ herabzusetzen (N3, 69). Da für ein auch religiös gebildetes Publikum die Autorität des kirchlichen Glaubens, zum Beispiel in Fragen der Bibelauslegung, immens gesunken sei, kommt für Hegel alles auf den frei selbst erkennenden Geist an, durch den Dogmen oder Wunder zu rechtfertigen sind: „Der absolute Halt ist nur der Begriff“ (N3, 78). Hegel postuliert eine pneumatische Exegese, indem er „*bibelgläubige* Christen“ und christliche Theologen vor der Torheit warnt, den „rationalistischen Verstand“ der Aufklärer sich zu eigen zu machen, „der ihrem eigenen Inhalte tödlich ist“. Rationalisten vertreten, so Hegel, eine „abstrakt-sinnliche Verstandesweisheit“, die aber unter das Verdikt des Paulus fällt, daß „die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte“ (1Kor 1, 21; TW 11, 356 f.; 372 f.).

---

Materie, heute aber gilt das Umgekehrte: Geist und Seele gelten nur als Anhängsel oder Epiphänomene von selbstorganisierter Materie.

<sup>4</sup> Siglen: 1) GW: *G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke*, herausgegeben von der *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*; GW 17: Vorlesungsmanuskripte I (1816–1831), Herausgeber: *W. Jaeschke*, Hamburg 1987; 2) N3, N4, N5 = Nachschriften; M3, M4, M5 = Hegels Manuskripte (*G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*). Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil I: Einleitung, *Der Begriff der Religion* (Band 3); Teil II: Die bestimmte Religion (Band 4); Teil III: Die vollendete Religion (Band 5), herausgegeben von *W. Jaeschke*, Hamburg 1983–1985; 3) TW: *Theorie Werkausgabe. G. W. F. Hegel, Werke* in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1970; 4) Enz.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (3. Auflage, Heidelberg 1830).

Hegels spekulatives Begreifen stellt alles ab auf die Selbstentäußerung des natürlichen Seins, Wissens, Wollens des Menschen durch die geistige „Wiedergeburt“. Daher verstehe auch niemand die Bibel ohne den Heiligen Geist. Die Eucharistie-Vorstellung der reformierten evangelischen Kirche bietet für Hegel ein Musterbeispiel dafür, wie das Göttliche als die Wahrheit des Geistes „in die Prosa der Aufklärung und des bloßen Verstandes herunterfällt“, da es, ganz ohne Mystik, nur um ein „psychologisches Verhältniß“ bloßen Andenkens, um ein geschichtliches profanes Erinnern geht (GW 17, 295). Aufklärerische Verstandesreflexion erkennt gemäß ihren logischen Urteilsformen bloß Endliches und abstrakte Allgemeinheiten; sie ist zur Deutung von Offenbarungswahrheiten ungeeignet. Denn „Leben, Geist, Gott“, so Hegels Aufklärungsmetakritik, vermag der formell operierende Verstand nicht zu fassen, da er von ihnen „die Einzelheit, das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit, abhält und so zu nichts als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt“ (GW 12, 49).

Die Aufklärung erwirkt bei allen zu rühmenden Segnungen der Toleranz und Religionsfreiheit den sich „entfremdeten Geist“, der sich in der relativen Wahrheit des bloß Endlichen herumtreibt und auf die diesseitige Welt verlegt, während das absolute Wesen abstrakt und bedeutungslos für ihn wird (GW 9, 266). Für Hegel aber kommt es auf „ein affirmatives Verhältnis des Geistes zum absoluten Geist“ an (N3, 221). Die Wahrheit, die im Christentum in Vorstellungen der Trinität, Gnade, Rechtfertigung des Sünders verkündet wird, gilt es philosophisch zu begreifen, ohne ihren Gehalt zu verändern (TW 11, 356). Solche Lehren sind selbst spekulativer Natur, und Theologen, die ihnen im Begriff nicht nachkommen können, so zürnt Hegel mit Luther-Anleihe, „die sollen sie stehen lassen“ (N3, 247). Ältere Theologen aber, so rühmt Hegel, haben „diese Tiefe auf das Innigste gefaßt“, exemplarisch Meister Eckhart, den er zitiert:

Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können. (N3, 248)<sup>5</sup>

Die besondere Sympathie Hegels für den einst der Häresie verdächtigten großen Mystiker soll hier die spekulative Dimension in Hegels Gottesgedanken nahebringen, ohne Rückgriff auf die große „Wissenschaft der Lo-

---

<sup>5</sup> Neuplatonische Hintergründe in Hegels Mystikverständnis und Trinitätslehre entfaltet J. Halfwassen, Hegel und der spätantike Neuplatonismus (Hegel-Studien; Beiheft 40), Bonn 1999, 126–159. Die Koinzidenz von Neuplatonismus und Christentum erblickt er in der Ausrichtung auf die Transzendenz des wahrhaft Seienden, Gottes, die hauptsächliche Differenz in Gottes Menschwerdung, seiner leibhaftig konkreten Selbstbesonderung, worin für Hegel die Unwirklichkeit der vormaligen platonischen Intellektualwelt überwunden ist. – Erhellend dazu auch W. Beierwaltes, Platonismus und Christentum, Frankfurt am Main 1998; ders., Der Logos der Griechen im Christentum, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge; Band 35 (2011), 103–121.

gik“. Religion ist und gibt für Hegel die Wahrheit in Form der Vorstellung, die zum Begreifen durchzuklären ist (GW 17, 79). Hier kehrt die Spannung, der alte Prioritätsstreit zwischen Pistis und Gnosis wieder, den Hegel trotz Wohlwollens gegenüber der Pistis zugunsten der Gnosis entscheidet.

Hegel hat, wie Kant, den atheistisch-naturalistischen Zweig der Aufklärung energisch widerlegt. Gegen die aufklärerische Kritik, die den dreifaltigen Gott als logische Absurdität verabschiedet, richtet sich Hegels spekulative Deutung der Trinität. Ein Volk ohne Metaphysik gibt er verloren; es hat keinen Bestand, mahnt er (GW 11, 5). Hegel hält die allgemeine religiöse Gleichgültigkeit für gefährlich. Denn die „Verehrung Gottes“ festigt Individuen, Familien, Staaten; „Verachtung Gottes“ aber „führt sie zum Verderben“ im Auflösen der Rechte, Pflichten, Bande (GW 17, 43).

In Nietzsches Sicht ist Hegel nachzurühmen, er sei der maßgebliche Verzögerer des neuzeitlichen europäischen Atheismus gewesen,<sup>6</sup> da er im enzyklopädischen Durchblick ein unendliches Vertrauen in die göttliche Vernunft verteidigt hat. Hegels Kritik an seiner Zeit verdichtet sich im Vorwurf, dass sie metaphysische Wahrheit preisgibt, was er assoziiert mit der skeptischen Frage des Pilatus: „Was ist Wahrheit“? Folge des Wahrheitsverlusts sei: „jetzt ist Sucht des Privatwohls und Genusses an der Tagesordnung“. Wo die Lehre von der „Liebe in *unendlichem* Schmerz“, also von Christus am Kreuz, abgelöst wird von der Suche nach Genuss und „Liebe ohne Schmerz“ – eine Prophetie auf die Emanzipation des Fleisches im Postulat ‚freier Liebe‘, auf Eros ohne Agape –, wo nicht mehr das Evangelium gepredigt wird, sondern der Mensch glaubt, das Endliche könne ihn befriedigen, da ist aller Grund, ja das „substantielle Band der Welt stillschweigend hinweggenommen – leer – innen – von objektiver Wahrheit, [...] Spitze der Ausklärung“ (sic! GW 17, 298–300).<sup>7</sup> Das Volk sieht sich, so bedauert Hegel hellsichtig, verlassen von seinen Lehrern und erleidet daher grundstürzende Orientierungsverluste. Der christliche Glaube ist für ihn Bürge wahrer Geistesfreiheit; sein Verlust jedoch macht unfrei.

Die von Hegel immer wieder angeprangerte Anbetung des endlichen Verstandes, für den das prädikatlose, unerkennbare Absolute als „leeres Jenseits“ Adressat bloßen Sehnsens wird, bringt die „*unbefriedigte* Aufklärung“ hervor. Ihre von Hegel entdeckte Melancholie und Sinnverarmung weist voraus auf Nietzsches Diagnose des Nihilismus als Folgelast des Gottestodes, den die aufklärerische Freigeisterei heraufbeschwört. Hegel erklärt dazu: „Jenes Seh-

<sup>6</sup> Den „Sieg des wissenschaftlichen Atheismus“ als ein gesamteuropäisches Ereignis bringt Nietzsche in direkte Korrelation zum „Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott“ (in: *F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Ders.*, Kritische Studienausgabe; Band 3, München [u. a.] 21988, 599 [Aphor. 357]).

<sup>7</sup> Viel Licht darauf wirft *G. Rohrmoser*, Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne. Hegel und die Philosophie des Christentums, herausgegeben von *H. Seubert*, St. Ottilien 2009; vgl. *W. Oelmüller*, Die unbefriedigte Aufklärung – Beitrag zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt am Main 1969.

nen des trüben Geistes, der über den Verlust seiner geistigen Welt trauert, steht im Hinterhalte.“ (GW 9, 310) Das augustinische Sehnen nach dem überweltlichen Gott, vormals als Telos des endlichen Geistes angenommen, verfällt zur innerweltlichen Nutzensuche. Hier hat der Positivismus der sinnlichen Welt, die seit Comte als die einzig wahre gefeiert wird, leichten Sieg. Auf Helvétius als Beispiel für den „Geist der Entfremdung“ anspielend, beklagt Hegel die drohende Geistverlassenheit des Endlichen, deren Pendant die Anpreisung des Nützlichen ist. Das höchste Wesen für „leer“ erklärend, haust der menschliche Verstandesgeist sich ganz in das Endliche ein. Die Bestimmung des Menschen ist dann, so Hegel ironisch, „sich zum gemeinnützlichen Mitglied des Trupps zu machen“; ich nütze anderen und werde genützt; das unter so vielem Nützlichen Allernützlichste sei die Beziehung zum höchsten Wesen.<sup>8</sup> Dieses positive Resultat der Aufklärung ist für den Glauben allerdings „ein Greuel“. Gegen die Innerlichkeit des christlichen Glaubens in seiner Andacht, so kontrastiert Hegel mit Augustins Innerlichkeitsethos, wonach Gott der Seele innerlicher ist als sie sich selbst, hält die Aufklärung empiristisch an der Äußerlichkeit der Dingheit fest (GW 9: 305, 309).

Geschichtsphilosophisch umreißt Hegel Stadien der Aufklärung. Je stärker die Vernunft sich in sich fixiert hat, umso weiter ist sie „von Gott abgekommen“, der, so Hegel nachdrücklich und mit Rückblick auf den Augustin nahen Descartes (TW 20, 144 f.), „früher und im Anfang dieser Periode als das allein Wahre anerkannt wurde“. Der Mensch verschaffte sich ein Reich endlicher Wahrheit, „außer welchem Gott gesetzt ist“. Damit wird zur zentralen Frage, zu deren Klärung Hegel auch auf Kants, Fichtes und Schellings argumentativ starke Widerlegungen des Atheismus, Naturalismus, Materialismus, hinweist, „wie das Denken wieder zu Gott komme“ (TW 20, 312 f.) – so großartig einfach drückt Hegel sich aus, wo es um den Wiedergewinn des Entscheidenden geht.

Mit Blick auf Frankreich entdeckt Hegel eine paradoxe Dialektik der Aufklärung: „Wir sehen hier frei den sogenannten Materialismus und Atheismus auftreten“ (TW 20, 288), d. i. ein antichristliches Resultat dank christlicher Freiheit. Die „deutsche Gewissensfreiheit“ sieht er nach der Maxime: „Prüfet alles und das Gute behaltet!“ (1Thess 5, 21) Forschung treiben. Anders als deutsche bilden französische Denker durch konsequente Leugnung des Zweckbegriffs „das physiokratische System“ aus, das die Allherrschaft der Natur propagiert (TW 20, 291 f.). Hegels gesamte Philosophie des Geistes ist eine Widerlegung der Annahme von Naturdetermination oder Physiokratie; sie ist alles in allem die Überwindung vorherrschender Gottesvergessenheit.

---

<sup>8</sup> Voltaire z. B. führte einen Nützlichkeitsbeweis für Gottes Existenz mit Blick auf den Bestand der Gesellschaft: die Ehrbarkeit des Weibes, die Redlichkeit des Pächters und die Treue des Dieners gründen in ihrer Gottesfurcht. Die sarkastische Pointe: „Si Dieu n'existait pas, il faudroit l'inventer“ (*ders.*, *Œuvres*, Paris 1829–1834; Band XIII, 265). Der Gedanke der Nützlichkeit einer Religion für ein Gemeinwesen konvergiert mit dem Atheismus, wenn sie – vom antiken athenischen Politiker Kritias bis zu Luhmann – reduziert wird auf ihre Eigenart, nützlich zu sein.

## 2. Vernunft und Glaube oder: Über die absolute Wahrheit des Christentums in der Religionstypik

In der Streitfrage des Verhältnisses von Vernunft und Glaube sucht Hegel in seiner Religionsphilosophie energisch deren Konvergenz. So kulminiert seine Darlegung der Weltreligionen im Versuch der Versöhnung von christlicher Offenbarung und neuzeitlichem Wissen. Weshalb ist die Einheit von Vernunft und Glaube so wichtig und darf ihre „Aussöhnung“ kein fauler „Friede des Leichtsinns“ sein? Der Glaube ebenso wie die Vernunft wurzelt im innersten Selbstbewusstsein, so dass ihr Widerstreit den „Halt des Geistes“ erschüttert und ihn in die „unseligste Entzweiung“ stürzt. Den Glauben bestimmt Hegel als Einheit von subjektivem Überzeugtsein, ja Gewissheit, und objektivem Credo als „Glaubensbekenntnis der Kirche“. Das Selbstbewusstsein, so erklärt er, habe seinen wesentlichen Bestand im Durchdrungensein des Gemüts von Glaubenswahrheit (TW 11, 42–67). In der Rezension zu Göschels „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis“ heißt es mit Pathos: „Eine Philosophie ohne Herz und ein Glaube ohne Verstand“ sind Abstraktionen von dem wahren Leben und Sein des Wissens und Glaubens. „Wen die Philosophie kalt läßt oder wen der wirkliche Glaube nicht erleuchtet“, sehe zu, wo die Schuld liege (TW 11, 385). Zumindest eines von den beiden gelte es zu erringen. In der reifen „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ definiert er feierlich: Der Glaube gründet und besteht „in dem Zeugnis des Geistes als die *Gewißheit* von der objektiven Wahrheit“ (§ 555).

Im Entwurf seiner weitgespannten Systematik (vor dem Hintergrund der Wissenschaft der Logik) münden für Hegel die wesentlichen begrifflichen Momente aller Religionen als unvollkommene und vorläufige Bestimmungen in das Christentum ein, das allein für ihn die absolute Religion ist.<sup>9</sup> Die Gottesvorstellung bewegt sich teleologisch auf den wahren Gott hin, der sich selbst offenbart. So werden anfänglich in Naturreligionen der Gott beziehungsweise die Götter in unmittelbarer und sinnlicher Erscheinung vorgestellt. Eine Menschwerdung des Göttlichen kennen auch schon orientalische Religionen; aber sie kennen noch keine geistige Persönlichkeit, und ihr Geist ist ohne die wahre Versöhnung. Im Gegensatz zu den nichtchristlichen Religionen hat der neutestamentliche Gott sich nach Hegel nur einmal inkarniert: der Mensch gewordene Gott *ist* Christus – ist also ein für allemal Christus allein –, so dass Christus nicht nur vage allgemein ‚göttlich‘, son-

---

<sup>9</sup> Vgl. R. Heede, Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel, Diss. Münster 1972, 130–169; E. Düsing, Hegels Geistbegriff und Wahrheitsbeweis für das Christentum. Der Tod Gottes oder Christi als die „höchste Anschauung der Liebe“, in: Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar, herausgegeben von E. Düsing / H. -D. Klein / W. Neuer, Würzburg 2009, 233–276.

dern Gott ist – ganz im Sinne des chalcedonensischen *vere homo et vere Deus* und des Johannesprologs: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott“; in ihm war Leben (Joh 1, 1–4). „Diß Individuum ist *diß* einzige – ... In ewiger *Idee*, nur Ein Sohn.“ Selbst „göttliche Idee zu seyn“, das ist *Christus*, wird beglaubigt im Geist, der in alle Wahrheit leitet (GW 17, 255 f.). Im Begriff wahrer Subjektivität begründet Hegel: Gottes Erscheinen ist „*einzig*“ und *einmalig* (TW 12, 393). In Anknüpfung an das Neue Testament denkt Hegel, seit seiner frühen Frankfurter bis in die späte Berliner Zeit, Gott als Geist. Diesen göttlichen oder absoluten Geist versteht er als einen solchen, der sich auf den endlichen menschlichen Geist bezieht,<sup>10</sup> den Hegel in der „Enzyklopädie“ als subjektiven Geist entwickelt, der von der träumenden Seele zum sich erkennenden Ich wird.

Die Substanz des Geistes ist für Hegel die Vernunft oder der griechische *Nous* (TW 12, 400). In jenem Wort verbirgt sich die These<sup>11</sup> einer sinnreichen, ja providentiellen Kernschmelze des biblischen und des griechischen, in Sonderheit platonischen Gottesbegriffs. Hegel mobilisiert die *Philosophia perennis* zum Schutzwall für die christliche *Theologia perennis* wider die Aufklärung.

Wahre Philosophie wirkt auf den Inhalt der Religion nicht verderbend, zerstörend, theillegend. Solche Verknüpfung sieht Hegel altbewährt bei den Kirchenvätern, die mit „neupythagoreischer, neuplatonischer und nearistotelischer Philosophie“ vertraut waren und die kraft ihrer „Tiefe des Geistes“ der Kirche erste Anfänge „christlicher Lehre“ gaben, ja Philosophie, vor allem neuplatonische, in die Kirche einführten (TW 19, 501). Begreifendes Erkennen kann für Hegel keiner Theologie nachteilig sein. Er beruft sich insonderheit auf die „scholastische Philosophie“ des Mittelalters, die eine allseitig durchdringende Vereinigung von Philosophie und Theologie darstellt (N3, 64 f.), wie sie exemplarisch und wirkungsmächtig in Anselms *Fides quaerens intellectum* formuliert ist.

In seinen Begriff des absoluten Geistes (der absoluten Subjektivität) nimmt Hegel konstruktiv Aristoteles' Lehre von der *Noesis Noeseos*, dem sich selbst denkenden Gott, auf und formt sie um.<sup>12</sup> In der Idee des philoso-

<sup>10</sup> Exemplarisch im Neuen Testament ist das Wort: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ (Joh 4, 24) – Zu Hegels Geistbegriff vgl. K. Düsing, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, 3. Auflage, Bonn 1995, 71–73, 158, 192–197, 205 f., 292.

<sup>11</sup> Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.> / J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, 8. Auflage, München 1968: Die Vernunft des Glaubens (48–52); Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen (103–108); Der Primat des Logos (115–117).

<sup>12</sup> Vgl. K. Düsing, Der Gott der Philosophen. Studien zu Aristoteles und Hegel, in: *Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien*, herausgegeben von H. Nagl-Docekal / F. Wolfram, Berlin 2008, 325–350. W. Kern sieht bei Hegel eine Verwandlung des aristotelischen *Nous* und hält dessen Vereinigung mit dem Logos des Johannes, die Hegel gesucht hat, für schwierig; *Ders.*, Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen ‚Nous‘ in

phischen Gottes als *Noesis Noeseos* liegt, wie Hegel in der *Wissenschaft der Logik* ausführt, „der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat“ (GW 12, 246). Hegel beansprucht, dass seine Umdeutung des Aristoteles dem christlichen Verständnis von Gott und der Trinität gerecht wird.

Wenn der christliche Gott als Geist spekulativ begriffen wird – das ist Hegels Schlüsselthese –, so ergibt sich eine Kongruenz mit dem Gott der philosophischen Theologie. „Gott ist Geist – Einer – als *unendliche Subjektivität*“ (GW 17, 222). Der christliche Monotheismus verkündet Gottes unendliche Subjektivität. Er führt so über alle Religionen der Substantialität und der absoluten Macht hinaus. Erst recht führt er über den griechischen und jeden anderen Polytheismus hinaus, der Göttern nur endliches Selbstbewusstsein und endliche Einflussphären zuschreibt, so dass sie einander *relativieren* und befehlen. Durch Auftreten des Christentums „sind alle Götter entthront, die Flamme der Subjektivität hat sie zerstört“ (TW 14, 130), erklärt Hegel feierlich in der *Ästhetik*.

Über das aristotelische Sichdenken hinaus gehören zu Hegels Geistbegriff spezifisch christliche Momente: Geist ist gezeichnet von Negativität, Entfremdung, Entzweiung, ja von Entäußerung. Hier greift er konstruktiv den paulinischen Gedanken der Kenosis Christi auf (Phil 2, 5–7). Die spinozistische Substanz ist nach Hegels Programm in der „Phänomenologie des Geistes“ zur absoluten Subjektivität zu erheben, die als aktiver *Nous* die Idealität alles Besonderen ist (N3, 269). Die Substanz ist für Hegel wesentlich Subjektivität, das Absolute wesentlich Geist, also – anstelle starren unbeweglichen Seins – als ewig lebendige Person die unendliche Persönlichkeit.

Die christliche Religion ist für Hegel die Religion des Geistes. Er wird nie müde zu betonen, dass sie für ihn die Religion der Wahrheit und der Freiheit ist. Dass die christliche Religion die der Freiheit ist, macht für Hegel einen der Beweise ihrer Wahrheit aus. Religion der Wahrheit ist sie als geöffnete. Das denkende Begreifen der christlich religiösen Vorstellungswelt ist Apologie des Glaubens als Innesein der Wahrheit und Religionskritik zugleich, insofern nicht das religiöse, sondern das *philosophische* Selbstbewusstsein die höchste Gestalt des endlichen Geistes ausmacht.

Die christliche Religion begreift Hegel seit der Jenaer Geistesphilosophie von 1805/06 als „*die absolute Religion*“ oder als Religion des freien Selbst. Denn in ihr ist „diß Tiefe“ des sonst anonymen Absoluten als *Tiefe* eines ewigen „Ich“ „*zu Tage herausgetreten*“, wie es, deutlich anspielend auf die Theophanieformel *Ego eimi*, heißt.<sup>13</sup> Der *Deus absconditus* entbirgt sich als personaler *Deus revelatus*. Ohne diese klare Selbstbekundung wäre Gott

---

Hegels ‚Geist‘, in: PhJ 78 (1971), 237–259; ders., Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als Grundproblem der Philosophie bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Schol. 34 (1959), 394–427.

<sup>13</sup> Zum faszinierenden Verhältnis von Jesu Selbstbekundungen im *Ego eimi* zu alttestamentli-

entweder Wesen, „das Furchtbare der Naturmacht, worin das Selbst [des Menschen; E. D.] nur nichtig“ ist, oder die schöne Religion,<sup>14</sup> „die mythische – ein Spiel“ ohne Grund, das des Wesens nicht würdig ist, „wo das Tiefe das unbekanntes Schicksal ist“ (GW 8, 280 f.), wie zum Beispiel in der antiken Tragödie. Hegels Begründung für die Wahrheit des Christentums lautet seit 1805/06: Im Christentum wird die „Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes“ verkündet (M5, 23), das betrifft den Begriff Gottes; und in der christlichen Religion ist der Mensch zur Freiheit berufen, und jeder einzelnen Person wird unendlicher Wert beigemessen, das ist die „Vorstellung der Ewigkeit des subjectiven individuellen Geistes“ (GW 17, 142). Der vernünftige Wahrheitserweis für die christliche Religion liegt für Hegel also in adäquaten Begriffen für das Absolute, für das endliche Ich und für die Beziehung von Ich und Absolutem. Inadäquat für den Gottesgedanken und die menschliche Seele ist daher beispielsweise ein anonymes Verhängnis als dunkler Untergrund, wie es in antik-griechischer Religiosität angenommen wurde.

Hegel zeigt eine überraschende Korrelation von Gottes- und Ichbegriff: Gott als ewige Person, als Geist,<sup>15</sup> hat den geistbegabten, freien Menschen zum Gegenüber, der sein Wissen von Gott mit seiner Selbstgewissheit vereinigen kann. Dem substantiellen, unpersönlichen Gott entspricht der unfreie Mensch, der, von Natur-, Schicksals- oder Dämonenangst gezeichnet, sich unterwirft. Der fernöstliche Pantheismus wird von Hegel eingeordnet als die Religion, in der „die Substanz ohne Subjektivität“ angebetet wird. Das Nichtssein alles Endlichen macht für Hegel das Erhabene der indischen Religion aus. Die Höhe ihrer Abstraktion von allem Wünschen und Denken führe Menschen dahin, ihre Seligkeit als „Vernichtung der Persönlichkeit“ zu genießen (TW 11, 183 f.).

Eine knechtische Unterwerfung unter Gott als Herrn, also das Grundgefühl der Abhängigkeit und Knechtschaft im Verhältnis des Menschen zu seinem Gott, mit der Folgelast des geknechteten Bewusstseins und daher des Fanatismus im Dienst dieses Einen erblickt Hegel in der Religion des Mahomed. Fanatismus entspringt für Hegel aus der abstrakten Entgegensetzung von göttlicher Allmacht und menschlicher Unterwerfung,<sup>16</sup> von übermächtiger Unendlichkeit und Endlichkeit. Im Vergleich zum Christentum, in dem die reine Geistigkeit konkret zur Dreieinigkeit entwickelt ist,

---

chen Jahre-Selbstoffenbarungen im Ani Huah siehe E. Stauffer, Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957, 59, 73, 113–146.

<sup>14</sup> Schöne Religion meint anzubetende Götterskulpturen und Aufführung von Tragödien als heidnische Passionskultspiele.

<sup>15</sup> Vgl. dazu F. Wagner, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Gütersloh 1971.

<sup>16</sup> Für P. W. Hildmann, Glaube und Vernunft. Voraussetzungen eines interreligiösen Dialogs zwischen Christen und Muslimen, in: *Communio* 40 (2011), 436 f., folgt aus dem monokratisch gefassten Monotheismus des Koran, dass es Menschen „als autonome Wesen“ (oder Glaubens- und Gewissensfreiheit) nicht geben kann.

verbannt die mohammedanische Religion das Konkrete: „Gott ist der absolut Eine“, wogegen der Mensch keinen Zweck, keine Individualität für sich behält, mit der Konsequenz, dass praktisch „absoluter Fatalismus“ herrscht, in Gleichgültigkeit gegen alles persönliche Leben; kein Zweck gilt als wesentlich, außer dem einzigen, die Verehrung Allahs überall hervorzubringen (N5, 172 f.). Das Gottesbild, das Hegel dem islamischen,<sup>17</sup> teils aber auch dem jüdischen Glauben zuschreibt, das unter anderem ethisch problematisch ist, entspricht historisch und systematisch der spätmittelalterlichen Vorstellung, Gott sei *summa potestas*, grenzenlose Macht, welche blinde Erwählung oder „*Gnadenwahl* ohne Freyheit“ erwirke (GW 17, 136). In der Religion, die Hegel die vollendete, wahre nennt, ist Gott der Dreifaltige, also keine anonyme Schicksalsmacht; vielmehr ist er als der Dreieine in sich selbst Liebesbeziehung, Agape.

Im christlich-religiösen Verhältnis zu Gott wird der Mensch nicht substanztmetaphysisch zum Akzidens des Absoluten herabgesetzt; er bewahrt sich höchste Intensität freien Fürsichseins. So wird Maria feierlichst um ihr Jawort gefragt, den *hágios Hyiòs Theou* auszutragen (Luk 1, 35). Im Christentum soll, so Hegel, Gott als Geist im Herzen jedes Menschen geboren werden. Jeder ist dazu bestimmt, „individueller Geist“ und geistbeseelte Individualität zu sein. Daher ist hier „das Individuum als solches frei“; „jeder Einzelne“ ist Zweck der Gnade Gottes, das bedeutet, „Ich als solcher bin von unendlichem Wert“, während im Orient nur *einer*, bei den Griechen und Römern nur *einige* frei waren (TW 19, 507; vgl. Enz § 482). Gott, der konkret Allgemeine, wird leibhaftes personales Ich, heißt: „Das Absolute als konkret gefaßt ... ist der wahrhafte Gott“ (TW 19, 508). Gottes Menschwerdung macht für Hegel das eine Spezifikum des christlichen Gottesbegriffs aus.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott, so das andere nach Hegel die „absolute“ Religion auszeichnende Moment, wird christlich gedacht als beginnend mit einer „absoluten Entzweyung“. Das *peccatum* treibt den Geist intensiv in sich zurück, da mir „meine *Freyheit* in der Sündhaftigkeit“ vor Augen geführt wird; Sünde heißt, von Gott „*entfernt*“, „*entfremdet*“ sein dem Leben aus Gott (s. Eph 4, 18). Heidnische Religion feiert naiv ein „heiteres Versöhnteyn“. Entfremdung von Gott heißt für den subjektiven Geist zugleich ein wahrer Liebe, die sich selbst zu verschenken vermag, Entfrem-

<sup>17</sup> Das Buch Hiob mit seinen leidenschaftlich freimütigen Gottesanklagen fand Eingang in das Alte Testament. Dagegen lässt die Tradition des Islam die Theodizeefrage offenbar nicht zu. Leibniz erörtert in der Theodizee zum Problem von Willensfreiheit und Prädestination drei Arten, das Schicksal zu verstehen, das *fatum Christianum*, *Stoicum et Mahometanum*; das erste ist für ihn charakterisiert durch völliges Vertrauen auf den guten Vatergott, das zweite durch Beruhigung nutzlosen Sorgen gegenüber, das dritte aber durch eine dem Wesen des Menschen zuwiderlaufende, nämlich seine freie Spontaneität niederdrückende Annahme einer „unerträglichen sklavischen Notwendigkeit“ (G. W. Leibniz, Die Theodizee, übersetzt von A. Buchenau, Hamburg 1968, 7–9; 134). Zur Theodizee-Abwehr im Islam vgl. H. Zirker, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 204–215.

detsein. Die Entzündung des Selbst ist sein zur Liebe Befreitwerden. Für die christliche Religion gilt: Ich soll meine Freiheit behalten, ja soll „*in ihr frey werden*“, denn es geht um das „Heil der Seele – Rettung des Einzelnen als Einzelnen“ als wesentlichen Zweck (GW 17, 25–27). Durch den einwohnenden göttlichen Geist bildet sich eine geistige Innerlichkeit heraus, so dass der Mensch im christlichen Prinzip als „unendliche Macht des Entschließens anerkannt“ (TW 12: 398, 403 f.), also als ein freies Selbst gewürdigt ist.

Das Konvolut zum Christentum überschreibt Hegel im Manuskript seiner Vorlesung von 1821: „Dritter Teil. Die *vollendete oder offenbare Religion*“ (GW 17, 205). Die wahre Religion kann für Hegel nur diejenige sein, die von Gott geoffenbart ist, genauer: in der Gott sich selbst offenbart hat. Das ist die für Hegel entscheidende begriffliche Bestimmung dessen, was Offenbarung Gottes heißen könne: freie Selbsterschließung des verborgenen Gottes. Hegel hebt die Souveränität dieses göttlichen Akts hervor: „Gott kann nur *sich offenbaren*; es ist nur Gott der sich offenbar macht – nicht *eine Gewalt, Verstand von Aussen*, der ihn aufschliessen könnte“ (GW 17, 207). Gottes vorzügliche „*Manifestation* ist im geistigen *Selbstbewußtseyn*“ (GW 17, 206), womit Hegel zum einen die Inkarnation im „Menschensohn“ (GW 17, 221) meint, zum andern das *Testimonium internum*, dass der Heilige Geist in den Glaubenden die Wahrheit bezeugt, Christus sei Gott beziehungsweise Gott sei in Christus leibhaft gegenwärtig geworden.

### 3. „Der Eingeborene im Schoße Gottes“ (N5, 213) oder: Die Trinität als die „ewige Liebe“

Hegels Idee dialektischer Vereinigung von Gegensätzen entzündet sich am Verstehenwollen der Trinität. Schlüsselhafte Bedeutung hat schon in frühen Fragmenten zum Geist des Christentums der Prolog des Johannes, an dem Hegel zeigt, wie die Urteilsstruktur der traditionellen Logik gesprengt ist: „Diese Sätze haben nur den täuschenden Schein von Urteilen, denn die Prädikate sind nicht Begriffe, Allgemeines“, sondern „sind selbst wieder Seiendes, Lebendiges“.<sup>18</sup> Den aristotelischen Satz vom Widerspruch setzt Hegels dialektische Logik, durch die er eine „Identität der Identität und der Nichtidentität“ denken will, außer Geltung (GW 4, 64).<sup>19</sup> Die Identitätssuche ist vorgeprägt in der Idee, Leben oder Liebe, reflexiv gedacht, „sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (*Nohl*, 348). Diese Idee gilt exemplarisch für die Trinität, in der zugleich Selbigkeit der *Ousia* anzunehmen ist und Verschiedenheit göttlicher Personen, die Hegel später, um

<sup>18</sup> Hegels theologische Jugendschriften, herausgegeben von *Nohl*, 306; zur Trinität vgl. ebd. 306–316.

<sup>19</sup> Zu Genese und Wesen von Hegels Dialektik siehe *K. Düsing*, Hegels Dialektik. Der dreifache Bruch mit dem traditionellen Denken, in: *Ders.*, Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik, München 2012, 43–54.

eine Pluralität von Personen in Gott zu vermeiden, rein als Momente des Absoluten bestimmt. Die Logik soll den inneren wahren und ewig gültigen Gehalt von Glaubensvorstellungen, zentral den der Trinität, davor bewahren, durch kulturelle und religiöse Herrschaftsansprüche des diskursiven Verstandes in einen unwiderruflichen Auflösungsprozess und Glaubwürdigkeitsverlust zu geraten. Die von Hegel in Abwehr jeder Tritheismusassoziation als Eine Person gedachte Trinität von Vater, Sohn und Geist deutet er begriffslogisch als konkretes Allgemeines, Besonderes und Einzelnes, das wieder Allgemeines wird.<sup>20</sup> – So soll die Trinitätsidee geschützt sein können vor aufklärerischer Polemik.

Im Gang philosophischen Begreifens der Trinität wirft Hegel, um Anthropomorphismen zu vermeiden, methodisch konsequent, Vorstellungen aus dem für ihn allzu familialen ‚Vater-Sohn‘-Komplex als kindliche Reminiszenzen hinaus, gesteht gleichwohl zu, dass in der Vorstellung des Verhältnisses von ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ eine optimale Annäherung an die Trinitätsidee vorliegt. Für Hegel ist der tiefste Gedanke, der gedacht werden kann (vgl. Kol 2, 3), mit der Gestalt Christi vereinigt. Er ist fassbar für jede Bildungsstufe und vermag höchste intellektuelle Ansprüche zu befriedigen. Das eben sei „das Große der christlichen Religion, daß sie bei aller dieser Tiefe“ – Hegel zitiert zur Illustrierung der ‚Tiefe‘ Joh 1, 1 feierlich im Urtext – „leicht vom Bewußtsein in äußerlicher Hinsicht“ (TW 12, 401) aufzufassen ist, womit er die mit Anschauung gesättigte Seite im göttlichen Leben, Tun und Leiden Christi meint, wie die Evangelien sie uns darbieten.

Im Blick auf Aristoteles’ *Noesis Noeseos* fasziniert Hegel das Thema „Selbstbewußtsein des absoluten Geistes“, das er zur paradigmatischen Ontotheologie ausbaut, dergemäß „der absolute Geist, der sich bewußt ist“, als urbildliche Weisheit und Poiesis „das Erste und einzige Wahre“ ist (N3, 222; 225). Gott als Geist ist keine hermetisch und einsam in sich verschlossene Substanz. Er ist der im Logos freiwillig sich selbst Erschließende und Sichvernehmen-Lassende. Die absolute Idee, an sich betrachtet, ist ‚der Vater‘, der aber nicht der unbewegte Allesbeweger bleibt. Er entäußert sich seines ewigen Beisichseins. In der Religion, die Hegel die vollendete, wahre, nennt, ist Gott der Dreifaltige und daher keine für sich selbst und für Menschen blinde anonyme Schicksalsmacht, sondern in sich selbst Liebesbeziehung als der Dreieine. Gott ist in der wahrhaften Religion „sich offenbar“ und offenbart sich dem Menschen (N3, 234). Der Realität Gottes als Geist entspricht, dass er „persönlich sey“ (GW 17, 36). Von hohem Reiz ist Hegels Kombination von altkirchlich orthodoxer Frömmigkeit mit freigesinnten Vernunftideen, wodurch eine fruchtbare Spannung entsteht.

<sup>20</sup> Vgl. J. Splett, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg i. Br. / München 1965; L. Oeing-Hanboff, Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption, in: ThPh 52 (1977), 378–407.

Eine spekulative Deduktion der Trinität, das ist in eins für Hegel der Wahrheitserweis der christlichen Religion durch Aufweis der stimmigen inneren Notwendigkeit ihres Gottesbegriffs, unternimmt er in den dichten Eintragungen:

*Gott ist Geist*, – d. i. das, was wir *dreyeinigen* Gott heißen. Rein *spekulativer* Inhalt, d. i. *Mysterium* Gottes; Gott ist Geist, die *absolute Thätigkeit*, *actus purus*,<sup>21</sup> d. i. *Subjektivität*, *unendliche Persönlichkeit*, unendliche Unterscheidung *seiner von sich selbst*, Erzeugung; aber dieses Unterschiedene – sich gegenständliche, sich objektive Göttlichkeit ... zur Endlichkeit gekommen, ... zugleich als in seinem Unterschiede in dieser unmittelbaren Einheit bleibend, und in seinem Unterschiede an ihm selbst somit der ganze göttliche Begriff – *Sohn* und Gott; *diese absolute Einheit* als sich in ihrem Unterschied identisch für sich – die *ewige Liebe*.“ (GW 17, 221 f.)

„Geist, *Liebe*, Anschauung seiner im Anderen“ erläutert Hegel, kierkegaardisch anmutend: Der absolute Geist handle wie ein „Dichter, der seine Liebe besingt – nicht nur liebt, sondern sie *sich zum Gegenstand macht*“; dies ist wahrer „Geist: die Liebe wissen, sich in der Liebe“ wissen!

Dieser Vergleich, in dem Hegel den Anthropomorphismus des Liebespoten nicht scheut und dabei eine Analogie von Eros und Agape nahelegt, kulminiert in thetischen Sätzen einer begrifflichen Trinitätsentfaltung: „Gott ist *Einer*, das Allgemeine zunächst. – Gott ist *die Liebe*, bleibt *Einer*, aber mehr als *Einheit*“, Einigkeit mit sich, denn als unmittelbare Identität. „Gott ist *Geist*, *Einer*, als *unendliche Subjektivität* – *Einer* in der unendlichen Subjektivität des Unterschieds“ (M5, 16 f.).

Der Wahrheitsbeweis liegt für Hegel, Leibniz nahe, darin, die begriffliche Notwendigkeit des metaphysisch-göttlichen Inhalts durch dessen (spekulativ-)logisch konsequente innere Entfaltung aufzuzeigen (N3, 223). „Behauptung, absoluter Beweis“ (!) für das Christentum liegt in Christi Leben, Tod, Auferstehung, da hierin die göttliche „Idee *vollständig* reif war in ihrer Tiefe“, – im Kontrast zum Beispiel zu Herkules, der unter den Griechen als der Einzige galt, der, als wirklicher Mensch vorgestellt, durch Taten des Gehorsams „Gott geworden“ und Vorbild war, durch Großtaten, die aber nicht der Natur des Geistes entsprechen. Es ist nämlich der Geist, „die inwohnende Idee, *die Christi Sendung beglaubigt hat*“ (M5, 81) für die, die ihm Glauben schenken, oder für uns, die wir im weiterentwickelten Begriff die Bewährung dieser Wahrheit aufs Neue ausfindig machen wollen.

Hegel bestimmt Gott als absolute Subjektivität, die in ihrer logisch-ontologischen Struktur von einem allgemeinen Ansichsein Gottes (der „Vater“) über ein Sich-anders-Werden (der „Sohn“) sich mit sich zusammenschließt (der „Geist“) und so zu vollständiger Selbstbezüglichkeit gelangt (N5, 120). In *immanenter Trinität*, im Element der Ewigkeit oder im ewigen Insich-

<sup>21</sup> Einstimmig mit Fausts Übersetzung des Johannesprologs (*J. W. v. Goethe*, Faust, V. 1224–1237): „Am Anfang war die Tat“ charakterisiert Hegel des göttlichen Geistes Lebendigkeit zugleich mit Anklängen an Fichtes Tathandlung: Der Natur des Geistes ist gemäß, sich zu manifestieren, dies ist „seine That – ... und er ist nur seine That“ (GW 17, 207; 230 f.).

sein, ist Gott „das Sich-zusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich“, wie es mit Anklang an die Schlusslogik Hegels heißt. Was Gott in ökonomischer Trinität, in die Welt sich entäußernd, ist, lässt sich begreifen durch eingehende Betrachtung des Lebenslaufs Jesu Christi (N5, 245, *nota*). Gottes trinitarische Verfasstheit als „ewige Liebe“ erläutert Hegel, an seine Jugendschriften anknüpfend. Den Satz ‚Gott ist die Liebe‘ (1 Joh 4,16) will er nicht als Vorstellung stehenlassen, ohne zugleich auch „zu analysieren, was die Liebe ist“:

Denn die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Bewußtsein, Gefühl dieser Identität dieser beiden – dieses, außer mir und in dem Anderen zu sein – ist die Liebe. Ich habe mein Bewußtsein nicht in mir, sondern im Anderen. (N5, 201)

Das Setzen und Aufheben des Unterschieds und Andersseins macht Liebe in ihrer begrifflichen Struktur aus (N5, 235), das ist ihre *spekulative* Seite. Hegel scheut sich aber auch nicht vor anthropomorpher Veranschaulichung:

In der Freundschaft, in der Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen (N5, 211).

Christus wird von Hegel in bewusster Anleihe an die Kirchensprache als „der Gottmensch“ bezeichnet; das ist diese „ungeheure Zusammensetzung“, die den Verstand sprengt – Kierkegaard wird sie später in den „Brocken“ als das absolute Paradox bestimmen –, die für Hegel aber vernünftig-begrifflich durchdringbar ist. Sie bedeutet, dass Gott auch im Anderssein Einheit mit sich bleibt, dass die Endlichkeit, Gebrechlichkeit, Schwäche der menschlichen Natur (mit Leibniz: *mala physica et metaphysica*), die Jesus durchlitten hat, „der Einheit, die Gott ist“, keinen Abbruch tut (N5, 239), da Gott in Jesus allein die weltbezogenen Attribute seiner Gottheit abgelegt hat.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> H. U. v. Balthasar (*ders.*, Theologie der drei Tage, Neuauflage, Freiburg i. Br. 1990, 36) weist darauf hin, dass evangelische ‚Kenotiker‘ des 19. Jahrhunderts nach Hegel diese Frage bedacht haben, so der Erlanger Theologe Gottfried Thomasius, für den Gott in Jesus Allmacht, Allwissen, Allgegenwart ablegt, die Gott immanenten Eigenschaften, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe jedoch behält. Da Gott sich diese Selbstbegrenzung aus Freiheit zufüge, hebe die Kenose Gottes Gottsein nicht auf. Schon Gregor von Nyssa fand in Gottes Herabsteigen zur Niedrigkeit des Menschen einen deutlicheren Beweis der Allmacht als in der Größe seiner Wunder (vgl. ebd. 38). H. U. v. Balthasar vertritt, wie Hegel, eine ontologische Christologie, in der das Paradox von substantieller Absolutheit und Kenose stark hervortritt. Die „Annahme der ‚Knechtsgestalt‘ mit all ihren Folgen bringt keine Selbstentfremdung [!] in das dreieinige Leben Gottes hinein: Gott ist göttlich genug, um durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung in einem wahren und nicht nur einem Schein-Sinn das zu werden, was er als Gott je schon ist“ (201). Von Balthasar verweist hier auf K. Barth (*ders.*, Kirchliche Dogmatik IV, 1, 203), der erklärt hat: „Wer Gott und was göttlich ist, haben wir da zu lernen, wo Gott sich selbst und damit auch seine Natur, das Wesen des Göttlichen, offenbart hat.“ Unsere Meinung, dass Gott nur im Gegensatz zu allem Relativen, Endlichen, zu aller Niedrigkeit und unberührt von Anfechtung, „durchaus nur transzendent ... sein könne und dürfe“, erweist sich darin, „daß Gott in Jesus Christus faktisch gerade Solches ist und tut, als unhaltbar, verkehrt und heidnisch“. – Von Balthasar zeigt, wie im Gekreuzigten als „Woraufhin aller personalen und sozialen menschlichen Existenz“, im Erlöser Jesus, der Alpha

In der „Phänomenologie des Geistes“ erklärt Hegel, dass der absolute Geist nicht „das leblose Einsame“ sei. Im Hintergrund stehen Aristoteles' *Noesis Noeseos* und Christi Golgatha. Ziel des Geistes ist „das absolute Wissen“ oder „der sich als Geist wissende Geist“, dessen Weg die „Erinnerung der Geister“ in ihrer begriffenen Organisation ausmacht. Hegel ruft anspielungsreich im Karfreitag die „Schädelstätte des absoluten Geistes“ auf, – historisch zentral *Christi* oder *Gottes Tod am Kreuz* vor den Toren Jerusalems. Diese Grabstätte, die Schauplatz von Tod und Auferstehung Christi geworden ist, gehört so sehr zur Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, dass ohne sie der absolute Geist, so erklärt Hegel emphatisch, der „Einsame“ geblieben wäre (GW 9, 433 f.).

Aber schon vor seiner geschichtlich konkreten Selbsterschließung muss in Hegels Sicht Gott als der seinem Wesen nach sich Offenbarende verstanden werden, als Geist für den Geist, das heißt in der Vorstellung: als „ewige Liebe“, dergemäß er „*sich selbst* als seinen *Sohn* erzeugt“ (Enz, § 567). Dazu stimmt die Sicht der frühen Kirche, die ein ewiges (und zeitliches) Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater annahm. Insofern ist Gott keine einfach bestehende spinozanische Substanz und kein einsames In-sich-selbst-Verschlossensein (vgl. M5, 22). Die wahre Religion kann für Hegel allein diejenige sein, die authentisch und original von Gott geoffenbart ist, genauer: in der Gott sich selbst offenbart hat (vgl. Enz, § 564). Christus, in trinitarischer Einheit mit Gott von Ewigkeit her, ist für Hegel deshalb der autorisierte Offenbarungsträger als der Gottmensch. Einziges Mal hat Gott sich als Gott ganz inkarniert; der menschengewordene Gott ist exklusiv allein Christus.

Dass die sich selbst verschenkende Agape-Liebe, Demut, Erniedrigung, Leiden, ja die unerhört paradoxe Vollmacht, seine Macht preiszugeben, die *Kenosis*,<sup>23</sup> zur Gottheit selbst gehören, gilt es zu begreifen. Im Hinblick auf die künstlerische Darstellung der Passion, der Dornenkrönung des *Ecce-Homo*, der Verspottung, Kreuztragung, Kreuzigung usw., hebt Hegel in seiner *Ästhetik* hervor, dass hier Christi „Göttlichkeit im Gegenteil ihres Triumphes, in der Erniedrigung ihrer unbegrenzten Macht und Weisheit den Gehalt abgibt“ (TW 15, 50). – Die vollkommene Einheit des lebendigen Gottes ist die innere Einigkeit von trinitarisch Unterschiedenen; sie ist es, die gemäß der Vorstellung des Glaubenden als die *ewige Liebe* angebetet wird. Dass der Glaube sich die Dreieinigkeit als die Beziehung von Vater, Sohn und Geist vorstelle, ist für Hegel zwar „nur ein bildliches Verhältnis“, ein *Anthropomorphismus*, und bekunde ein „kindliches Verhältnis“. Diesem wohnt gleichwohl, wie er konzediert, optimaler analogischer Entspre-

---

und Omega ist (Apk 1, 7 f.), „nicht nur die Weltvermittlung Gottes zu ihrem Ziel kommt (Soteriologie)“, also nicht allein die verlorene Welt durch Jesu Passion zu ihrem Heil gelangt, sondern „Gott selbst anlässlich der Weltverlorenheit zu seiner eigentlichen Offenbarung und Verherrlichung“ (18 f.).

<sup>23</sup> Zur *Kenosis Christi* (Phil 2, 5–11) vgl. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, 27–46.

chungsgehalt inne, da der Verstand über keine Kategorie verfügt, um das Gemeinte ‚passender‘ auszudrücken (N5, 127 f.).

Zum komplexen Verhältnis von Idee und Geschichte gibt es eine Andeutung Hegels, die einen untergründigen Parallelismus nahelegt, und zwar in Aufnahme der Idee des *Logos spermatikos*, der auch schon vorchristliches Denken *particulae* der göttlichen Wahrheit auffinden lässt. Der *Logos spermatikos* geht für Hegel in die Geschichte ein, indem er sich denken lässt. In den Zeiten um Christi Leben und mehrere Jahrhunderte nach Christi Geburt, so erklärt Hegel im Gestus des Staunens, „sehen wir philosophische Vorstellungen entstehen“, in denen sich Andeutungen der Trinitätsidee finden (GW 17, 227 f.). Überwunden wird auch rein innerphilosophisch die Vorstellung der Neuplatoniker von Gott als dem in sich verschlossenen Abgrund durch die Idee; von dem Ersten, Einem, das unbegreiflich, absolut transzendent ist und sich selbst nicht teilhaftig macht, sei ein Zweites zu unterscheiden, das Moment seiner Manifestation. Das zweite Prinzip als das sich Manifestierende, sich Äußernde heißt der *Logos*, der Sohn oder die *Sophia*, und ist, als die höchste Weisheit bestimmt, „der Eingeborene ... im Schoße Gottes“ (N5, 213).<sup>24</sup> – Zur Frage, wie das Verhältnis von göttlicher Idee und Geschichte zu denken sei, knüpft Hegel zudem an das Wort des Paulus vom *Pleroma* an, das in Christus erschienen ist. „Als die Zeit erfüllt war“, heißt es im *Neuen Testament*, „sandte Gott seinen Sohn“ (Gal 4, 4).<sup>25</sup> Dies bedeutet für Hegel, dass geschichtlich „der Boden *bereitet*“ war und, in Bezug auf die menschliche Geistseele, „der Geist sich so in sich vertieft“ hatte, um seine eigene Unendlichkeit zu wissen und das Substantielle als subjektiv (GW 17, 205; 284). Die heidnischen Götterbilder waren zertrümmert, und das Sehnen erhob sich, Gott als Geist zu kennen (N5, 286).

Nach solchen Erwägungen zur geschichtlichen Herkunft der Trinitätsvorstellung erklärt Hegel ihre ontologische Fundierung: „Allem mußte vo-

<sup>24</sup> In der Einleitung zur Philosophie des Mittelalters verteidigt Hegel die Kirchenväter gegen den Vorwurf, durch ihren Lehrbegriff unter anderem zur „Ordnung des Heils“ das Christentum „verunreinigt“ zu haben. Denn das Christliche tritt besonders klar hervor auf dem Hintergrund neuplatonischer Philosophie. So ist „der Vater, der israelitische Gott“, zu begreifen als „dies Eine“. Gott wird gewusst als „der Eine und dann sein Sohn, Logos, Sophia usf.“. Zur Trinität und Inkarnation lauten Einträge Hegels: Das Endliche in Einheit mit dem Ewigen ist ein wirkliches Selbst; „Gott ist nicht das Unnahbare, Unmittelbare“, sondern „das Allerhöchste in geistiger und leiblicher Gegenwart“. Hegels prägnante Schlüsselthese zur Wahrheit Christi, die alle Religionen und Philosophien überstrahlt, leuchtet fanfarenstoßartig auf: „Das Absolute als konkret gefaßt ... ist der wahrhafte Gott“ (TW 19, 501 f.; 505; 508 f.).

<sup>25</sup> Zum Ringen um adäquate Hoheitstitel Christi und deren Sinn in der Patristik vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche; zum Logos: 122–132; 225–231; 374–382; 460–479; zur Sophia: 100 f.; 107; 292 f.; 314; 367; 421 f.; 441; 488; zum Zusammenhang von Logos und Sophia: 125–129. Mit Hinblick auf Sprüche 8: 22; 31; und Sirach 24,7–22, wonach Weisheit und Logos, von Anfang an bei Gott wohnend, zum Menschen kommen, fragt Grillmeier (127), weshalb Joh 1, 1 den Sophia-Begriff verwirft und sich für den des Logos entscheidet; seine Vermutung ist, dass ‚Sophia‘ vermieden werden sollte, da sie in gnostischen Spekulationen gebräuchlich war. – Zum Realsinn von Jesus als Gottessohn (Matth 16, 16; Rö 8, 32) siehe erhellend Grillmeier, ebd. 40–79.

rangehen die Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes“; durch seine Selbstbetrachtung (ἐνθυμισις ἐντοῦ), die als „Geist der Selbsterkenntniß“ charakterisiert wird, „erzeugte er den *Eingebohrnen*, der das *Begreiflichwerden des Ewigen*“ ist, mithin den Sohn. Der *Monogenes* wird aber paradox als „der eigentliche Vater und das Grundprincip alles Daseyns, πατήρ και ἀρχή“ angesprochen (GW 17, 228 f.; 409), da Hegel unter dem Begriff von Gottes Diresion postuliert, das Erste sei als „ganze Totalität“ aufzufassen (N5, 129); das Zweite ist der frei „sich offenbarende, heraustretende Gott“ (GW 17, 228). Das neuplatonische überseiende Eine wird im Lauf der Ideengeschichte, wie Hegel sie begreift, konsequent dynamisiert. „Zuerst der Vater, das Eins, das ον“ – exemplarisch zu finden bei dem platonischen Juden Philon,<sup>26</sup> bei dem schon der junge Hegel „schönere Blüten des Platonismus“ entdeckt. Der Vater ist zunächst das Abstrakte, das „als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unsagbare, Unbegreifliche“ ausgesprochen wird, das über alle Begriffe ist (N5, 213). Die Erzeugung des einziggeborenen Sohnes (monogenes) im Christentum macht die „erste Selbstbestimmung“ dieses unbegreiflichen Gottes aus. Die mögliche Auflösung diverser „Ketzereyen“ im Trinitätsbegriff (GW 17, 229) liegt für Hegel darin, dass der Geist als die Totalität zu begreifen ist, das heißt, dass jenes Erste als Erstes überhaupt nur wahrhaft aufgefasst wird im achtsamen Durchgang durch das Zweite und Dritte. Die Gedanken Gottes vor Erschaffung der Welt sind das Erste; Gott ist nicht der Unbegreifliche.

Der *Logos* wird von jüdischen Theosophen als Urbild der Menschheit und Mittelpunkt des göttlichen Lebens angesehen. In der Kabbala gilt der verborgene und sich offenbarende Gott als „das erste DU“<sup>27</sup>. Dieser eindrucksvolle Gedanke, so sei hinzugefügt, dass das im Alten und Neuen Testament sich offenbarende ewige „ICH“ (*Ego eimi, Ani Huah*) sich als das erste, letzte und wahre DU für jedes menschliche Ich erweise, ist Schlüsselidee für Martin Bubers dialogisches Prinzip.

Für Hegel stellen die neutestamentlichen Evangelien die „göttliche Geschichte“ dar, in der die göttliche Idee, das Absolute, sich realisiert, und zwar so, dass es im eigentlichen Sinn Geschichte sein soll, die Geschichte Jesu. „Diese gilt nicht bloß für einen Mythos nach Weise der Bilder“, sondern „für etwas vollkommen Geschichtliches“. Der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist, „zunächst durch dunkles Anerkennen“ (N3, 294 f.). Dass Christus zu der Frau spricht, die seine Füße mit ih-

<sup>26</sup> Zu Hegels Bezugnahme auf Philon und zum Logos-Begriff der Neuplatoniker siehe *J. Halfwassen*, Hegel und der spätantike Neuplatonismus, 35–44; 68–78; 162–166; 293–297 und öfter. Zur Bedeutung Philons von Alexandria für die frühe antike Kirche siehe *Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 57 f.; 103 f.; 142–156; 358–364 und öfter. – Vgl. auch die instruktiven Hinweise des Herausgebers *W. Jaeschke* zu Quellen Hegels, z. B. Neander zu: Gnostische Systeme, über die Theosophie Philons und die generelle Unterscheidung des verborgenen Gottes von seiner Offenbarung. Die Sophia wird von Gnostikern als Mutter des Weltalls ausgemalt und Gott als Vater.

<sup>27</sup> Erläuterungen des Herausgebers *W. Jaeschke*: N5, 323–326.

ren Tränen benetzt, mit ihren Haaren getrocknet, ihn gesalbt hat: „Dir sind deine Sünden vergeben!“ (Luk 7: 44, 48), deutet Hegel mit dem Ausruf des Staunens: „[D]iese ungeheure Majestät des Geistes“ ist es, die Geschehenes ungeschehen machen kann und dies im Akt der Vergebung tut. Dahinter stehe sehr bestimmt Christi Identität mit dem Vater: „Ich und der Vater sind Eins“ (Joh 10, 30). Diese Selbstaussage Jesu wurde von den Juden aber als Gotteslästerung empfunden, sodass sie Steine aufhoben, um ihn zu töten (GW 17, 261). Gehaltvolle Notate Hegels zu jener Perikope lauten: „Sünden Vergeben; – *Geschehen ungeschehen* – Maria Magdalena – *Viel* vergeben, weil sie *Viel* geliebet“ (GW 17, 305).<sup>28</sup> – Eine allgemein menschliche Neugierde auf Wundertaten geht nach Hegels kritischer Reflexion vom zweifelnden Unglauben aus. Die herausgebildete Kirche Christi, die den Geist der Wahrheit in sich hat, bedarf keiner Wunder.<sup>29</sup> Überhaupt bedürfe es nicht irgendeiner „*glänzenden Beglaubigung* in der Natur“. Denn die Macht des Geistes erweise sich „durch seine Wahrheit als [Macht von; Hinzufügung E. D.] Geist über den Geist“ (M5, 50; 82). Hegel vertritt gewiss keinen naiven, sondern den höchst subtilen Supranaturalismus: Wunder sind „Erfolge“ durch die für ihn völlig plausible Macht des Geistes über die Materie, über den natürlichen Zusammenhang; überhaupt ist der Geist „diß absolute Eingreifen“. Hegels ironische Pointe lautet: „Dem Unglauben an

<sup>28</sup> Zu Hegels Kompilation mehrerer biblischer Überlieferungen vgl. Herausgeberanmerkung GW 17, 419 zu GW 17, 305, Zeile 9–10. – Maria Magdalenas ihn fesselnde Gestalt durchsinnt Hegel schon früh (siehe *Nobl*, 289–293).

<sup>29</sup> Der evangelische Theologe Karl Heim wagte es, den schlafenden Löwen zu wecken: die Theologie mit dem Wahrheitsanspruch der Naturwissenschaft in Bezug zu setzen. In Heims Spuren greift H. W. Beck, selbst Naturwissenschaftler und Theologe (*ders.*, *Biblische Universalität und Wissenschaft. Interdisziplinäre Theologie im Horizont Trinitarischer Schöpfungslehre*, 2. Auflage, Weilheim-Bierbronn 1994), um im Bild zu bleiben, durch freimütige Denkwagnisse dem Löwen in den Rachen, indem er naturalistische Welterklärungsmodelle in Konfrontation setzt zur Majestät Jesu als Pantokrator, und zwar in heilsgeschichtlicher Perspektive, welche jedes Phänomen in der Spannung von Verheißung und Erfüllung beziehungsweise im Sinnraum: Schöpfung – Fall – Erlösung zu verstehen sucht. Diese Perspektive ist universalgeschichtlich und bezieht ontologisch den ganzen Kosmos mit ein, der nicht als neutraler Bereich, sondern als fallgestaltiger Aon zu begreifen ist. Becks Schlüsselthesen lauten: Die Quantenphysik selbst entwickelt Sinn für eine unsichtbare Wirklichkeit; womit die Naturwissenschaft fortwährend und ausschließlich zu tun hat, ist unsere fallgestaltige Welt. Die typisch aufklärerische Frage, wie die Wunder in den Evangelien zu erklären seien, wird in Becks naturphilosophisch-theologischer Systematik gut lösbar. Die Antwort lautet: Alles leibliche und materielle Geschehen ist der Macht des Willens, der Vollmacht des Wortes Jesu zugänglich, der dem Winde gebietet: Schweig stille, oder seine Jünger zum Gebet auffordert, das Berge versetzen könne. Dies ist biblischer Realismus, wie ihn Beck eindrucksvoll begründet, der den Primat des Geistes, des göttlichen Logos, vor der Materie kennt. Jesu Heilungswunder sind ein Ringen mit den Mächten der Zerstörung. Jesus weint und ergrimmt darüber, wie schwer entstellt durch den Diabolos er Gottes anfänglich gute Schöpfung vorfindet. Jesu Kampf gegen diese Entstellung erschließt uns überhaupt erst die wahre Wirklichkeit dieses Aons. Der Vorhang wird für uns weggezogen im zeichenhaften Anbruch der neuen Schöpfung durch Entmachtung des Widersachers Gottes kraft Jesu Sieg über Sünde, Tod und Teufel. Jesu machtvoller Widerspruch gegen menschliche Krankheit, z. B. grausame Parasiten wie Lepra oder Erblindung, ja, realen Tod, gipfelt in Jesu Christi Totenaufweckungen. Durch Jesu Widerkunft sollen, so H. W. Beck, alle dämonischen Fehlprogrammierungen in Gottes gut gewollter Schöpfung aufgehoben werden. Denn die ganze Schöpfung seufzt mit uns, bebt in Schmerzen, harret sehnsüchtig darauf, von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit zu werden zur Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm 8).

solche Erfolge liegt der *Aberglauben an die sogenannte Naturmacht* – Selbständigkeit derselben gegen den Geist zum Grunde“. Zu allen Zeiten habe „unendlicher Glauben, unendliches Zutrauen“ – Hegel nennt Beispiele aus den Evangelien: Lahme gehen, Blinde sehen – die Kraft der Beziehung zu Gott heilsam gewirkt (GW 17, 286 f.). Denn die eigentliche Realität ist für Hegel der Geist, der, in sich *dialogisch* verfasst, Abbild der Trinität ist. Daher wird auch jedes Ich nur im geliebten Du ganz es selbst. Die Natur ist der Geist in seinem Anderssein, durch das hindurch er wieder zu sich findet. Die Philosophie ist für Hegel Theologie, insofern sie Gottes Versöhnung der Welt mit sich selbst argumentativ entwickelt (N5, 269). In Jesu Passion ist ihr Vollbrachtsein weltgeschichtliche Realität geworden.

#### 4. Gottes Tod am Kreuz ist zu begreifen als „die höchste Anschauung der Liebe“ (GW 17, 265)

In Hegels Philosophie der Religion ist der absolute Geist trinitarisch als Agape-Liebe verfasst, und der ‚Tod Gottes‘ und sein Wiedererstehen im Geist machen deren Zentrum aus. Gott als mit sich einige, ewige Subjektivität wird zum geschichtlich realen, ja sich selbst opfernden absoluten Wesen, in vollkommener Entäußerung der Substanz und in *Kondeszendenz* im Kreuzestod Christi.

Seit Tertullian hat Hegel der Vorstellung vom Leiden, ja Tode Gottes die wohl kühnste gedankliche Fassung verliehen, worin jahrhundertlanges Ringen der Kirchengeschichte eingeschmolzen ist. Das Thema von Gottes Leiden am Kreuz stößt für Hegel ins innerste Zentrum der Metaphysik vor, in den „Schmerz und die Arbeit des Negativen“; denn „nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut, [...] sondern ihn erträgt und in ihm sich erhält“, ist für Hegel, mit Anklang an Passion und Auferstehung Christi, das wahre „Leben des Geistes“ (GW 9, 27). Der historische Karfreitag verweist für ihn auf die spekulative Idee, in Gott selbst sei das Prinzip der Negativität enthalten<sup>30</sup> – d. h., er ist nicht monolithisch, sondern ist ein Sich-in-sich-Unterscheiden, Sich-anders-Werden, Sichentäußern –, veranschaulicht als „absolutes Leiden“. Die Religion und Bildung der neueren Zeit beruhen für Hegel auf dem Grundgefühl, das ein verzweifertes Verlustgefühl der Moderne ist: „Gott selbst ist tot“. Dieses unerhörte, abgründige Gefühl, Gott selbst sei tot, ist für Hegel aber nur „rein als Moment, aber auch nicht mehr denn als Moment der höchsten Idee“ zu bezeichnen und erscheint als der „speculative Charfreitag“ (GW 4, 413 f.). Der spekulative Karfreitag soll in der „ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit“, so fordert Hegel, ernst

<sup>30</sup> In der Böhme-Würdigung tritt plastisch hervor, was Hegel mit dem befremdlich klingenden Negativen in Gott assoziiert, es ist die „Qual“, „Grimmigheit“ oder „der Zorn Gottes“ wider Luzifers Empörung. Das Eine als das Ja ist lauter Kraft, Leben, Freude, die Wahrheit Gottes, Gott selbst. „Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja“, auf dass durch ein *Contrarium* „die ewige Liebe wirkende, empfindlich wollende“ und zu liebende sei (TW 20, 109–113).

genommen werden.<sup>31</sup> Auf diese Hegelworte Bezug nehmend würdigt Hans Urs von Balthasar Hegels Religionsphilosophie und Dialektik als „umfassende philosophische Christologie“. Hegel bringe „die von der Aufklärung fallengelassenen Schätze der christlichen Offenbarung“ in seine philosophische Synthese ein.<sup>32</sup>

Hegel entfaltet in seiner späten Berliner Religionsphilosophie die für ihn zentrale Lehre vom Tode Gottes. In seinem Versuch, die Trinität spekulativ zu begreifen, unterzieht er den auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Grundsatz der Gotteslehre, dass Gott Unveränderlichkeit und autarke Ewigkeit zukommt, einer Revision in Richtung auf die geschichtlich konkrete, ja leibliche Realpräsenz des christlichen Gottes, die aber seine Transzendenz nicht aufhebt. Linkshegelianische Interpreten wie D. F. Strauß deuten in Hegels System die pantheistische Immanenz Gottes in der Welt hinein,<sup>33</sup> oder eine Theogonie von Gottes Zu-sich-Kommen im menschlichen Selbstbewusstsein oder in der Gattung Menschheit. Die offenbare Religion ist für Hegel aber als real „objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend“ anzunehmen, der als Geist in seiner Gemeinde wohnt (Enz, § 554).

Mit dem Kreuzestod Christi hebt nach Hegel weltgeschichtlich die Umkehrung des Bewusstseins an. Mit Christi Passion beginnt nämlich ein „revolutionäres Moment“, wodurch der Welt eine „andere Gestalt“ gegeben wurde, da alle Größe zu Nichts geworden, alles Geltende der Welt in das „Grab des Geistes versenkt“ ist (M5, 64). Denn der entehrendste Tod im römischen Reich, der des Verbrechers durch Kreuzigung, ist „zum Höchsten *verkehrt*“. So bestimmt Hegel wie Fichte Christi Tod als den Mittelpunkt der Weltgeschichte, um den alles sich dreht, an dessen wahrer Auffassung die Sicht des Glaubens sich abhebt von der nur äußerlichen Betrachtung der Geschichte. Der Glaube sieht, dass in Christus die göttliche Natur und wahre Welt offenbart ist. Was Gott an und für sich ist, zeigt sich im Lebenslauf Christi, der „die Geschichte Gottes“ selbst ist (M5, 29).

Hegel formuliert zur *Kenosis* Christi intensive Varianten: Das Leiden Gottes am Kreuz bekundet die „*unendliche Liebe aus unendlichem*

<sup>31</sup> Nietzsche war es, der auf profunde Weise das ‚Tod-Gottes‘-Thema im unendlichen Ernst seiner Gottlosigkeit durchdacht hat. Nietzsche hat als Folgelast des Gottestodes eine globale Melancholie vorausgesehen, ein Nichts-mehr-glauben-, lieben-, hoffen-Können. Das Wort von ‚Gottes Tod‘ kann mythologisch-heidnisch, antichristlich oder originär christlich aufgefasst werden, wird Jesu Wesensgleichheit (*homousia*) mit Gott ernstgenommen. Überraschend ist, wie bei Nietzsche, inmitten der polemisch antichristlichen Zuspitzung seiner Proklamation des Gottestodes, noch der ursprünglich christologisch-soteriologische Sinn des Kreuzestodes Jesu durchtönt. Vgl. E. Düsing, Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, 2. Auflage, München 2007, 459–521.

<sup>32</sup> H. U. v. Balthasar, Theodramatik; Band IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1994, 202 und 446. Zu Kreuz und Kreuzesleiden Christi eindrucksvoll ebd. 191–388, zum „Schmerz Gottes“ das gleichnamige Kapitel 191–222.

<sup>33</sup> Um eine pantheisierende Missdeutung seiner Ontotheologie abzuwehren, entwickelt Hegel eine Charakteristik des Pantheismus in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“, 3. Auflage 1830, § 573.

*Schmerz*“. Alle Sünde kann „in dem unendlichen *Schmerz der Liebe*“ getilgt werden. Das Todeserleiden Christi, das Beweis ist für „die ewige Liebe“ des dreieinigen Gottes, ist „Liebe im unendlichen Schmerz“ (M5, 75; 77; 79). Dieser unerhörte Schmerz hat sich in Jesu Kreuzeschrei bekundet. Dass der ewige Gott sich entäußert bis zum „*bitteren Schmerz* des Todes und der *Schmach des Missetäters*“, nennt Hegel, mit einem Anflug zarter und starker Liebesleidmystik, „die höchste Liebe; *jene* ist dieser tiefste Schmerz, *dieser* die höchste Liebe, in jenem diese“ (M5, 67).<sup>34</sup> Handschriftliche Skizzen lauten:

Leben Christi – Anschauen in göttlicher Idee – Gott – entäußert bis zum Tode – tiefer Schmerz – Menschlichkeit erhoben in Leben und Tod Christi – die höchste Endlichkeit verkört – Liebe – im tiefsten Schmerz die höchste Liebe – beides versöhnt angeschaut – Bewußtsein im Tod Christi (M5, 299).

Hegel vertritt keinen abstrakt ungeschichtlichen Geistbegriff wie die Aufklärer. Seine Geistkonzeption ist christologisch grundiert durch die Idee der Kondezendenz, die Christi Tod umfasst, der als der Tod Gottes selbst zu begreifen ist. Die im Schmerz bewährte Liebe Christi erleidet das „*äußerste Anderssein des Todes*“ (M5, 60), das sich schenkende „Aufgeben seiner Persönlichkeit“ für seine Jünger, die er Freunde nennt (Joh 15, 14.15), und für die ganze Welt. Er bringt die höchste Liebe zur Anschauung, „er, der für sich die absolute Liebe ist“! (M5, 61)<sup>35</sup> Diese Liebe, die sich bewahrheitet in der Macht, sein Leben hinzugeben, ist in Christus „*in einer unendlichen ... Hobeit*“ und doch auch „unendlichen Nähe“ gegeben (GW 17, 279). So drückt Hegel die Spannweite von Ehrfurcht gegen den auferstandenen Christus als Gott und Zutrauen der Jünger zu dem *Ecce Homo* aus.

Kreuzigung und Auferstehung Christi, das Zentrum der traditionellen Christologie, werden von Hegel dahingehend spekulativ-dialektisch ausgelegt, dass Christus „in sich selbst das Negative des Negativen, die *absolute Versöhnung*“ ist (N5, 241). Im Zentrum steht das Wort vom Tode Gottes.

Die Wunder und der Tod Christi sind in dem Geist aufgefasst und erzählt, dass „in Christus Gott geoffenbart sei“ (N5, 246, Anm.). Christus in seiner Entäußerung ist die unendliche göttliche Liebe, die offenbar wird in seinem „unendlichen Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist“ (GW 17, 283), wie Hegel mit Anleihe an den prophezeiten leidenden Gottesknecht ausdrückt (Jesaja 53, 5), durch dessen Wunden wir geheilt werden. Eine Kar Samstagstheologie mit Osterperipetie lautet:

Gott ist gestorben, Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die *Negation selbst in Gott* ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit

<sup>34</sup> Vgl. dazu X. Tilliette, Der Kreuzeschrei, in: EvTh 43 (1983), 3–15; P. Soual, Amour et Croix chez Hegel, in: RPFE 123 (1998), 71–96. Soual sucht Hegels wirkungsmächtiges ‚Tod-Gottes‘-Thema mit dem oft übergangenen Liebesthema bei Hegel zu verknüpfen.

<sup>35</sup> Vgl. Jesu Wort (Joh 15, 13): „Größere Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde“.

verbunden. – Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die *Umkehrung* ein; Gott nämlich *erhält* sich in diesem Prozess, und dieser ist nur der ‚*Tod des Todes*‘. Gott steht wieder auf zum Leben. Es wendet sich somit zum Gegenteil. (N5, 247, Anm.)<sup>36</sup>

Religiöse Vorstellungen sind in Begriffe zu überführen. Die Aufhebung der Entzweiung, das ist real des Todes Tod oder dialektisch: die Negation der Negation, manifestiert sich für die menschliche Vorstellung als die Auferstehung Christi. Dieser dialektisch begreifbare Tod des Todes ist für die religiöse Anschauung auch die Überwindung des Grabes. Solche Todesüberwindung, so heißt es in Hegels Originalmanuskript, ist „der Triumph über das Negative“, ja Erhöhung in den Himmel (M5, 67 f.). Am Tod Christi sei hervorzuheben, dass „Gott es ist, der den Tod getötet hat, indem er aus demselben hervorgeht“. Und der wahre Betrachter des Leidens Christi wird so hineingezogen, dass er in sich den Schmerz des Bösen und seiner „eigenen Entfremdung“ von Gott lebhaft fühlt, die Christus freiwillig auf sich genommen hat (N5, 247 f., nota). Den Tod Christi stellt Hegel als „Akt der absoluten Genugtuung“ dar (M5, 61; Rö 4, 2). Hierin klingt Luthers Lehre von der Rechtfertigung, das „sola fide et sola gratia“ durch. Es ist im Tod vollbracht, dass Gott sich entäußert und selbst hingegeben hat bis zum Schmerz bitteren Todes. ‚Gott selbst ist tot‘ heißt es in dem lutherischen Lied, das Hegel zitiert (N5, 249).<sup>37</sup>

### 5. Die Gewissheit der Versöhnung: „absolute Nähe“ Gottes, „ergreifen und ergriffenwerden“

Dass im ‚Tode Gottes‘ die absolute Liebe angeschaut wird, heißt für Hegel, über die lutherische Rechtfertigungslehre hinausgehend, dass „das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst sind, daß es in Gott selbst ist“ (N5, 249). Zur Versöhnungstat Christi oder zum Tode Gottes, der die Selbstaufhebung aller nur denkbaren Negativität ist, die in der Theodizeefrage aufbricht, gehört für Hegel als metaphysische Implikation hinzu, dass Gott das wesentlich Menschliche als zu ihm selbst gehörig anerkennt. Der Tod Christi ist zu verstehen als Durch-

<sup>36</sup> X. Tilliette (*La christologie idéaliste*, Paris 1986, 114–131) zeigt, wie Hegel den Gedanken vom Tod Gottes in den Mittelpunkt seines Denkens rückt, hebt die Verwurzelung von Hegels *philosophia crucis* in Luthers *theologia crucis* hervor, gibt aber eine kaum überwindbare Zweideutigkeit zu bedenken, die darin liege, dass Hegels spekulative Theologie zugleich Erbin und Rivalin einer Theologie des Kreuzes Christi sei, insofern die religiöse Vorstellung in den philosophischen Begriff aufgehoben werden solle – von und für die Philosophen.

<sup>37</sup> Der Herausgeber Jaeschke weist (N5, 358) auf die zweite Strophe des Liedes „O Traurigkeit, o Herzeleid“ hin: „O grosse Noht! / Gott selbst ligt todt / Am Kreutz ist Er gestorben / Hat dadurch das Himmelreich / Uns aus Lieb’ erworben.“ (In: J. Rist: *Himmelsche Lieder*, Lüneburg 1658.) Zum Tod Gottes bei Hegel mit Blick auf Luther vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 6. Auflage, Tübingen 1992, 122; 126–128; zu Gottes Leiden bis zum Tod am Kreuz siehe W. Elert, *Die theopaschitische Formel*, in: *ThLZ* 4/5 (1950), 195–206.

gangsphase dafür, dass die göttliche Herrlichkeit – wie in der Ostkirche betont wird – im erlösten Menschen wieder hervortritt und dem Christus innerlich ganz Zugehörigen verliehen wird.

An Christus konnte sich „die unendliche Idee des Menschen“ in ihrer vollkommenen Realisation (*Ecce homo!*) anknüpfen (M5, 81), sodass für Menschen ohne die Bedingung besonderer Bildung in ihm „der Strahl des ewigen Lichtes“ aufgeht und Gottes Sohn ihnen zur Gewissheit von der göttlichen Idee wird. Ebendies macht für Hegel einen Gottesbeweis aus, nämlich als „das *Ist* für das *natürliche Bewußtsein*“: *Christus (oder Gott) ist da* (M5, 46 f.). In Christus als Gottessohn weiß der Mensch die Nähe Gottes, ja sich in Gott. „So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten“ (TW 20, 392). Christus (als zweiter Adam) ist für Hegel Präfiguration oder wahres Urbild jedes Menschen. Des Näheren ist die Sklaverei im Christentum unmöglich, da der Mensch als solcher in seinem Wesen „in Gott angeschaut“ wird (TW 12, 403). Hegel spricht vom Sichwissen Gottes im Selbstbewusstsein des ihn anerkennenden Menschen (Enz, § 564, *nota*). Er versteht die Himmelfahrt Christi geradezu als „die gefeierte Aufnahme des Menschlichen in die göttliche Idee“ (M5, 68). Christi Verherrlichung schließt für Hegel – der Ostkirche nahe – die Theosis (2 Petr 1, 4) ein.<sup>38</sup>

Die erste Beglaubigung für das Erscheinen Gottes in Christus (seine Gottessohnschaft) ist bloß die äußerliche, dass er Krüppel gehend, Blinde sehend, Taube hörend gemacht hat; der eigentliche Glaube ruht im Geiste der Wahrheit und tritt ein nach Jesu Tod, Auferstehen und „Wegrückung aus der Zeitlichkeit“. Die Begründung lautet, dass erst dann „der *Verlauf der Anschauung*“ von Jesu Leben „zur geistigen Totalität vollendet“ ist. Das heißt, „an Jesus zu glauben“ gründet nicht darin, ihn durch Wahrnehmung, Jesus in „sinnlicher Beglaubigung“ (leibhaft erscheinend, so wie es der Zweifler Thomas verlangte) durch leibliches Selbstsehen oder Berühren zu haben. Zeugnisse anderer aber führen bloß zu Urteilen der „Wahrscheinlichkeit“, wie Hegel mit Lessing sagt. Ein „juridisches Zeugenverhör“ hilft auch nicht, um herauszufinden, wer Jesus ist (M5, 84 f.), dass er „Gott war von Ewigkeit“ her (N5, 287). So nimmt Hegel aus der alten Kirche das Nicänumbekenntnis zu Christi Präexistenz auf.

Gottes Erschienenen in persönlicher Leibgestalt (s. Joh 1, 14), so lautet Hegels Schlüsselthese, soll begriffen werden gemäß den Erkenntnisstufen der „Phänomenologie des Geistes“, die anheben mit der sinnlichen Gewissheit und über die Verstandesreflexion bis hin zum absoluten Wissen führen. Das unmittelbar als wahr vermeinte ‚sinnliche Diese‘, religiös: Gott im Flei-

<sup>38</sup> Hegel verknüpft, so *J. Halfwassen*, in: Hegel und der spätantike Neuplatonismus, 137 f., vgl. 77 f., wie vor ihm schon Origenes und Gregor von Nyssa, „das christliche Motiv der Menschwerdung Gottes mit dem Platonischen Motiv der ὁμοιωσις θεῶ, der Angleichung an Gott“, ja der Vergöttlichung des Menschen. Mit der Erhöhung Christi wird für Hegel zugleich die menschliche Natur als solche, so seine Deutung, zu Gott erhöht, da in diesem „Triumph über das Negative nicht Ausziehung der menschlichen Natur“ Jesu stattfinde (GW 17, 271 f.).

sche (und in geschichtlicher Konkretion), muss vergehen.<sup>39</sup> Der wahre Jünger sollte vom bloßen Anschauen über das Vorstellen zum Begreifen aufsteigen. Im Hintergrund dürfte, zu Hegels Legitimation, das Wort des Paulus stehen, dass wir Christus jetzt nicht mehr, wie früher, nach dem Fleische (er)kennen (γινώσκομεν, 2 Kor 5, 16). Die Vorstellung der Ausgießung des Heiligen Geistes deutet Hegel um in die von ihm geforderte wissensstufenmäßig geordnete Verwandlung des sinnlichen Erkennens Christi in ein geistiges.

Für die vollendete Religion ist charakteristisch ein Sich-selbst-Finden des subjektiven Geistes im Absoluten. Das religiöse Erhobensein ist „diese Nichtfremdheit“, ein Versenktsein des Geistes in „diese Tiefe“, die keine abgründige Tiefe als bedrohlich verschlingende Nähe oder anonyme Ferne ist, sondern „zugleich eine absolute Nähe, Gegenwart“ (N5, 102), da die göttliche Idee selbst sich freiwillig entäußert und in das Menschendasein eingesenkt, inkarniert hat „bis zum bitteren Schmerz des Todes und der Schmach des Missetäters“ (M5, 67). Maximale Verinnerlichung des subjektiven Geistes in sich gelingt und geschieht ihm im Aneignen der Gegenwart Gottes, insonderheit in der Eucharistie-Feier der Kirche. Für das philosophische Bewusstsein ist diese die *fruitio Dei* des Augustinus. Hierbei geht es um die bewusste Vergegenwärtigung der Nähe Gottes, ja um „die Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbstgefühl Gottes“ [!], das Hegel wohl auch nüchterner zu bestimmen weiß als „das Gefühl seiner unmittelbaren Gegenwart im Subjekt“ (N5, 260 f.). – Feier und Genuss der Eucharistie als Realpräsenz Christi bringt für Hegel eine „ungeheure Erhöhung“ und „Hoheit des Individuums“ zu Geltung und Bewusstsein (GW 17, 291 f.). Die „mystische Union“ geschieht vorzüglich im Sakrament, worin Christus täglich neu dargebracht wird. Gottes Geist erfüllt seine Kirche, indem jeder Einzelne in sinnlicher Konkretion die Gewissheit der Vereinigung mit Gott genießt. Die „Konsekrierung“ von Brot und Wein findet für Hegel, wie er lutherisch intoniert, im Glauben des Subjekts statt (N5, 261).

<sup>39</sup> Von Balthasar, in: *Theologie der drei Tage*, 207 f., will das Schema des absteigenden und wieder aufsteigenden, vom Vater in die Welt kommanden und diese zum Vater hin wieder verlassenden Erlösers (Joh 16; 28) nicht zum dominierenden erhoben sehen. Er erklärt zur Nähe und Ferne der Jünger zu Jesus: Seit der Auferweckung Jesu durch den Vater und der „Ausgießung ihres gemeinsamen Geistes ist Gott ganz und endgültig für uns da, bis in die Tiefen seines dreieinigen Geheimnisses für uns offenbar, wenn auch gerade diese uns offenbar gewordene Tiefe (1 Kor 2, 10–12) seine Unergründlichkeit und Verborgtheit (Röm 11, 33) auf eine ganz neue, erst recht überwältigende Weise kundtut“. Jesu Weggang zum Vater ist kein Sie-Verlassen, sondern gut für sie (Joh 16, 7). Sie mussten von einem „carnalis amor ad Christi humanitatem“ zu einem „spiritualis amor ad eius divinitatem“ verwandelt und erhoben werden (*Thomas von Aquin*). Jesu Entschwinden steht so im Dienst einer „tieferen endgültigeren Präsenz“ für seine Jünger, im Sinn der Verheißung: „Ich bin bei euch“ (Mt 28, 20); „ich will euch nicht als Waisen zurücklassen, ich komme zu euch ... ihr werdet mich sehen, weil ich lebe und ihr leben werdet“ (Joh 14, 18 f.). – Als der „zuhöchst Offenbare“, so paradox spricht v. Balthasar die Gottes Freiheit gemäße Spannung von Verborgtheit und Sichkundtun aus, „kann Gott nur in seiner Ganzandersheit offenbar werden“ (ebd. 246).

Das Sein christlicher Koinonia hat für Hegel ihren Bestand darin, im Kultus die „ewige Wiederholung“ von Leben, Passion und Auferstehen Christi in ihren Gliedern zu vollbringen, wobei der natürliche Wille in Beichte und Buße sich abzusterben lernt. Christus ist im Heiligen Geist immerzu „bey, in Euch“ (GW 17, 277). So ist der Glaube an Christus als Versöhner im Wesentlichen kein stumm bleibendes, dumpf gefühltes inneres Zeugnis, sondern ist bewusstseinsklares in eins „ergreifen und ergriffenwerden“ von Gottes Gnade (N5, 146; M5, 296). Die Theonomie des absoluten Geistes und die Autonomie des subjektiven Geistes denkt Hegel in seiner Religionsphilosophie auf paradoxe Weise vereinigt. Darin eint er Mittelalter und Neuzeit.

Die christlich religiöse *Versöhnung* nennt Hegel bildhaft eine Verklärung der Seele, die, im Quell des ewigen Heils gebadet, sich über ihre Wirklichkeit und Taten erhebt, indem sie das Herz selbst – denn dies vermag der Geist – zum Grabe des Herzens macht.

Hegel betont das „rein geistige Seligsein“ (TW 15, 551), wozu Luthers Lehre vom fröhlichen Wechsel stimmt. Der christliche Glaube verleiht der Seele, so erklärt Luther in „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, dass ihr im Tausch mit Christus, weil alle Untugenden und Sünden in ihm verschlungen werden, seine reiche Gerechtigkeit zuteilwird.

Hegel sucht wohl die *Pistis* radikal in *Noesis*, in vernünftiges Denken aufzuheben. Das haben manche Frommen ihm übelgenommen, ohne sein hohes Verdienst zu würdigen. Hegel entfaltet in hoher Gedankenintensität und auch spirituell hellichtig im Ernst der Liebe des gekreuzigten Gottes das spezifisch Christliche, das wie ein sonnendurchglänzter Kristall aus dem Meer der Weltreligionen und aus dem heute allherrschenden Dogma des Relativismus hervorleuchtet.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 1 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Edith Düsing*

Trinitarische Ontologie und Passiologie der Liebe – Hegels Überwindung  
der ‚unbefriedigten‘ Aufklärung 1

*Maria Schwartz*

Erziehung zur Freiheit. Kants Methodenlehren in KpV und TL als Antwort  
auf die Frage nach der Gründung eines (moralischen) Charakters 26

*Klaus Schatz S. J.*

Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht  
auf das Zweite Vatikanum 47

*Vojtěch Novotný*

Die von Balthasar-Rezeption in Böhmen bis zum Jahr 1989 72

*Werner Löser S. J.*

Die konziliare Volk-Gottes-Theologie und das ökumenische Gespräch  
über die Rechtfertigung 86

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. PHIL. EDITH DÜSING

Postfach 1252  
57260 Hilchenbach  
edith-duesing@gmx.de

DR. DES. MARIA SCHWARTZ  
AKAD. RÄTIN

Lehrstuhl Philosophie  
mit Schwerpunkt Ethik  
Universität Augsburg  
Universitätsstraße 10  
86135 Augsburg  
maria.schwartz@phil.uni-augsburg.de

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
Schatz@sankt-georgen.de

VOJTĚCH NOVOTNÝ

Katolická teologická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Thakurova 3  
CZ-160 00 Praha 6

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de). „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

## Erziehung zur Freiheit

### Kants Methodenlehren in KpV und TL als Antwort auf die Frage nach der Gründung eines (moralischen) Charakters

VON MARIA SCHWARTZ

Wie wird der Mensch ein guter Mensch? Aristoteles schreibt zu Beginn des II. Buchs der *Nikomachischen Ethik*, die vorliegende Untersuchung werde nicht, wie die anderen, um der Forschung (*theōria*) willen unternommen. Man frage nicht, um zu wissen, was Tugend sei, sondern damit man tugendhaft werde (vgl. NE 1103b26–29). Immanuel Kant dagegen scheint die Frage, was Tugend ist beziehungsweise worin eigentlich moralisches Handeln besteht, von derjenigen, wie man moralisch wird, zu trennen. Es scheint nicht ausreichend zu sein, sich einfach mit der „Elementarlehre“ der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) und derjenigen der *Tugendlehre* als zweitem Teil der *Metaphysik der Sitten* (TL) zu beschäftigen, um dann auch gut zu handeln. Eigene Methoden, andere Bemerkungen sind hierfür notwendig, die sich im letzten Teil beider Schriften als „Methodenlehre“ finden. Beantwortet Kant darin tatsächlich die Frage, wie man moralisch wird, und falls ja, auf welche Weise? Kann Tugend, so die schon bei Platon<sup>1</sup> intensiv diskutierte Frage, vielleicht sogar gelehrt werden? Warum belässt Kant es ferner nicht bei einer einzigen Methodenlehre, sondern bietet seinen Lesern zwei, bei näherem Hinsehen auch noch reichlich verschiedene, an?

Bevor wir die beiden unterschiedlichen Methodenlehren betrachten, werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf die Abgrenzung von Elementar- und Methodenlehre. Die ursprünglich aus der Logik stammende Zweiteilung<sup>2</sup> findet sich sowohl im Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) als auch in der *Kritik der Urteilskraft* (KU)<sup>3</sup>. Während die Elementarlehre die Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntnis zum Inhalt hat, beschäftigt sich die Methodenlehre mit der Form einer Wissenschaft, mit der Art und Weise, das Mannigfaltige der Erkenntnis zu einer Wissenschaft zu verknüpfen (vgl. Logik 139, 15–18<sup>4</sup>). Diese erste, grobe Kennzeichnung lässt sich jedoch, wie auch andere Einteilungen und Termini aus der theoretischen Philosophie Kants, nicht einfach auf die praktische Philosophie über-

---

<sup>1</sup> Vgl. besonders *Protagoras* und *Menon*.

<sup>2</sup> Vgl. G. B. Sala, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, Darmstadt 2004, 340.

<sup>3</sup> Nach KU § 60 gibt es zwar keine Methodenlehre der Ästhetik (= Erster Teil der KU), wohl aber eine der teleologischen Urteilskraft (vgl. KU § 79).

<sup>4</sup> Kant wird im Folgenden zitiert nach der Akademie-Ausgabe: *I. Kant, Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Bände IV–VII und IX, Berlin 1903–1923.

tragen, worauf er zu Beginn der Methodenlehre der KpV selbst hinweist. Als Thema der Methodenlehre benennt er

die Art ... wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluß auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne (KpV 151, 9–12).

In der Methodenlehre der TL geht es darum, nicht nur die Urteilskraft<sup>5</sup>, sondern auch besonders die Vernunft in Theorie und Praxis zu schulen (vgl. TL 411, 24–27) und die „Kraft zur Ausübung der Regeln“ (TL 477, 16) zu erwerben. Es handelt sich also um die Ebene der Vermittlung von Theorie und Praxis. Wie wird das Gute, das man weiß, praktisch, so dass der Einzelne auch tatsächlich gut handelt? In der „Didaktik“ (§§ 49–52), die der *theoretischen* Schulung der Vernunft entspricht, wird als Antwort dann ein „Üben in Gedanken“<sup>6</sup> vorgeschlagen, das in die entsprechende Praxis münden soll. Die Methodenlehren sind im Vergleich zur Elementarlehre jeweils sehr kurz gehalten – die der KpV umfasst elf Seiten, die der TL nur neun. Dies liegt nicht daran, dass das Thema damit erschöpft wäre – im Gegenteil. Kant weist in KpV 161, 25–31 auf den skizzenhaften Charakter des Abschnitts hin,<sup>7</sup> der nur die Grundzüge moralischer Bildung und Übung darstellen soll. Als Chronologie der Hauptpunkte lässt sich feststellen:

### KpV (151–161)

Das Anliegen der Methodenlehre: Moralität der Gesinnung, Charaktergründung (–153, 12)

Beweis der Empfänglichkeit für die moralische Triebfeder (–154, 16)

Kasuistik in der Erziehung: Falsche Methoden und die neue Methode Kants (–155, 11)

Was ist reine Sittlichkeit? Das Beispiel des Fürsprechers der Anna Boleyn (–157, 6)

Moralische Motivation durch Gefühle oder Begriffe? (–158, 7)

Edle Handlungen und solche aus Pflicht: Die Beispiele Ciceros und Juvenals (–159, 17)

Darstellung der kasuistischen Methode Kants

Übung 1: Beurteilung von a) Gesetzmäßigkeit, b) Moralität fremder und eigener Handlungen (–160, 26)

Übung 2: Lebendige Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen (–161, 24)

Schlussbemerkung (–161, 31).

<sup>5</sup> Vgl. GMS 389, 29–35, wo Kant feststellt, dass Gesetze a priori nicht nur aus epistemischen, sondern auch aus motivationalen Gründen der durch Erfahrung geschärften Urteilskraft bedürfen.

<sup>6</sup> B. Dörflinger, *Ethische Methodenlehre: Didaktik und Asketik* (TL 6: 477–485), in: A. Tram-pota / O. Sensen / J. Timmermann (Hgg.), *Kant's „Tugendlehre“*. A Comprehensive Commentary, Berlin / Boston 2013, 384.

<sup>7</sup> Worauf bezieht sich Kant, wenn er von einer „Schrift wie diese“ spricht? Zu vermuten ist, dass hier die Methodenlehre, nicht die ganze KpV als „Vorübung“ bezeichnet wird (anders allerdings L. W. Beck, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: ein Kommentar*, Stuttgart <sup>3</sup>1995, 221).

## TL (477–485)

### *Die ethische Didaktik*

- § 49 Vorbemerkung zum Erwerb der Tugend und zur Einteilung in Didaktik und Asketik (-479, 26)
- § 50 Erklärung der erotematischen (abfragenden) Methode (-478, 26)
- § 51 Abgrenzung des moralischen zum Religionskatechismus (-479, 4)  
Erläuterung der katechetischen Lehrart (-479, 18)
- § 52 Ablehnung guter oder warnender Beispiele (Exempel) als Erziehungsmittel (-480, 13)  
Anmerkung: Bruchstück eines moralischen Katechismus  
Beispieldialog zwischen Lehrer und Schüler (-482, 29); Hinweise für den Lehrer:  
Hinweis 1: Auf die Würde der Tugend achten (-483, 8)  
Hinweis 2: Das Bewusstsein der inneren Freiheit als Ziel der Katechese (-483, 31)  
Hinweis 3: Der Wert der Kasuistik als Ergänzung der Katechese (-484, 8)  
Hinweis 4: Warnung vor der Vermischung von moralischem und Religionskatechismus (-484, 16).

### *Die ethische Asketik*

- § 53 Ziel aller Übung in der Tugend: Das wackere und fröhliche Gemüt (-484, 29)  
Komplementarität von ‚stoischer‘ und ‚epikureischer‘ Einstellung (-485, 10)  
Zurückweisung der „Mönchsasketik“ und die Grenzen „ethischer Gymnastik“ (-485, 31).

## **1. Die Gründung eines Charakters: Handeln nach moralischen Maximen oder nach Maximen überhaupt?**

Beide Methodenlehren haben zum Ziel, ein nicht nur äußerlich moralkonformes (legales) Handeln, sondern eines aus innerer Motivation, aus moralischer Gesinnung heraus zu bewirken. Worin diese besteht, beantwortet die Methodenlehre der KpV ausführlicher als die der TL. Zu Beginn wird ein zentrales Ergebnis aus der Analytik der Elementarlehre wiederholt: Moralität besteht darin, die Vorstellung des Gesetzes und seine (objektiv notwendige) Befolgung als Pflicht auch als Triebfedern der Handlung vorzustellen (vgl. KpV 151, 13–19). In moderner Terminologie heißt das: Wenn die Vorstellung der Verallgemeinerbarkeit einer Maxime als Motivationsfaktor (Triebfeder) genügt, um die ihr entsprechende Handlung auszuführen, handelt der Mensch moralisch. Wie die Eigenschaft der Verallgemeinerbarkeit allein aber zur Entscheidung führen soll, etwas zu tun oder zu unterlassen, ist zunächst unverständlich. Erfolgversprechender scheint die Vorstellung des eigenen Vorteils oder Schadens zu sein, die in der Erziehung, welche Kinder (ein noch „ungebildetes“ Gemüt, KpV 152, 19) wie auch Erwachsene (z. B. im Falle eines „verwilderten“ Gemüts, KpV 152, 20) betreffen kann, durchaus eine Rolle spielen darf. Sie stellt aber nur den allerersten Schritt dar, eine bloß äußere Lenkung durch ein „Gängelband“ (KpV

152, 23). Erziehung zielt auf die Gründung eines Charakters.<sup>8</sup> Diese Charaktergründung, die eng mit der Frage der Maximenbildung zusammenhängt, werde ich im Folgenden ausführlicher betrachten und sie in den Kontext der ethischen Schriften einordnen. Einen Charakter hat ein Mensch dann, wenn er nicht notwendig der sinnlichen Motivation bedarf, sondern sich unabhängig davon für die Annahme oder Ablehnung von Maximen entscheidet. Gegründet wird der Charakter durch die bewegende Kraft der reinen Tugend (vgl. KpV 152, 35 und KpV 151, 21) beziehungsweise das moralische Interesse, für das jeder Mensch empfänglich ist. Beim Charakter in diesem Sinne geht es also nicht um „diesen oder jenen Charakter“ (das wäre laut Anthr. 292, 5 f. die Sinnesart), auch nicht um ‚schlechten‘ oder ‚guten‘ Charakter, sondern um die Konsequenz, mit der ein Mensch moralisch gute, vernünftige Maximen verfolgt. Diese Lesart ist jedoch nicht unumstritten.

In der neueren Literatur findet sich das sogenannte „Learning Maxims Problem“, das R. Gressis mit Blick auf Anthr. 291 f. schildert.<sup>9</sup> Dass ein Mensch Charakter hat und nach festen Grundsätzen handelt, so Kant in diesem Abschnitt der *Anthropologie*, ist selten. Auch in der *Pädagogik* ist zu lesen, dass Kinder nicht nach bestimmten Triebfedern, sondern nach Maximen handeln sollen, nicht gewohnheitsmäßig, sondern aus Einsicht (vgl. Päd. 480 f.). Kant wendet sich an dieser Stelle gegen eine Erziehung der Disziplin, die allein auf Lohn und Strafe beruht, Kinder aber letztlich nur ‚trainiert‘ und unmündig macht: Andere denken für sie (vgl. Päd. 475, 22). Die Gründung eines Charakters als „Fertigkeit, nach Maximen zu handeln“ (Päd. 481, 8–10) sei dagegen das erste Anliegen moralischer Erziehung. Liest man die *Anthropologie* von der *Pädagogik* her, wie Gressis es tut,<sup>10</sup> so lässt sich für die Frage der Charakterbildung folgern, dass es zunächst darum geht, *überhaupt* zu lernen, nach Maximen zu handeln, bevor sich die Frage ihrer Verallgemeinerung stellt.

Diese Folgerung passt gut zu einer beliebten Interpretation des Maximenbegriffs, die vor allem von O. Höffe und R. Bittner vertreten wird. Sie nehmen an, dass Maximen eine Art von Lebensregeln seien. Diese können als Grundsätze verstanden werden, die sich auf der Ebene mittlerer Abstraktion befinden.<sup>11</sup> Wenn man Maximen mit Höffe als „normative

<sup>8</sup> Vgl. KpV 152, 26 f. Im vorangegangenen Teil der KpV spielt die Gründung des Charakters übrigens noch kaum eine Rolle (erwähnt wird er in KpV 99, 9 f.), kündigt sich aber evtl. in der Rede von der „Gründung“ der Maxime des reinen Willens (KpV 74, 7 f.) schon an.

<sup>9</sup> Vgl. R. Gressis, Recent Work on Kantian Maxims I, in: *Philosophy Compass* 5/3 (2010), 216–227; und Recent Work on Kantian Maxims II, in: Ebd. 228–239; hier: 222; 233 f.

<sup>10</sup> Vgl. Gressis, 217 f.

<sup>11</sup> Vgl. A. Trampota, Autonome Vernunft mit moralischer Sehkraft. Die Komplementarität von Allgemeinem und Besonderem bei Immanuel Kant, in: F.-J. Bormann / C. Schröder (Hgg.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin / New York 2004, 203–219, hier: 207–213.

Leitprinzip[ien]<sup>12</sup> begreift oder als „Art und Weise, sein Leben als ganzes zu führen“<sup>13</sup>, kann es von ihnen nicht sonderlich viele geben. Auch werden sie nicht einfach besessen, sondern erst im Laufe des Lebens erworben. Eine Problematik zeigt sich nun in der Anschlussfrage, was der kategorische Imperativ noch aussagt, wenn er nur für recht allgemeine Regeln gilt. Eine gute Maxime glücke einem verallgemeinerbaren, guten Vorsatz, der sich auf unterer Ebene in ganz unterschiedlichen konkreten Taten äußern kann – so er überhaupt zur Anwendung kommt. Das aber muss man laut *Anthropologie* und *Pädagogik* eben erst lernen.

Führt man alle Äußerungen Kants über Maximen zu einer systematischen Position zusammen, so lässt sich die geschilderte Interpretation aber nicht halten. Ein dazu alternatives Verständnis, das ich im Anschluss an R. Bubner, H. Köhl und anderen vertrete,<sup>14</sup> lässt sich am besten anhand der Bildung von Maximen verdeutlichen. Jede zurechenbare, vernünftige Handlung wird durch einen Willensentschluss initiiert. Der sprachliche Ausdruck dieses Entschlusses, der auch relevante Situationsbedingungen enthält, ist die einer Handlung zugrundeliegende Maxime. Weil die darin enthaltenen Begriffe *qua* Begriff allgemein sein müssen, gilt eine Maxime immer auch für gleichartige Situationen.<sup>15</sup> Sie muss nicht notwendig bewusst im Vorhinein ausformuliert werden – dann wäre, wie auch Gressis feststellt,<sup>16</sup> der Bereich zurechenbarer Handlungen klein. Aber von jedem Handelnden kann erwartet werden, diese Formulierung, zum Beispiel in rechtfertigender Absicht, im Nachhinein vorzulegen. Die vorwurfsvolle Frage „Was hast du dir nur dabei gedacht?“ mit: „Gar nichts!“ zu beantworten, ist genau genommen immer falsch. Natürlich hat man sich *irgend-etwas* bei seinem Handeln gedacht, war motiviert, einen Entschluss zu fassen und erwartete bestimmte Folgen – nur vielleicht nicht diejenigen, die einem der Fragende nun vorwirft. Der Mensch hat kaum eine Alternative

<sup>12</sup> O. Höffe, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen, in: ZPhF 31 (1977), 354–384, hier: 361.

<sup>13</sup> Ebd. 360.

<sup>14</sup> Eine vermittelnde Position in der Debatte um die Allgemeinheit von Maximen nimmt J. Timmermann ein (seine Interpretation wird auch von R. Gressis favorisiert, vgl. Gressis, 230), der von einem äquivoken Gebrauch des Maximenbegriffs ausgeht; die Maxime kann sowohl als Handlungsregel wie auch als Lebensregel verstanden werden (vgl. J. Timmermann, Kant's Puzzling Ethics of Maxims, in: The Harvard Review of Philosophy 8 [2000], 39–52). Diese Strategie erscheint aber wie eine Art letzte Zuflucht, wenn es unmöglich ist, einen univoken Wortgebrauch zu erkennen. Warum sollte Kant einen äquivoken Gebrauch, zumal innerhalb eines einzigen Werks wie KpV oder GMS, nicht klarer kennzeichnen? Ein beabsichtigter äquivoker Gebrauch lässt sich m. E. allenfalls in Bezug auf die „oberste Maxime“ in Kants Religionsschrift feststellen (Rel. 31, 23–26; vgl. M. Schwartz, Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie, Berlin / Münster 2006, 131–144).

<sup>15</sup> Eigennamen, Uhrzeiten usw. sind als Elemente ausgeschlossen, weil sie nicht als Rechtfertigung dienen können. Eine Maxime der Art „Weil ich Maria Schwartz bin, will ich ...“ wäre entweder irrational oder in ihr fehlt, ebenso wie in der Maxime „Da es 15:40 Uhr ist, will ich ...“ der relevante, tiefere Grund für die Handlung.

<sup>16</sup> Vgl. Gressis, 230.

zum Handeln nach Maximen, wenn diese als vollständige Beschreibungen intendierter Handlungen zu begreifen sind.<sup>17</sup> Nicht nur die ethischen Hauptschriften Kants, auch die Religionsschrift sprechen für diese Interpretation. Eine Gegenüberstellung des Handelns nach Triebfedern einerseits und des Handelns nach Maximen andererseits scheint nicht sinnvoll, wenn es dort heißt:

... die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat ... (Rel. 23, 3–24, 3).

Der Mensch muss demnach nicht „lernen“, nach Maximen zu handeln – es sei denn in dem Sinne, wie er auch Sprach- und Vernunftgebrauch lernt. Kleine Kinder ausgenommen, die von ihrer sprachlichen Entwicklung her noch nicht über Handlungsbeschreibungen verfügen, handelt jeder, der überhaupt aus eigener Entscheidung, und damit im eigentlichen Sinne „handelt“, nach Maximen.

Ein solches Verständnis des Maximenbegriffs hat etliche Vorteile. Die Skepsis gegenüber der Anwendbarkeit des kategorischen Imperativs und der seit Hegel erhobene Vorwurf der Inhaltsleere wird zwar nicht beseitigt, aber in einem wesentlichen Punkt entkräftet. Es folgt sehr viel daraus, wenn ich bei jeder Handlungsbeschreibung frage, ob sie einer kritischen Rechtfertigung, die auf dem Grundsatz der Verallgemeinerbarkeit basiert, standhalten würde. Zu prüfen ist dabei jeweils die *vollständige* Handlungsbeschreibung mit den für *relevant* gehaltenen Umständen<sup>18</sup>, die vom Handelnden *selbst* gegeben wird. Im Sinne dieser Interpretation gibt es, was Kant bisweilen vorgeworfen wird, auch keinen ‚außermoralischen‘ Bereich der Beliebigkeit, der von der moralischen Bewertung ausgenommen wäre.<sup>19</sup> Es gibt einen Bereich des moralisch Erlaubten, der aber erst durch das oberste Prinzip der Moral festgelegt wird, weil alle Willensentschlüsse zumindest den ‚Test‘ des kategorischen Imperativs bestehen müssen. Jede Handlung wird geprüft, und jede hat das Potenzial, unter bestimmten Bedingungen – die in der Maxime sprachlich formuliert werden – nicht mehr verallgemeinerbar, d. h. unmoralisch zu sein. Lediglich bloßes Verhalten ist davon ausgenommen; so spielen unkontrollierbare Körperbewegungen oder innere Zwänge in der moralischen Bewertung keine Rolle – es sei denn, sie sind Konsequenz einer vorangegangenen willentlichen Entscheidung.

<sup>17</sup> Vgl. *Schwartz*, besonders 37–39.

<sup>18</sup> Solche Umstände spielen auch in Kants eigenen Beispielen für Maximen eine große Rolle (vgl. *Schwartz*, 77–97). Voraussetzung der Prüfung ist, dass der Handelnde seine Motive und Kenntnis der Umstände wahrheitsgemäß angibt, was die Schwierigkeit eines jeden Gerichtsprozesses ausmacht.

<sup>19</sup> Bei Höffe: „sittlich irrelevante“ (*Höffe*, 356) Regeln beziehungsweise Tätigkeiten.

Die Bemerkungen zum Charakter als Denkungsart, in denen von der Seltenheit des Charakters und des Handelns nach festen Grundsätzen (vgl. Anthr. 291, 24–292, 2; 292, 11 f.) die Rede ist, lesen sich anders, wenn man sie nicht von der *Pädagogik*, sondern von KpV und TL her deutet. Kant weist auf den Wert von Handlungen nach *festen* Grundsätzen hin, an die man sich selbst gebunden hat (vgl. Anthr. 292, 6–18). Die hier thematisierte, noch nicht moralische ‚Zwischenstufe‘ könnte, statt im Handeln nach Maximen überhaupt, auch darin bestehen, seine Maximen nicht ständig zu wechseln. Wer einmal einen Umstand als Grund für eine Handlung angibt, diesen in gleichartiger Situation – d. h. ohne Angabe zusätzlicher Umstände – aber nicht gelten lässt, handelt nach widersprüchlichen Maximen. Diese Zwischenstufe, nicht willkürlich und letztlich irrational zu handeln, sondern mit einer gewissen Konsequenz, kann laut Anthr. 293, 14–23 auch von einem Tyrannen mit bösem Charakter (im Beispiel der römische Diktator Sulla) erreicht werden. Wie fest aber sind dessen Grundsätze wirklich? Anders gefragt: Können *fest*e Grundsätze überhaupt unmoralisch oder auch nur „bisweilen falsch und fehlerhaft“ sein, wie Kant beiläufig schreibt (Anthr. 192, 10)? Man betrachte den Fall des Suchtkranken, dessen Verhalten, z. B. regelmäßige Beschaffungskriminalität, nur konstant erscheint, obwohl er innerlich zerrissen ist. Nur ein Teil von ihm ‚will‘ seine Taten, z. B. einen Raub, was seine Maximen bereits weniger fest macht. Gleiches nimmt Kant im Grunde für alle Fälle an, wenn er wenig später schreibt: „[D]er Mensch aber billigt das Böse in sich nie“ (Anthr. 293, 30) und letztlich feststellt, dass es keine Bosheit aus Grundsätzen gibt. Da die Festigkeit guter Maximen die Tugend eines Menschen ausmacht, bewegen wir uns bei der Frage nach der Gründung eines Charakters also eigentlich bereits im Bereich der Tugend. Nur moralische Maximen, die vernünftig, nach Kriterien der Verallgemeinerbarkeit, gebildet wurden, werden in gleichartigen Situationen, trotz vielleicht vollkommen anderer Gefühlslage, auch erneut gebildet beziehungsweise gewählt. In Kants Bemerkungen zum Charakter in der *Anthropologie* wird dies nicht zweifelsfrei deutlich. In KpV 152, 26 f. allerdings schreibt er von der *Unveränderlichkeit* von Maximen und dem reinen moralischen Beweggrund, der der *einzig*e ist, der einen Charakter gründet.

Wie geschieht nun die Gründung eines solchen (moralischen) Charakters? Es handelt sich jedenfalls nicht um einen allmählichen Prozess, sondern um einen plötzlichen, inneren Wandel nach Art einer Wiedergeburt (vgl. Anthr. 294, 22–27, und auch Rel. 48, 17–21). Jemand entscheidet sich, seine Maximen sämtlich am kategorischen Imperativ auszurichten, was heißt, notfalls allein aus dem Grund zu handeln, dass die Maxime einer Handlung verallgemeinerungsfähig ist, alternative Maximen es jedoch nicht sind.<sup>20</sup> Die Empfänglichkeit für diesen Grund müsste freilich erst bewiesen

<sup>20</sup> Eine Entscheidung, der wiederum eine Maxime, und zwar die bereits erwähnte „oberste“ Maxime, entspricht.

werden. Laut der Methodenlehre der KpV ist der Beweis unproblematisch, durch „Beobachtungen, die ein jeder anstellen kann“ (KpV 153, 1), zu erbringen.

## 2. Die Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft (KpV 151–161)

### 2.1 *Eine gänzlich neue Methode?*

Die Empfänglichkeit für das moralische Interesse ist demnach empirisch feststellbar. Allerdings wurde nie bewiesen, dass dieses Gefühl (gemeint ist wohl das Gefühl der Achtung) Menschen auch tatsächlich besser machen kann. Nun soll die Methode vorgestellt werden, die zeigt, wie Menschen durch den kategorischen Imperativ motiviert werden können, d. h. in Kants Terminologie, wie „die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch“ wird (KpV 151, 11 f.). Er stellt fest, dass diese Methode

a) nur eine einzige ist

und

b) noch niemals in Gang gebracht wurde (!).

An der bisher ausstehenden Anwendung dieser Methode, die auf dem Gefühl der Achtung aufbaut, scheint es auch zu liegen, dass es bisher keinen Beweis ihres Erfolges gibt.<sup>21</sup>

Vor der eigentlichen Darstellung<sup>22</sup> der Methode liefert Kant den schon angekündigten Beweis der Empfänglichkeit für das Sittengesetz als moralische Triebfeder. Interessanterweise setzt er dabei nicht introspektiv an, etwa beim eigenen Gewissen. Der ‚Beweis‘ wird stattdessen am Beispiel von Alltagsdiskussionen (dem „Räsonniren“, KpV 153, 17) über das Handeln *anderer* Menschen geführt, welches auch vom philosophisch Ungeübten scharfsinnig und genau bewertet wird. Der vom letzteren angelegte Maßstab ist derselbe wie der im vorangegangenen Teil der KpV bereits philosophisch entwickelte: Die Reinheit und Lauterkeit der Absicht wird überprüft. Eine Handlung wird nur dann für moralisch gehalten, wenn als ihr eigentlicher Beweggrund keine eigennützigen Interessen zu vermuten sind.

Und genau hier setzt die Methode an: In der Erziehung wäre es hilfreich, auf diesen „Hang[.] der Vernunft“ (KpV 154, 17 f.) zurückzugreifen und die Urteilskraft von Kindern anhand des Vergleichs und der moralischen Beurteilung von Lebensläufen zu schulen. Das aber hat bisher kein Erzieher getan beziehungsweise – wie sich herausstellen wird –, zumindest nicht in der richtigen Weise. Im gesamten übrigen Teil der Methodenlehre der KpV geht es vor allem auch um die Abgrenzung zur bisher praktizierten Art und Weise der moralischen Bildung.

<sup>21</sup> Ähnlich antwortet Kant auf Sulzers Anfrage, warum den Lehrern der Tugend so wenig Erfolg beschieden sei: Sie seien mit der falschen Methode vorgegangen (vgl. GMS 411, 24–38).

<sup>22</sup> Bezeichnenderweise spricht er vom „Entwerfen“ dieser Methode (vgl. KpV 153, 11 f.). Sie war, so unterstreicht Kant damit noch einmal, vor ihm noch nicht vorhanden.

Das Spiel der Urteilskraft, d. h. die Praxis des moralischen Urteilens, kann zwar nicht die Sittlichkeit selbst bewirken, aber doch bei Kindern eine Grundlage für sie bilden. Es entsteht die Gewohnheit, moralische Handlungen hochzuschätzen und unmoralische zu verabscheuen (vgl. KpV 154, 34–155, 1). Der Fehler herkömmlicher Erziehung liegt laut Kant in der Darstellung von Beispielen „überverdientlicher“ oder edler Handlungen, wie sie etwa Helden in zeitgenössischen Romanen vollbringen.<sup>23</sup> Die durch allzu heroische Beispiele bewirkte Seelenerhebung geht aber schnell vorüber. Sie führt, so warnt Kant, nicht zur festen Entscheidung, zur „Herzensunterwerfung unter Pflicht“ (KpV 155, 31), welche von Dauer ist und, so kann man ergänzen, der Gründung eines Charakters im obigen Sinne entspricht. Die Biographien, an denen geübt wird, sollten daher besser diejenigen real existierender, noch lebender oder historischer Personen sein (vgl. KpV 154, 21).

Dass die Frage, worin moralisches Handeln besteht, durch die gemeine Menschenvernunft schon längst entschieden ist (und nur durch Philosophen mitunter angezweifelt wird<sup>24</sup>), wird nun an einem solch „realen“ Beispiel erläutert. Man solle von einem Mann berichten, im Beispiel dem standhaften Fürsprecher der Anna Boleyn, der nicht nur den Gewinn verachtet, sondern den auch der Verlust von Freunden, Besitz, Freiheit und zuletzt die Bedrohung seines Lebens nicht dazu bewegen kann, gegen eine Unschuldige auszusagen. Schon bei einem zehnjährigen Jungen kann diese Erzählung, so Kant, nur Bewunderung und Verehrung bis hin zum „lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann sein zu können“ (KpV 156, 17 f.) bewirken. Inwiefern es sich bei diesem Beispiel wirklich um eine „trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht“ (KpV 157, 11) handelt, die sich von der Heroik zeitgenössischer Literatur unterscheidet, ließe sich nun diskutieren. Sowohl die Schilderung des Fürsprechers der Anna Boleyn als auch das später angeführte Beispiel Juvenals scheinen kaum einer realen Biographie entnommen worden zu sein. Dennoch wird Kants Anliegen deutlich, alle denkbaren anderen Motivationsfaktoren auszublenden und die Sittlichkeit „rein“ darzustellen. Denn nur dann kann sie auf die Seele wirken. Das Bild der Heiligkeit und Tugend zeige sich im Leiden am herrlichsten (vgl. KpV 156, 31). Von der klassischen Heiligenlegende, die einem an dieser Stelle einfallen mag, ist er jedoch weit entfernt. Moralisches, selbstloses Handeln soll nicht als Verdienst, sondern als Notwendigkeit betrachtet werden, die

<sup>23</sup> Ist diese Methode eine andere als die in der Antwort auf Sulzer in GMS 411, 24–38 zurückgewiesene? Kritisiert wird auf den ersten Blick nicht der Einbezug von Vorteilen, sondern ganz im Gegenteil die Darstellung phantastischer Tugend, die ohnehin nicht erreichbar ist, da sie „die menschlichen Kräfte übersteigt“ (TL 433, 35). Da alles Verdienstliche jedoch auch „Belohnung“, zumindest in Form einer „moralischen Lust“, nach sich zieht (vgl. TL 391, 12), wird es zu Recht in KpV 159, 5–7, in die Nähe des Vorteilhaften gerückt. Zur Aversion Kants gegen Romane vgl. insbesondere Päd. 473, 19–27.

<sup>24</sup> Vgl. zur Verwirrung der der gemeinen Menschenvernunft eigentlich „klaren“ Angelegenheit durch die Philosophen auch den ähnlichen Seitenhieb auf diese in GMS 404, 23–28.

dem Bewusstsein der Pflicht entspringt.<sup>25</sup> Man wird immer auch Schuld bei Menschen finden, so Kant in einer Fußnote (KpV, 155, 33–38), wobei schon eine glückliche gesellschaftliche Position oder eine günstige Veranlagung als „Schuld“ gelten kann. Denn durch die Ungleichheit der Menschen und die „bürgerliche Verfassung“ werden Vorteile auf Kosten anderer erworben. Schon deshalb, so wohl die naheliegende Schlussfolgerung an dieser Stelle, ist selbstloses Handeln als Ausgleich geboten.

Die bisher von Pädagogen praktizierte Methode krankt nicht nur daran, fiktive heroische Charaktere darzustellen; sie ist auch darauf angelegt, durch die Darstellung edler Handlungen Gefühle auszulösen. Enthusiastische Gefühle taugen jedoch durch ihre Flüchtigkeit nicht nur nicht zur Triebfeder, sondern können darüber hinaus sogar dem Ziel der Methode entgegenwirken.<sup>26</sup> Interessant ist an dieser Stelle die Begründung Kants: Gefühle bewirken entweder gleich etwas oder gar nichts – sie reizen das Herz, stärken es aber nicht. Weiter schreibt er:

Grundsätze müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandlungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Werth ... verschaffen können ... (KpV 157, 28–31).

Da sich in den wenigsten Fällen unmittelbar nach dem Lesen eines Heldenromans die Gelegenheit zu heroischem Handeln bietet, verpufft eine gefühlsmäßige „Anwandlung“ leicht im Nichts. Wie aber können Begriffe ihre Wirkung entfalten? Dies funktioniert nur, wenn die Bewunderung der Sittlichkeit nicht in Bezug auf die Menschheit ganz allgemein geschieht, sondern in Relation zum Individuum. Objektive Gesetze, d. h. solche Handlungsbeschreibungen, die verallgemeinerbar sind, gehen einen persönlich an. Die *Zuversicht zu sich selbst* ermöglicht dann auch das Bewusstsein der eigenen moralischen Gesinnung.<sup>27</sup> Der Prozess der Aneignung objektiver Gesetze muss vom Subjekt aktiv vollzogen werden und verändert es dadurch grundsätzlich. Der Mensch verlässt sein gewohntes Element, verleugnet sich damit in gewissem Maße selbst und gibt sich, indem er sich mit dem moralischen Gesetz – im eigentlichen Sinne gibt es nur ein einziges, eben die Forderung der Verallgemeinerbarkeit – identifiziert, „in ein höheres“ (KpV 158, 4).<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Auch in der Religionsschrift warnt Kant ausdrücklich vor der Bewunderung heroischer Taten: „Denn so tugendhaft Jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes thun kann, bloß Pflicht; seine Pflicht aber thun, ist nichts mehr, als das thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient“ (Rel. 48, 36–49, 3).

<sup>26</sup> Sie sind „zweckwidrig“ (KpV 157, 15). Eventuell rechnet Kant hier damit, dass die Überforderung der Kinder – die noch „weit zurück“ im Befolgen und der Beurteilung einfacher Pflichten sind (vgl. KpV 157, 17) – Resignation bewirkt.

<sup>27</sup> Vgl. KpV 157, 32. Vgl. außerdem zur Rolle des Vertrauens/der Hoffnung Rel. 68, 15 f.: „... allein ohne alles Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein.“

<sup>28</sup> Sommerfeld-Lethen schreibt, dass dem Menschen allenfalls eine „lose“ Koppelung an die Moral möglich, ein durchgängig moralisch motiviertes Leben dagegen unmöglich sei. Kant

## 2.2 Hilfreiche und weniger hilfreiche Beispiele

Beide Methoden, die herkömmliche, verdienstliche<sup>29</sup> und die Methode Kants (eine Handlung wird bloß als Pflicht dargestellt), arbeiten mit Fallbeispielen. Zwei klassische, schon von Cicero gebrauchte Beispiele<sup>30</sup>, sind laut Kant ungeeignet: Im ersten opfert sich ein Schiffbrüchiger, um anderen Schiffbrüchigen das Leben zu retten, im zweiten stirbt ein Mensch um seines Vaterlandes willen. Warum ist die Schilderung dieser Fälle wenig hilfreich? Diese taugen nicht zur reinen Darstellung der Pflicht, da bei ihnen nicht einmal geklärt ist, ob es überhaupt (vollkommene) Pflicht ist, so zu handeln; auch verletzt ein Mensch mit der Preisgabe des eigenen Lebens in jedem Fall eine Pflicht gegen sich selbst. Es sollte sich in den verwendeten Beispielen besser um eindeutige, unerlässliche Pflicht handeln (KpV 158, 22)<sup>31</sup>, wie in dem vom römischen Dichter Juvenal angeführten: Der Befehl, gegen jemanden lügenhaft auszusagen, darf selbst „vor dem herbeigeschleppten Stier“ nicht befolgt werden. Dieses Beispiel wird von Kant häufiger verwendet<sup>32</sup>, was nicht verwundert, denn es eignet sich, wie schon das Beispiel des Fürsprechers der Anna Boleyn sowohl zur Darstellung einer ganz „reinen“ Triebfeder als auch der Verwerflichkeit des Meineids – ein Thema, das ihm besonders wichtig ist. Das Grundanliegen besteht darin, durch reale Beispiele bewusst zu machen, dass die moralische Triebfeder nicht nur ohne weitere Motive, sondern sogar trotz erheblicher konträrer Anreize stark genug ist, Menschen dazu zu bewegen, der Pflicht alles nachzusetzen (vgl. KpV 159, 8).

## 2.3 Die zwei Übungen der kasuistischen Methode Kants

Die kasuistische Methode Kants umfasst zwei verschiedene Arten von Übungen:

1) Die erste Übung entspricht dem anfangs erwähnten Beweis der Empfänglichkeit für die moralische Motivation. Sowohl eigene Handlungen als auch die Handlungen anderer werden auf ihre Gesetzmäßigkeit hin beur-

---

scheint es aber, was sich hier und später besonders in der Religionsschrift zeigt, durchaus darum zu gehen, sein Leben der Moral zu unterstellen. (Vgl. C. Sommerfeld-Lethen, *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik*, Freiburg i. Br. / München 2005, 122 f.)

<sup>29</sup> „Verdienstlich“ ist nach TL 391, 6, alles, was „über das Pflichtgesetz der Handlungen hinaus geht“, d. h. sogar das „Handeln aus Pflicht“ selbst. Letzteres kann hier aber nicht gemeint sein, da genau dies durch die kantische Methode erreicht werden soll.

<sup>30</sup> Vgl. Cicero, *De off.* III, 90, zum Schiffbruchbeispiel und *De fin.* III, 64: Das Vaterland muss uns teurer sein als wir selbst. Zum Dilemma der beiden Schiffbrüchigen vgl. auch RL 235 f., wo Kant die Rettung des eigenen Lebens auf Kosten anderer zumindest als „unrecht“ (RL 236, 7) betrachtet.

<sup>31</sup> Nur bei diesen, so lässt sich ergänzen, ist auch das Vermögen, sie erfüllen zu können, bei jedem Menschen vorauszusetzen, wodurch der Gefahr von Überforderung und Resignation begegnet werden kann.

<sup>32</sup> Vgl. Beck, 298, Fußnote 86.

teilt; verschiedene Pflichten werden ihnen zugeordnet, wobei auch mehrere pro Handlung möglich sind. Nach Feststellung der sittlichen Richtigkeit (Legalität) einer Handlung wird nach ihrer Moralität gefragt: der Motivation oder Gesinnung des Handelnden. Durch diese Beschäftigung der Urteilskraft soll das Sittliche lieb gewonnen und ein Interesse an sittlich guten Handlungen hervorgebracht werden. Wie ein Naturforscher, der Insekten studiert – im Beispiel Leibniz –, entdeckt man selbst an anfangs abstoßenden Forschungsobjekten eine ‚Zweckmäßigkeit der Organisation‘ und freut sich daran. In übertragener Hinsicht freut sich also derjenige, der eigenes und fremdes Handeln unter moralischen Gesichtspunkten beurteilt, an der Fähigkeit der Vernunft, sich selbst zu bestimmen.

Dass diese Übung noch nicht ausreicht, liegt daran, dass zunächst nur ein Interesse an der Beschäftigung des Beurteilens geweckt wird. Die Form der Schönheit, die die Tugend begleitet, bewirkt eine Harmonie der Vorstellungskräfte. Besonders die Beurteilung der Sittlichkeit anderer, so klingt hier an, kann durchaus Freude machen, ohne dass daraus sogleich Konsequenzen für die eigene Lebensführung gezogen werden.<sup>33</sup>

2) Die zweite Übung besteht daher in der schon erwähnten, lebendigen Darstellung der moralischen Gesinnung mit Hilfe biographischer Beispiele. Erst eine Darstellung innerer Freiheit kann auch das Bewusstsein dieser Freiheit beim Betrachtenden selbst erwecken. Das Bewusstsein der Unabhängigkeit von „Neigungen und Glücksumständen“ erweckt die Achtung für uns selbst (KpV 161, 13–19)<sup>34</sup>, auf der sich die gute sittliche Gesinnung gründen kann<sup>35</sup>. Anders als momentaner Enthusiasmus führt diese Achtung zur Gründung des Charakters. Darin besteht das eigentliche Ziel der Methode, das durch die zweite Übung erreicht wird, wogegen die erste Übung der Urteilskraft in der Unterscheidung unmoralischer von moralischen Handlungen nur die Grundlage dafür bildet.

Soweit zur Methodenlehre der KpV. Enthält die Methodenlehre im letzten Teil der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* nun wesentlich Neues oder gar anderes als die der KpV?

<sup>33</sup> Ein ähnlicher Hinweis findet sich in GMS 407, 29 f.: Der lebhafte Wunsch für das Gute ist nicht sofort mit der Realität des Guten gleichzusetzen.

<sup>34</sup> Problematisch mag erscheinen, dass die Wirklichkeit des Gefühls (der Achtung? Vgl. KpV 153, 3) ja vorher als Grundlage der Methode bereits vorausgesetzt wurde. Dieses Paradox löst sich, wenn zwischen der Potenzialität und der aktiven, praktisch wirksamen Achtung unterschieden wird. Vgl. ebenso die zwei ‚Modi‘ der Tugend als Vermögen, und Vermögen „als Stärke“ in TL 397, 12–16.

<sup>35</sup> Die wiederholte Betonung des Gefühls der Achtung und der Empfänglichkeit für diese passt schlecht zur These Sommerfeld-Lethens, dass Kant ohne personinterne Motive auskomme (vgl. *Sommerfeld-Lethen*, 35). Was bedeutet es ferner, dass „Motivation ... nicht einen inneren Zustand einer Person ausdrückt, sondern eine Habitualisierung moralischer Maximen“? (Ebd. 124; Hervorhebung von M. Sch.)

### 3. Die ethische Methodenlehre (TL 477–485)

Da Tugend nichts anderes ist als die „Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“ (TL 394, 15–17), scheint sich Kant in diesem Abschnitt dem gleichen Thema zu widmen wie bereits in der Methodenlehre der KpV. Die Gesetze der reinen praktischen Vernunft sollen Einfluss auf die Maximen erhalten, wodurch letztere fester werden und trotz entgegenstehender sinnlicher Anreize zur Anwendung kommen. Auch hier geht es um die Gründung eines Charakters, um eine Ausrichtung der gesamten Motivationsstruktur an der Vernunft und ihrem obersten Moralprinzip.

Die Methodenlehre der TL ist in formaler Hinsicht, durch die Paraphrasenzählung einerseits und ihre zwei Teile andererseits, stärker durchstrukturiert als die der KpV. Sie teilt sich in die ethische Didaktik, die theoretische Lehre der Tugend, zu der auch die Entwicklung eines moralischen Katechismus gehört, und in die eigentliche Übung, die ethische Asketik (von griech. *askein*: üben).

#### 3.1 Die Didaktik – moralische Katechese und Kritik der Kasuistik

Schnell wird deutlich, dass in der *Didaktik* nicht nur Ergebnisse der KpV wiederholt werden. Ging es dort allein um die Inhalte des ‚Unterrichts‘, so geht es hier zunächst um die Art der Vermittlung. Der Schüler hört weder nur zu noch handelt es sich um ein wechselseitiges Fragen analog der sokratischen Maieutik. Kant plädiert stattdessen für eine „katechetische“ Methode, in der vorrangig der Lehrer fragt, der Schüler nur antwortet. Inwiefern diese wirklich im Gegensatz zur sokratisch-dialogischen Methode steht, wird nicht vollkommen deutlich.<sup>36</sup> Der Vernunft statt dem Gedächtnis etwas abzufragen, wird in TL 478, 8–11 als Hauptkennzeichen der dialogischen Methode benannt. Die katechetische Methode besteht dagegen darin, Begriffe aus dem Gedächtnis abzufragen, und zwar deshalb, „weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen soll“ (TL 479, 11). Bei Kants Katechese wird jedoch auch alles „aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt“ (TL 483, 11 f., vgl. auch TL 480, 16) und dann erst im Gedächtnis bewahrt.

Ein Beispiel der moralischen Katechese, die in jedem Fall getrennt und *vor* der religiösen Katechese gelehrt werden sollte, findet sich in dem mit „Anmerkung. Bruchstück eines moralischen Katechism.“ überschriebenen Abschnitt. Nach der Schilderung eines fiktiven Dialogs zwischen Lehrer und Schüler, der die Ethik Kants anhand ihrer Grundbegriffe skizziert,<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Vgl. dazu auch Beck, 220, der – in Bezug auf etwa GMS 404, 4 f., richtig, in Bezug auf die Methodenlehre der TL und die von ihm angeführte Stelle in TL 376, 28, aber irreführend – von Kant als Vertreter einer *sokratischen* Methode spricht. Vgl. außerdem Dörflinger, 390 f.

<sup>37</sup> Allerdings, das kann hier nur angemerkt werden, findet sich darin mindestens eine „unkantisch“ erscheinende Stelle in Bezug auf Kants Religionsphilosophie (vgl. TL 482, 21–24). Eine

folgen einige allgemeinere Hinweise. Vor allem gilt es, dem Schüler die Schändlichkeit, nicht etwa die Schädlichkeit des Lasters für den Täter nahezubringen (vgl. TL 483, 1–3). Das Ziel der Katechese besteht in der Erweckung des „Bewußtsein[s], über sie [Übel, Drangsale, Leiden des Lebens und Tod; Hinzufügung M. Sch.] alle erhoben und Meister zu sein“ (TL 483, 22).<sup>38</sup> Diese Erkenntnis seiner selbst<sup>39</sup> als freies Wesen erhebt die Seele in positiver, dauerhafter Weise (und nicht „flüchtig und vorübergehend“, KpV 155, 30).

Der folgende § 52 liest sich wie ein kritischer Nachtrag zur kasuistischen Methode der KpV. Kant geht auf den Wert guter Beispiele ein – sei es das des Lehrers oder das anderer Schüler – und warnt vor ihrem Gebrauch, weil sie keine Tugendmaxime begründen können. Triebfeder moralischen Handelns muss das Gesetz, nicht das Verhalten anderer Menschen sein. Die bloße Angewohnheit, zu der die Nachahmung anderer führen kann, steht in Widerspruch zur inneren Freiheit.<sup>40</sup> Das Beispiel, das im moralischen Katechismus verwendet wird, thematisiert folglich nicht das Verhalten anderer, sondern führt dem Schüler die (hypothetische) Situation vor Augen, dass er selbst sich durch eine Lüge, die anderen schadet, einen Vorteil verschaffen könnte (vgl. TL 481, 28–31). Nur kurz vor dem Übergang zum knappen zweiten Teil der Methodenlehre der TL findet sich noch eine positive Bemerkung zur Rolle der Kasuistik, die den „Verstand der Jugend schärft“ (vgl. TL 484, 3). Durch sie soll, so die Wiederholung der in der KpV angeführten „Naturforscher-Analogie“ (KpV 160, 7–13), das Interesse an der Sittlichkeit geweckt werden, da der Mensch naturgemäß das liebt, womit er sich viel, bis hin zur Wissenschaft, beschäftigt hat. Diese der Fähigkeit der Ungebildeten angemessene Beschäftigung (vgl. TL 483, 37) entspricht aber nur der ersten Übung der Methodenlehre, wie sie in der KpV geschildert wurde.

### 3.2 Die Asketik – Frohsinn und Freiheit

Die ethische Asketik wird in einem einzigen Paragraphen (§ 53) abgehandelt. Auch hier scheint es sich um einen Zusatz zu Gedanken aus der KpV, wenn nicht sogar um deren Relativierung zu handeln. Es wird nicht erneut

---

ausführliche Untersuchung der acht Schritte des „Bruchstücks“ unternimmt *Dörflinger*, 393–405, der noch weitere Inkonsistenzen feststellt.

<sup>38</sup> Dieses Bewusstsein, welches „Beschluss“ (TL 483, 12) der ethischen Didaktik sein soll, hat Kant, wie in einer seiner wohl bekanntesten Passagen, dem „Beschluss“ der KpV, deutlich wird, selbst empfunden (vgl. KpV 161).

<sup>39</sup> Vgl. zum Wert der Selbsterkenntnis den Abschnitt „Von dem **ersten Gebot** aller Pflichten gegen sich selbst“ in TL 441 f. (§§ 14/15).

<sup>40</sup> Vgl. die ausführlichere Erläuterung in Abschnitt XIV (TL 407) der Einleitung zur Tugendlehre und außerdem Anthr. 147, 14–16: „Tugend ist die moralische Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll.“

auf der Reinheit der Triebfeder insistiert, sondern im Gegenteil erläutert, wie man zu einer gefühlsmäßigen Einstellung zur Pflicht gelangt. Alle Regeln zielen letztlich darauf ab, eine ‚wackere und fröhliche Gemütsstimmung‘ zu erreichen, welche die Liebe zur Pflicht ausdrückt. Etwas, was man nur wie einen Frondienst ausübt, hat keinen inneren Wert für den, der es tut.<sup>41</sup> Diese Stelle ist bemerkenswert, da in Kants ethischen Schriften häufig vom „sittlichen Wert“ (wie etwa in GMS 398, 14) oder vom „moralischen Wert“ (wie etwa in KpV 157, 30) der Handlung oder Person die Rede ist, selten dagegen<sup>42</sup> vom „inneren Wert“. Dieser scheint hier *für* die handelnde Person zu gelten und mit der Gemütsstimmung zusammenzuhängen. Wird die Bedeutung der Reinheit der Triebfeder an dieser Stelle relativiert? Pflichten sollen keineswegs *aus*, aber doch *mit* Lust erfüllt werden. Man empfindet Lust an seinen moralisch guten Handlungen, wiewohl man diese auch im kontrafaktischen Falle, dass die Lust daran fehlte, ausführen würde. Soweit wäre die Reinheit der Triebfeder gewahrt, weil sie das letzte, ausschlaggebende Motiv einer Handlung ist. Kant stellt allerdings fest, dass, wer die Pflicht nicht liebt, dann zumindest die Gelegenheit ihrer Ausübung „so viel [wie] möglich“ flieht (TL 484, 29). Wie man sich diese Flucht konkret vorzustellen hat, bleibt im Dunkeln. Vielleicht ahnt jemand bereits, dass an der nächsten Straßenecke ein Bettler sitzen könnte und gibt, um eine Entscheidung zur Wohltat gar nicht erst treffen zu müssen, das mitgeführte Kleingeld im nächstliegenden Laden aus. Von einem festen, tugendhaften Charakter könnte dann aber wohl nicht mehr die Rede sein.

Auf der Priorität der rein vernünftigen Motivation, die Handlungen erst zu moralischen macht, zu beharren, ist innerhalb des kantischen Theoriegebäudes zwar sinnvoll. Dass jemand aber tatsächlich allein aus dieser Motivation heraus, ohne jegliche weitere motivierende Faktoren handelt, scheint gar nicht erstrebenswert. Das moralische Handeln des im Gram versunkenen, eigentlich nur mit sich selbst beschäftigten Wohltäters mag zwar klar als solches erkennbar sein (aus diesem methodischen Grund wird es in GMS 389, 20–27 auch angeführt). Das Ideal aber besteht in einem fröhlichen, gefühlsmäßig an seinen guten Handlungen beteiligten und dadurch bereicherten Menschen.

Auch im nächsten Abschnitt verweist Kant auf die Komplementarität von ‚stoischer‘ und ‚epikureischer‘ Einstellung. Gemäß stoischem Ratschlag solle man lernen, Entbehrungen und Übel im Leben zu ertragen – eine „Diätetik“, die die moralische Gesundheit bewahre. Weil diese Art von Gesundheit ganz analog zur körperlichen aber selbst nicht gefühlt wird, entspricht sie einem nur ‚negativen‘ Wohlbefinden. Sie erscheint geradezu

<sup>41</sup> Vgl. auch Kants Erwiderung auf die Kritik Schillers in Rel. 23 f., die von ähnlicher Wortwahl geprägt ist.

<sup>42</sup> In Anthr. 292, 24 f., wird dem Charakters „innerer Wert“ zugesprochen, in GMS 454, 37, der Person.

unvollkommen und muss daher durch das „fröhliche Herz“ (TL 485, 5) des Epikur ergänzt werden.

Ähnlich wie in der Religionsschrift<sup>43</sup> setzt Kant dann bei den Hindernissen echten Wohlbefindens an: Selbstaufgelegte und -vollstreckte Strafen oder Bußen im Sinne einer „Mönchsasketik“ verhindern den Frohsinn und bergen sogar das Potenzial, die Anhänger der Tugend zu vertreiben. Während es zwar Pflicht ist (vgl. TL 485, 25), etwas innerlich zu bereuen in der Absicht, sich zu bessern, weisen rein äußerliche Bußübungen auf den geheimen Hass des Gesetzes und der Tugend hin.<sup>44</sup> Die „ethische Gymnastik“, worunter Kant die Bekämpfung der Naturtriebe versteht, hat Grenzen. Sie soll zur Freiheit, nicht zur Unterdrückung von Trieben führen (vgl. TL 485, 19–22). Ein Kampf ist lediglich im Konfliktfall, wenn Triebe einer moralischen Pflicht entgegenstehen, sinnvoll und notwendig. Wird dieser Kampf gewonnen, trägt die Freude über die innere Freiheit zum erwähnten wackeren und fröhlichen Gemüt bei.

#### 4. Die beiden Methodenlehren im Vergleich: Fallbeispiele oder Katechese?

Nicht nur die Didaktik, auch die Asketik setzt im Vergleich zur KpV neue Akzente. Worin genau bestehen nun die Unterschiede, und wo liegen die Gemeinsamkeiten? Das gemeinsame Anliegen der Methodenlehren ist die Gründung des (moralischen) Charakters. Der Mensch soll aus eigener Überzeugung und vor allem konstant und dauerhaft, nicht nur gelegentlich gut handeln, d. h. seine Maximen sämtlich auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin prüfen. Wiewohl moralische Erziehung auch Erwachsene betreffen kann, ist in beiden Methodenlehren ganz vorrangig an Kinder und Jugendliche gedacht.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Die Religionsschrift verfolgt unter anderem das Anliegen, bestimmte Hindernisse, z. B. die „Selbsttäuschungen in Religionssachen“ (Rel. 200, 11), wegzuräumen (vgl. auch Rel. 38, 31–33); erst dann kann der Feind des Guten – der hier nicht mit den Neigungen zu identifizieren ist – bekämpft werden (vgl. Rel. 57–59).

<sup>44</sup> Vgl. auch Sommerfeld-Lethens Behandlung des moralischen Scheins in § 14 der *Anthropologie* (vgl. *Sommerfeld-Lethen*, 281–285). Wechselseitige, äußerliche Achtungsbezeugung wird von Kant insofern als Weg zur Tugend verstanden, als daraus auch „Ernst werden kann“. Bereits in Anthr. 153, 9–12, wird allerdings zusätzlich zur Selbstprüfung aufgefordert: Der Schein des Guten ist zwar an anderen, nicht aber an sich selbst zu achten. Eine äußerliche Übung im Sinne des „So-tun-als-ob“ reicht nicht aus. Falls es, so Sommerfeld-Lethen, für den Handelnden *selbst* besser wäre, das moralisierende Mittel des Scheins zur Verfügung zu haben (vgl. ebd. 292), so stünde dies zumindest in Spannung zu Kants ungewöhnlich scharfer Verurteilung der trügerischen Gewissensruhe und der Unredlichkeit, die den Keim des Guten daran hindert, sich zu entwickeln (vgl. Rel. 38, 23–33).

<sup>45</sup> Was sich in der KpV z. B. an der Rede von den „Erzieher[n] der Jugend“ (KpV 154, 275) und dem Beispiel des zehnjährigen Knaben (vgl. KpV 155, 20 f.) zeigt. In der TL ist unter anderem die Rede vom „noch rohen Zögling“ (TL 478, 29), einem „Knaben“ (TL 480, 6) sowie den „versammelten Kinder[n]“ (TL 483, 34).

Bei der Vorstellung der Methoden, das gesteckte Ziel zu erreichen, endet aber die Gemeinsamkeit. In der KpV schlägt Kant vor, anhand von biographisch-historischen Fallbeispielen ein Interesse an der Tugend zu wecken, das schließlich verinnerlicht wird. In der Didaktik der TL setzt er dagegen auf die katechetische Belehrung. Selbst Kindern werden schon, in einfachen Worten, die Grundgedanken kantischer Ethik erläutert beziehungsweise wiederholt abgefragt. Zweitens ist es laut der TL wichtig, sich eine bestimmte Gemütsstimmung zu bewahren, die durch allzu strenge Askese verloren gehen kann. In beiden Methodenlehren werden Kants eigene Vorschläge interessanterweise mit anderen zeitgenössischen Methoden kontrastiert: In der KpV ist es die Darstellung „überverdienstlicher Pflichten“ anhand von Romanhelden, in der TL die religiöse Katechetik und die „Mönchsasketik“, gegen die sich Kant wendet. Der Bezug auf zwei Methoden aus dem religiösen Bereich an dieser Stelle ist kein Zufall. Der moralische Katechismus soll den religiösen nicht ersetzen, aber ihm laut TL 478, 29–35 vorgeschaltet werden; keineswegs solle man beide vermischt vortragen.<sup>46</sup> Dass Kant konkrete Veränderungen im Bildungsbereich erzielen will, zeigt sich auch in Rel. 10, wo er vorschlägt, eine Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre anhand eines Leitfadens „wie etwa dieses Buch“ (Rel. 10, 25; gemeint ist die Religionsschrift) in das akademische Programm der theologischen Ausbildung „als zur vollständigen Ausrüstung des Candidaten erforderlich“ (Rel. 10, 26 f.) aufzunehmen. Der pädagogische Impetus, der bereits in der Religionsschrift immer wieder durchbricht, verstärkt sich im letzten Teil der TL; auch in dem direkt auf die Methodenlehre folgenden „Beschluss“ wird der Eindruck einer thematischen Zugehörigkeit, ja geradezu einer Überleitung zur Thematik der wenige Jahre früher entstandenen Religionsschrift (Rel.: 1793/94, TL: 1797) erweckt.<sup>47</sup>

Übereinstimmung herrscht in den beiden Methodenlehren lediglich in der Bewertung der ersten Übung der Kasuistik. Die auch in Alltagsdiskussionen unternommene moralische Bewertung von Fällen wird befürwortet, da jeder Wissenschaftler, so auch der Moral-„Forscher“, seinen Gegenstand letztlich lieb gewinnt. Diese Forschung ist keine rein theoretische, wie sie in der Elementarlehre unternommen wurde. Fallbeispiele sollen die Liebe zum Gesetz durch dessen Anwendung in Diskussionen wecken.

Während die Kasuistik in der KpV weitergeführt und als einzige Methode zu diesem Zweck vorgestellt wird, erwähnt die TL sie nur noch kurz als Ergänzung der Katechetik. Eine Darstellung historischer Beispiele wie

<sup>46</sup> Vgl. auch die dringliche Wiederholung dieses Rates in TL 484, 9–16. Aufgegriffen wird die Thematik außerdem in Päd. 494, 34–495, 2.

<sup>47</sup> Nicht nur wegen der zumindest relativen Nähe der Entstehungszeiten, sondern auch wegen der dort schon ausgeführten Unterscheidung zwischen *virtus noumenon* und *virtus phaenomenon* (vgl. Rel. 47) ist ein Einbezug der Religionsschrift in die Deutung der TL naheliegend und sinnvoll.

das des Fürsprechers der Anna Boleyn spielt keine Rolle mehr. Das konkrete Vorbild des Lehrers oder anderer Schüler wird in § 52 schließlich zu Gunsten eines Vergleichs mit der abstrakten „Idee (der Menschheit)“ (TL 480, 11) zurückgewiesen. In der KpV ging Kant davon aus, dass das Interesse an moralischen Handlungen spätestens durch die „lebendige Darstellung“ moralischer Gesinnungen, so die zweite Übung, erweckt werden kann. Bereits in der Einleitung der Tugendlehre wird im Vergleich dazu ein neues Moment vorgestellt (vgl. TL 397, 16–19): Die moralische Triebfeder wird durch Betrachtung (*contemplatione*), aber auch durch Übung (*exercitio*) erhoben.

Die in der Methodenlehre geschilderte Art der „Betrachtung“ scheint dabei nahe an die zu Beginn dieses Aufsatzes erwähnte Aussage des Aristoteles zu rücken. Sehr wohl ist das Wissen darum, was Tugend ist, zumindest die Voraussetzung dafür, dass man tugendhaft wird. Die theoretische Begrifflichkeit, d. h. kantische Begriffe wie „Pflicht“, „Neigung“, „Glückseligkeit“, wird möglichst so lange gelehrt, bis der Schüler sie auswendig wiedergeben kann. Diese theoretische Lehre des Tugendbegriffs gehört bereits zur Methodenlehre, wiewohl sie durch die Kultivierung des Tugendvermögens, welche durch Übung erreicht wird, ergänzt wird (vgl. TL 411, 35–412, 3).

Der Gedanke der (praktischen) Übung klingt in der Methodenlehre der KpV nur sehr entfernt an, z. B. in der Erwähnung der „anfangs kleinern Versuche ihres [der moralischen Triebfeder; Hinzufügung M. Sch.] Gebrauchs“ (KpV 159, 15). Auch in der Asketik der Methodenlehre der TL wird nicht besonders viel darüber gesagt. Anders als bei der Didaktik, wo bereits der Titel („Bruchstück“ eines moralischen Katechismus) auf eine noch ausstehende Ausarbeitung hinweist, liegt dies vermutlich in der Natur der Sache. Die Übung besteht ja gerade darin, den Bereich des Theoretischen zu verlassen und das Gute (wiederholt) zu tun, wobei Kant lediglich auf die richtige Gemütsstimmung und deren mögliche Hindernisse aufmerksam macht. Die zwei Übungen der KpV werden in der TL vermutlich deshalb nicht mehr so hochgeschätzt, weil sie allzu leicht im Bereich des Theoretischen verbleiben.

## 5. Erziehung zur Freiheit. Die Gründung eines Charakters II

Was kann den Methodenlehren, abschließend, in Bezug auf die Frage der moralischen Motivation entnommen werden? In der Methodenlehre der KpV soll eine „Herzensunterwerfung unter Pflicht“ (KpV 155, 31) erreicht werden. Der Charakter im Sinne echter moralischer Gesinnung soll nicht nur – methodisch – kultiviert, sondern allererst *gegründet* werden (vgl. KpV 153, 11). Ursprünglich ist der Mensch nicht dazu motiviert, überhaupt moralisch zu handeln. Ähnlich in der Methodenlehre der TL: Durch Selbsterkenntnis soll eine Erhebung der Seele bewirkt werden, die

diese zum Heilighalten der Pflicht animiert (vgl. TL 483, 29–31). Tugend kann nicht allein durch Ermahnung erworben werden; die Übung muss hinzukommen – und auch zu dieser muss man sich zunächst „auf einmal vollständig“ (TL 477, 22 f.) entschließen. Deutlich zeigt sich auch an dieser Stelle der Einfluss der Religionsschrift: Tugend kann nicht durch allmähliche Reform erreicht werden, sondern nur mittels einer „Revolution“ in der Gesinnung (Rel. 47, 24), einer „einzig unwandelbaren Entschließung“ (Rel. 47, 36–48, 1). Die Gründung des Charakters geschieht plötzlich, so scheint es, durch einen einmaligen Willensakt.<sup>48</sup> In der *Anthropologie* folgert Kant:

Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instincts auf einmal erfolgt, bewirken. ...

Fragmentarisch ein besserer Mensch werden zu wollen, ist ein vergeblicher Versuch; ... die Gründung eines Charakters aber ist absolute Einheit des innern Principis des Lebenswandels überhaupt (Anthr. 294, 27–295, 2).

Was also leistet Erziehung eigentlich? Wie wirken die vorgestellten Methoden, und wo liegen ihre Grenzen? Vergleicht man KpV und TL, so traut Kant der moralischen Katechetik als Lehre ethischer Grundeinsichten eher zu, die „Revolution“ zu bewirken, als den in der KpV noch favorisierten konkreten Fallbeispielen.

Spürbarer noch als in der KpV scheint die Methodenlehre der TL aber lediglich der Schaffung bestimmter Voraussetzungen für die Sittlichkeit zu dienen. Diese selbst kann, da sie auf persönlicher Entscheidung und damit auf Freiheit beruht, prinzipiell nicht durch Lehre bewirkt werden.<sup>49</sup> Der Einleitungssatz der Methodenlehre der TL, dass Tugend gelehrt werden kann und muss (vgl. TL 477, 13), ist daher genau genommen falsch. Bereits in den nächsten Sätzen wird er relativiert. Wie schnell deutlich wird, handelt es sich bei der ‚Lehre‘ der Tugend nicht um die Vermittlung einer Technik, wie es beispielsweise Aufgabe eines Klavier- oder Mathematiklehrers ist.<sup>50</sup> Bloße Nachahmung des Lehrers, die in den letzten beiden Fällen als Methode gut geeignet wäre, kann nach § 52 der TL sogar schädlich sein. Auch in der KpV wird durch Beispiele lediglich ein Interesse an der

<sup>48</sup> Vgl. *M. Kühn*, Kant. Eine Biographie, München 2003, 179, der in Anlehnung an Anthr. 294, 25, von einer „Palingenese“ des Menschen spricht. Die moralische Wiedergeburt kann aber noch nicht, wofür oben argumentiert wurde, darin bestehen, überhaupt nach Maximen zu handeln.

<sup>49</sup> Nicht einmal durch Strafe oder sonstigen äußeren Zwang, was die Ethik vom Recht und Tugend- von Rechtspflichten unterscheidet (vgl. RL 239, 4–12).

<sup>50</sup> Kant differenziert in Rel. 24, 36–25, 34, deutlicher mit Rückgriff auf die Unterscheidung zwischen noumenaler und phaenomenaler Ebene: Die Frage, ob Tugend erlernt werden muss, kann „an sich“ verneint, in Bezug auf den „Menschen in der Erscheinung“ dagegen bejaht werden.

Moralität geweckt.<sup>51</sup> Dass die zweite Übung in dieser Hinsicht nicht mehr leistet als die erste,<sup>52</sup> ist vielleicht die Ursache ihrer Aussparung in der Tugendlehre.

Hingeführt werden kann in der Erziehung nur bis zur Möglichkeit der freien Entscheidung, die der Einzelne selbst zu treffen hat. Auch die durch moralische Katechese erreichten Bewusstseinszustände können hierfür nur notwendige, nicht aber hinreichende Bedingungen darstellen. Selbst das Bewusstsein der inneren Freiheit führt nicht notwendig zum Gesinnungswandel, verhindert aber z. B. die Selbstverachtung,<sup>53</sup> die einem solchen im Wege stehen würde. In beiden Methodenlehren wird der Eindruck erweckt, als ginge es vor allem darum, Hindernisse wegzuräumen. Diese werden – hier ähnelt das Anliegen Kants demjenigen Rousseaus – durch zeitgenössische Erziehungsmethoden, insbesondere durch religiöse Katechese und den schädlichen Einfluss erbaulicher Romane, erst geschaffen.<sup>54</sup> Moralisch wird man, so die Antwort Kants auf die einleitend gestellte Frage, auch unter besten Voraussetzungen nicht ‚automatisch‘, sondern allein durch die eigene, freie Entscheidung.<sup>55</sup> Die inneren Voraussetzungen für diese Entscheidung zu schaffen, ist Anliegen der Methodenlehren.<sup>56</sup>

Welchen Platz nimmt, so soll zuletzt gefragt werden, vor diesem Hintergrund die Asketik der Methodenlehre der TL ein? Die Didaktik wendet sich, wie auch die gesamte Methodenlehre der KpV, an Lehrer und Erzieher, die andere, zumeist jüngere Menschen, zur Tugend hinführen sollen. Die

<sup>51</sup> Entspricht dieses – auch in TL 484, 8, als Ziel der Kasuistik erwähnte – Interesse bereits der Achtung? Dafür spricht GMS 401, 40: „Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.“ Allein durch die erste Übung wird ein solches allerdings noch nicht bewirkt (vgl. KpV 160, 14–16).

<sup>52</sup> Wie bemerkt wurde, ist nicht einmal deutlich, wie sich die Beispiele so erzählen lassen, dass sie sich von den kritisierten Romanhelden unterscheiden. Auch das Anna-Boleyn-Beispiel vermag sogar Schaden anzurichten, indem es nur Bewunderung und starke Gefühle auslöst sowie eine Distanzierung der Art: „Was der fertigbringt, kann ich noch lange nicht.“

<sup>53</sup> Gemeint ist die „schwärmerische Verachtung seiner selbst, als Mensch“ in TL 441, 21 f. (Hervorhebung im Zitat durch M. Sch.), vgl. ebenso KpV 161, 19–22, und GMS 426, 6. Sommerfeld-Lethen liest letztere Stelle in genau entgegengesetzter Weise: Der Mensch wird durch die Gefahr der Selbstverachtung zum Handeln getrieben (vgl. *Sommerfeld-Lethen*, 237). Dadurch befände sich Kant in Nähe zur moralistischen Ethik, bei der „die Motivation zur Moral durch Geschätzwerdenwollen“ (ebd. 201; freilich ist hier zunächst das Geschätzwerdenwollen durch andere Menschen gemeint) den motivationstheoretischen Kern ausmacht.

<sup>54</sup> Vgl. dazu auch alle Stellen, an denen Kant auf die „gemeine Menschenvernunft“ hinweist, welche nicht nur bereits weiß, was das Gute ist (vgl. GMS 404, 1–3), sondern darüber hinaus sogar, aus welchem Geist heraus es getan werden muss (vgl. KpV 155, 12–18).

<sup>55</sup> Dies ist auch der Grund dafür, warum stets nur das „Schon-motiviert-Sein“ erklärt werden kann, nicht aber, wie man zu moralischer Motivation kommt (vgl. *Sommerfeld-Lethen*, 123). Alle etwaigen personexternen, „guten Gründe“, die *hierfür* angeführt werden könnten, würden die Entscheidung für das Gute – da heteronom bestimmt – unlauter machen. Die moderne Frage „Why to be moral?“ ist bei Kant notwendig unbeantwortbar.

<sup>56</sup> Es wäre zu fragen, inwiefern nicht alle in der Tugendlehre erwähnten „Pflichten gegen sich selbst“ die Bewahrung der inneren Freiheit zum Ziel haben oder zumindest mit dieser zusammenhängen.

Asketik scheint sich dagegen an den Übenden selbst (so geht es z. B. um die *selbstgewählte* Strafe; vgl. TL 485, 15 f.) zu wenden und den Bereich der Erziehung zu verlassen. Hat ein Mensch den Gesinnungswandel einmal vollzogen, was meint, dass er gut beziehungsweise tugendhaft werden *will*, so wird die Festigung moralischer Maximen durch Übung im Sinne ihrer häufigen Anwendung erreicht.<sup>57</sup> Dass die moralische Praxis von Frohsinn begleitet wird, ist ein wichtiges Indiz dafür, dass der Sinneswandel tatsächlich gelungen ist.<sup>58</sup> Kants negative Methode der Beseitigung von Hindernissen hat dabei auch etwas Entlastendes. Wer sich vor schädlicher – in diesem Falle verfehlter religiöser – Praxis und übertriebener „ethischer Gymnastik“ hütet, befindet sich bereits auf einem guten Weg.

---

<sup>57</sup> Bei der allerdings stets die innere Freiheit bewahrt werden muss, d. h., die Übung darf nie zur bloß mechanischen Angewohnheit werden (vgl. TL 407, 5–11 und auch Anthr. 149, 6–11).

<sup>58</sup> Vgl. dazu Rel. 24, 26 f. In Bezug auf die Frage, ob man überhaupt wissen kann, dass der Wandel vollzogen wurde, besteht eine Spannung zwischen Anthr. und Rel. Während in der *Anthropologie* sogar der Zeitpunkt der Umwandlung „unvergeßlich“ ist (vgl. Anthr. 294, 24–27), kann in Rel. nur „vermuthungsweise“ auf die Besserung geschlossen werden (vgl. Rel. 68, 19–24). Letzteres scheint plausibler, da, wie bereits in GMS 407, 1–16, festgestellt wird, der Selbstprüfung grundsätzliche Grenzen gesetzt sind.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 1 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Edith Düsing*

Trinitarische Ontologie und Passiologie der Liebe – Hegels Überwindung  
der ‚unbefriedigten‘ Aufklärung 1

*Maria Schwartz*

Erziehung zur Freiheit. Kants Methodenlehren in KpV und TL als Antwort  
auf die Frage nach der Gründung eines (moralischen) Charakters 26

*Klaus Schatz S. J.*

Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht  
auf das Zweite Vatikanum 47

*Vojtěch Novotný*

Die von Balthasar-Rezeption in Böhmen bis zum Jahr 1989 72

*Werner Löser S. J.*

Die konziliare Volk-Gottes-Theologie und das ökumenische Gespräch  
über die Rechtfertigung 86

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. PHIL. EDITH DÜSING

Postfach 1252  
57260 Hilchenbach  
edith-duesing@gmx.de

DR. DES. MARIA SCHWARTZ  
AKAD. RÄTIN

Lehrstuhl Philosophie  
mit Schwerpunkt Ethik  
Universität Augsburg  
Universitätsstraße 10  
86135 Augsburg  
maria.schwartz@phil.uni-augsburg.de

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
Schatz@sankt-georgen.de

VOJTĚCH NOVOTNÝ

Katolická teologická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Thakurova 3  
CZ-160 00 Praha 6

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de). „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

## Ein kirchliches 1789?

### Zu einer traditionalistischen Sicht auf das Zweite Vatikanum

VON KLAUS SCHATZ S.J.

Vor 35 Jahren stellte August Bernhard Hasler in Bezug auf das Erste Vatikanum die These auf: „Die übliche Darstellung, die Mehrheit der Bischöfe habe von Anfang an die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit gewollt, ist irreführend. Sie wurden erst auf geschickte Weise dazu gebracht, sie zu wollen.“<sup>1</sup> Es war im Grunde zu erwarten, daß auch das Zweite Vatikanum über kurz oder lang seinen „Hasler“ haben würde. Dies ist nun der italienische (in Rom an der „Università Europea“ Geschichte des Christentums dozierende) Historiker Roberto de Mattei. In seinem jetzt ins Deutsche übersetzten Buch „Das Zweite Vatikanische Konzil – Eine bislang ungeschriebene Geschichte“<sup>2</sup> erhebt er *mutatis mutandis* denselben Anspruch für das Zweite Vatikanum: eine „bislang nie geschriebene Geschichte“ zu schreiben, die bisherige Sicht, die von Alberigo und der „Schule von Bologna“, kurz, von der Perspektive der „Sieger“ beherrscht sei, zu revolutionieren und das Konzil als gezielten „Komplott“ modernistischer Kreise darzustellen, wobei eine Minderheit von Konzilsvätern und Theologen letztlich die unentschlossene und uninformierte Mehrheit erfolgreich manipuliert habe.

Man ist versucht, derlei vom ernsthaften wissenschaftlichen Diskurs auszuschließen. Aber abgesehen davon, dass der Autor für dieses Werk den italienischen Historikerpreis „Premio Acqui Storia“ erhielt, schöpft das Buch aus dem Rüstzeug einer umfangreichen Benutzung der Quellen und Literatur des Zweiten Vatikanums, auch solcher, die für die große fünfbandige Konzilsdarstellung von Alberigo noch nicht zugänglich waren. Natürlich werden in erster Linie „konservative“ beziehungsweise „traditionalistische“ Zeugnisse, zumal solche, die bisher nicht bekannt waren, ausgiebig zitiert (worin gerade ein wesentlicher Neuertrag des Buchs besteht); aber auch Tagebücher und Zeugnisse der Gegenseite (wie Congar, Chenu, Suenens, Küng, Semmelroth) kommen ausgiebig zur Geltung. Und manche Aspekte, die in den üblichen Konzilsdarstellungen etwas ausgeblendet oder marginalisiert werden, insbesondere die „ausgebliebene Verurteilung des Kommunismus“, erhalten hier nicht nur eine ausführliche Darstellung, son-

<sup>1</sup> A. B. Hasler, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie. – Dazu u. a. die ausführliche Rezension des Verf.s des vorliegenden Artikels in dieser Zs. 53 (1978), 248–276.

<sup>2</sup> Laut Original: *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Turin 2010. – Deutsche Übersetzung: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte*, [Ruppichteroth] 2011, 667 S., ISBN 978-3-934692-21-3. – Weder Verlagsort noch Übersetzer sind für die deutsche Fassung angegeben.

dern auch neue Erkenntnisse. Natürlich ist die Darstellung Wasser auf die Mühlen der Piusbruderschaft und aller Konzilsgegner. In vielen Punkten sind ihre Positionen nicht neu, sondern greifen zurück auf das kurz nach dem Konzil erschienene Buch „Der Rhein fließt in den Tiber“ des Steyler Paters Wiltgen<sup>3</sup>, außerdem aber auch auf die neuere soziologische Arbeit von Melissa Wilde von 2007<sup>4</sup>. Aber eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihr kann man sich darum ebenso wenig ersparen wie seinerzeit eine solche mit den Thesen Haslers über das Erste Vatikanum.

### 1. Die „Generalstände der Kirche“ – de Matteis Bild des Zweiten Vatikanums

Im Einleitungskapitel (11–32) setzt sich de Mattei mit den Fragen der Hermeneutik des Konzils auseinander. Der – vor allem von Marchetto propagierten – „Hermeneutik der Kontinuität“ neigt er sich zwar von ihren lehramtlichen Positionen zu (zumal sie das Neue des Konzils minimalisiert beziehungsweise „im Lichte der Tradition“ interpretiert), wendet jedoch ein, dass sie die reale Geschichte ausblendet (30 f.). Historisch stimmt er deshalb insofern der „Schule von Bologna“ zu, als sie vor allem den „Ereignis“-Charakter des Konzils und damit seinen epochalen Einschnitt und Bruch mit dem Bisherigen akzentuiert. Vor allem müsse man den historischen Ereignis-Charakter des Konzils insofern ernst nehmen, als man es nicht von seinem Vorher und Nachher lösen dürfe, vor allem nicht von der nachkonziliaren Epoche, „um letztere als eine Krankheit, die sich an einem gesunden Körper entwickelt hat, zu isolieren“ (31). Der Versuch, der Alberigo-Schule eine bloße „Hermeneutik der Kontinuität“ entgegenzusetzen, habe zur Folge, dass es heute historisch „keine ernsthafte Alternative zur Schule von Bologna gibt; dieser muss somit das Verdienst zuerkannt werden, die erste, wenn auch tendenziöse Rekonstruktion der Fakten des Geschehens vorgelegt zu haben“ (ebd.).

Konsequenterweise beginnt deshalb de Mattei weder mit 1962 beziehungsweise 1959 noch schließt er mit 1965. Er setzt ein mit dem „Scheitelpunkt“ des Pontifikats Pius' XII. beziehungsweise des „Heiligen Jahres“ 1950 („Triumph oder beginnende Krise?“, 37–45), um dort vor allem die „Krisenzeichen“ auszumachen und dann die Entwicklungslinien darzustellen, die nach der Modernismus-Krise unter Pius X. auf das Zweite Vatikanum zulaufen. Diese Darstellung ist einmal historisch redlich, weil das Zweite Vatikanum nicht am Nullpunkt beginnt, sondern diese Entwicklungen weiterführt. Mit 1959 beziehungsweise 1962 als mit der Einleitung einer

---

<sup>3</sup> R. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber. The unknown Council* (New York 1967); dt. Ausgabe: *Der Rhein fließt in den Tiber: eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Feldkirch 1988.

<sup>4</sup> M. Wilde, *Vatican II: a sociological analysis of religious change*, Oxford 2007.

ganz neuen Epoche zu beginnen und die „vorkonziliare Zeit“ nur entweder als dunkle oder als leuchtende Folie gegenüberzustellen, ist schon rein historisch fragwürdig. Dieser Rückgriff ist aber auch deshalb wichtig und wertvoll, weil er den theologischen Standpunkt des Verfassers enthüllt. Es ist derjenige der radikalsten Antimodernisten der Zeit Pius X. Alle Innovationen, die seitdem in der Moderne nicht nur den großen Abfall, sondern überhaupt positive Anknüpfungspunkte sehen, von Blondel und Maréchal bis zu Maritain, von der liturgischen Bewegung über die Bibelbewegung bis zur ökumenischen Bewegung, sind für ihn nichts anderes als Modernismus in gewandelter Gestalt. Und selbst das päpstliche Lehramt unter Pius XII. wird nicht mehr uneingeschränkt akzeptiert: Empfängt „*Humani generis*“ (1950) vorbehaltloses Lob, so schon nicht mehr die Bibelenzyklika „*Divino afflante spiritu*“ (1943), die übrigens, wie der Autor aus dem unveröffentlichten Tagebuch von Maranhao Galliez mitteilt, auch von Kardinal Ruffini kritisiert wurde (260). Jedenfalls sei schon unter Pius XII. dies das Grundübel gewesen, dass auf „*Humani generis*“ nicht die konsequente Repression wie unter Pius X. auf „*Pascendi*“ folgte beziehungsweise dass Montini damals im Gespräch mit Jean Guittou eine „minimalistische“ Interpretation von „*Humani generis*“ liefern konnte (43–45). Zu den Ursprüngen der „modernistischen Reform“ gehört die historisch-kritische Methode, „mit der Erasmus drei Jahrhunderte früher der protestantischen Revolution den Weg geebnet hatte“ (47). Nach dem Pontifikat Pius’ X. lebte der Modernismus in gewandelter Gestalt fort beziehungsweise Richtungen, die zwischen Modernismus und Antimodernismus eine „dritte Partei“ bilden wollten, faktisch jedoch das Erbe des Modernismus weiterführten, wie Lagrange in der Exegese, Blondel und Maréchal in der Philosophie und Theologie, wurden von kirchlichen Stellen gefördert oder jedenfalls nicht beanstandet, während der (organisierte) Antimodernismus sich auflöste, „in der Illusion, daß das Schlimmste nunmehr überwunden wäre“ (94). Speziell das Päpstliche Bibelinstitut glitt fortschreitend zur historisch-kritischen Methode ab, wofür dem Autor zufolge vor allem Bea stehe (56 f.), der seinerseits – eine geläufige, jedoch bisher weder anderswo noch auch hier bündig belegte Annahme – wesentlich für „*Divino afflante spiritu*“ verantwortlich zeichne – ein Dokument, in dem die „Progressisten“ einen Erfolg sahen (61). Die innovativen Momente unter Pius XII. führt er auf den verhängnisvollen Einfluss Beas zurück (61, 69); so sieht er insbesondere in der Reform der Heiligen Woche unter ihm ein „Gemisch aus Rationalismus und Archäologismus mit zuweilen phantasievollen Beigaben“ (71). Unter Pius XII., dessen Pontifikat „viel weniger repressiv war, als man sich dies vorstellen kann“ (94), zitiert er dagegen ausführlich eine Reihe von Alarmstimmen, nämlich Plinio Corrêa de Oliveira, Garrigou-Lagrange, Clifford Fenton, José Antonio de Aldama und Antonio Messineo, die in der Diagnose übereinstimmen, der Modernismus sei keineswegs verschwunden (94–113). – Eines ist jedenfalls klar: Der Autor isoliert nicht unhistorisch das Zweite Vatikanum

von seiner Vorgeschichte. Er erkennt die Linien, die auf das Konzil zulau-  
fen. Wer das Zweite Vatikanum ablehnt, muss auch diese Linien ablehnen.  
Und wenn man auf dem radikalen antimodernistischen Standpunkt des  
Autors steht (der aber im Grunde der Pius' X. war), ist die Sicht des Zwei-  
ten Vatikanums als „Revolution“ beziehungsweise als kirchliches „1789“  
nur folgerichtig.

„Dem Konzil entgegen“ – so lautet die Überschrift der 100 Seiten vom  
Tod Pius' XII. bis zur Konzilseröffnung (121–221). Als prophetisches  
Zeugnis zitiert der Autor ausführlich die Stellungnahme Kardinal Billots  
unter Pius XI. von 1923, der vor einem ökumenischen Konzil warnte, da es  
als die „Generalstände der Kirche“ mit Hilfe der modernen Medienöffent-  
lichkeit die modernistische Verwirrung neu zum Ausbruch kommen lassen  
würde (136 f.). Sowohl Pius XI. wie Pius XII. hatten, was bekannt ist, ein  
Konzil erwogen, jedoch dann davon Abstand genommen – Pius XII. je-  
doch, was der Autor in diesem Zusammenhang (139) nicht erwähnt, vor  
allem deshalb, weil er sich klar war, eine wie komplizierte und konfliktreiche  
Sache ein ökumenisches Konzil wäre, deshalb sich in seinem Alter dem  
nicht mehr gewachsen fühlte, vielmehr mehrfach meinte, sein Nachfolger  
werde es wohl einberufen! Sowohl Ottaviani wie Ruffini, die schon 1948  
Pius XII. ein Konzil nahegelegt hatten, hatten auch im Konklave 1959 dar-  
über mit Roncalli gesprochen. Jedoch sei es „für den Historiker nicht leicht  
nachzuvollziehen, wie Johannes XXIII. eine so große Verantwortung in so  
blitzschneller Art und Weise, nur drei Monate nach seiner Wahl, auf sich  
nehmen konnte, es sei denn, man nimmt eine besondere Erleuchtung durch  
den Heiligen Geist an“ – was jedoch (anfänglichen Fehlinterpretationen  
zum Trotz) weder durch sein „Geistliches Tagebuch“ noch durch andere  
Quellen gestützt wird (134 f.). Wer in der Ankündigung vom 25.01.1959 die  
Einberufung der „Generalstände“ der Kirche und damit die Einleitung eines  
„1789“ in der Kirche sah, waren gerade nicht die Bischöfe Proença Si-  
gaud und Marcel Lefebvre, die späteren Führer der „Traditionalisten“, die  
die Nachricht vielmehr begrüßten, sondern ihre Berater Plinio Corrêa de  
Oliveira und Jean Ousset (140 f. mit Anm. 76). Bei Johannes XXIII. ist, wo-  
rin er – wengleich von einem entgegengesetzten Standpunkt der Wertung  
– mit Melloni übereinstimmt, nichts von „progressistischer“ Ideologie fest-  
zustellen, wohl jedoch eine irdische „Humanität“, die zu Optimismus, Im-  
provisation und pragmatischer Anpassung tendierte (133). – Die wahren  
„übernatürlichen Zeichen“ in der Kirche, denen gegenüber Johannes XXIII.  
ablehnend bis reserviert blieb, sieht der Autor dagegen in Fatima einerseits,  
P. Pio andererseits (145–152). Hier sind jedoch zwei Dinge für einen Histori-  
ker erstaunlich. Es mag ja sein, dass der Roncalli-Papst das „3. Geheimnis  
von Fatima“ deshalb nicht veröffentlichte, weil es seinem „optimistischen  
Prophetismus“ widersprach (150) – aber der Autor verliert kein Wort dar-  
über, nicht einmal zur Uminterpretation, dass sich dieses im Jahr 2000 veröf-  
fentlichte „Geheimnis“ gerade *nicht* erfüllt hat! Er zeigt nur auf, wie akut es

damals, im Zuge von Kubakrise, Gefahr eines Atomkriegs und Fortschreiten des Kommunismus war (oder schien). Aber gerade dies beweist doch, dass seine Veröffentlichung damals Panikreaktionen hervorgerufen, wenn nicht sogar möglicherweise als „self-fulfilling prophecy“ gewirkt hätte und daher die Nichtveröffentlichung höchst weise, jedenfalls im Nachhinein begrüßenswert war. Die Veröffentlichung hätte bei vielen Katholiken nicht nur die Angst, sondern die sichere Erwartung eines Atomkriegs erzeugt, vielleicht dadurch einige „Bekehrungen“ bewirkt, die jedoch, wenn dann „Ninive doch nicht zerstört“ wurde, auch schnell wieder verfliegen wären. Und zweitens möchte man wissen, wie er als Historiker zu einem solchen Urteil kommt wie jenes, dass das 20. Jahrhundert „im Vergleich zu anderen Epochen arm an Heiligen“ war (151) – es sei denn, dass für ihn der Maßstab der Heiligkeit P. Pio ist.

De Mattei stimmt darin mit den übrigen Konzilshistorikern, auch Alberigo, überein, dass die „Vota“ der befragten Bischöfe von 1959/60 überwiegend auf der konservativen Linie liegen. Sie brachten „kein Verlangen nach einer radikalen Wende zum Ausdruck, und noch viel weniger nach einer ‚Revolution‘ im Innern der Kirche“ (153). Eine solche Feststellung ist freilich selbstverständlich beziehungsweise eher polemisch (welcher Konzilsvater wollte denn eine „Revolution“?); wahr ist, dass sie zum größten Teil in den Reformforderungen unter dem blieben, was dann im Konzil von der Mehrheit gewollt und durchgesetzt wurde. Aber de Mattei vergleicht sie mit den „Cahiers de doléance“, den Beschwerde- und Reformdokumenten für die Generalstände zu Beginn der Französischen Revolution, von denen auch kein einziges die Abschaffung der Monarchie, der Kirche oder des Adels gefordert habe (153–155). Auf solche Vergleiche, zu denen der Autor wiederholt zurückgreift und in denen sich sein Geschichtsbewusstsein spiegelt, werden wir noch zurückkommen. Jedenfalls zitiert er als positives Beispiel ausführlich das Votum von Proença Sigaud (156–162). Auf welcher Seite der Autor in den dann folgenden Kontroversen in der Theologischen Zentralkommission, um das Bibelinstitut, das Motuproprio „Veterum sapientia“ und dann bei der Sammlung der „progressiven“ Kräfte unmittelbar vor dem Konzil steht, bedarf keiner Erklärung und wird schon in den Überschriften deutlich genug („Italien ‚öffnet‘ sich nach links“ – „Die ‚römische Partei‘ formiert sich“ – „Kardinal Bea betritt die Bühne“ – „Die biblische Kontroverse“ – „Die ökumenische ‚Tour‘ von Kardinal Bea“ – „Der Kampf um die Liturgie“ – „Kriegserklärung der Progressisten“). Erstaunlich ist dabei eher, dass ihm im unmittelbaren Vorfeld des Konzils die Schlüsselrolle der „Mainzer Treffen“ von Juli und September 1962 entgangen ist, auf denen Theologen wie Rahner, Semmelroth, Ratzinger, Volk und dann auch andere sich einigten, die von der Theologischen Kommission vorbereiteten Texte radikal abzulehnen. Diese Absprachen, die dann auch viele Bischöfe beeinflussten, hätten doch in sein Konzept der „Konspiration“ gepasst.

Die erste Sitzungsperiode beginnt nach der feierlichen Eröffnung am 11. Oktober und der päpstlichen Eröffnungsansprache „Gaudet mater ecclesia“ am 13. Oktober mit dem „Bruch der konziliaren Legalität“ (229–232): Gemeint ist die Intervention der Kardinäle Liénart und Frings gegen die jetzt schon geplanten Wahlen der Konzilskommissionen – eine Intervention, die im Reglement nicht vorgesehen war, dann jedoch von der Konzilsmehrheit mit Applaus begrüßt wurde, woraufhin das Präsidium die Wahlen um drei Tage verschob. Diese Intervention war, wie man aber schon bei Alberigo nachlesen kann, längst vorbereitet. Sie hatte bekanntermaßen strategisch eine eminente Bedeutung, da so über die Bischofskonferenzen eine Fühlungnahme geschehen konnte und verhindert wurde, dass die Wahlen genau auf jene Väter fielen, die die Linie der vorbereiteten Schemata weiterführen würden. Für den Autor ist das Fazit eindeutig: „Das Konzil begann also mit einem Gewaltakt“ (232).

Die erste schwere Kontroverse unter den Konzilsvätern entbrannte über das Schema über die „Quellen der Offenbarung“. Bei der ersten Abstimmung über dieses Schema nach dem Schluss der Generaldebatte am 20. November wurde bekanntlich die Frage nicht gestellt, ob es substantiell anzunehmen sei (was zwei Drittel Ja-Stimmen erfordert hätte), sondern ob die Diskussion über es abzubrechen sei. Nun erforderte die Bejahung dieser Frage, gleichbedeutend mit Verwerfung des Schemas, eine Zweidrittelmehrheit. Und sie brachte es nur auf 62,5 % (1368 : 822). Hinzu kam, dass offensichtlich manchen Konzilsvätern der Sinn des „Placet“ oder „Non placet“ nicht klar war: dass man also mit „Placet“ stimmen musste, wenn man das Schema ablehnte, und mit „Non placet“, wenn man es befürwortete. Darin sieht der Autor im Anschluss an den von ihm zitierten Borromeo einen „faulen Trick“ des Konzilspräsidiums beziehungsweise einen Versuch, „die Situation mit Gewalt zu beeinflussen“, und zwar im Sinne der Ablehnung, was jedoch nicht gelang (296). Denn: „Viele von denen, die das Schema befürworteten, begriffen diesen Mechanismus nicht und votierten mit ‚placet‘, ohne sich bewußt zu sein, daß sie sich auf diese Weise im gegensätzlichen Sinn äußerten“ (ebd.). Wir werden auch auf diese Deutung zurückkommen.

Interessant und der Diskussion bedürftig scheinen mir die Ausführungen über „Mehrheit und Minderheit auf dem Konzil“ zum Abschluss des Kapitels über die erste Sitzungsperiode (315–319). Es handele sich nicht um den Gegensatz einer „progressistischen Mehrheit“ zu einer „konservativen Minderheit“, sondern von zwei Minderheiten. Die Geschichte werde, wie immer, so auch hier, stets von Minderheiten gestaltet. Der Erfolg einer Minderheit gründe, wie der Autor im Anschluss an Melissa Wilde (2007) und Joussain (*La loi des révolutions*, Paris 1950) ausführt, einmal in ihrer besseren Organisation, dann aber auch in ihrer Entschlossenheit und der größeren Schlagkraft ihrer Ideen. Es gebe, so wie in der Französischen Revolution, bei allen Revolutionen die „Jakobiner“ (die Radikalen) und die

„Girondisten“ (die Gemäßigten). Letzten Endes obsiegten hier die Radikalen, die genau wüssten, was sie wollten, gegen die immer kompromissbereiten und den harten Konflikt scheuenden Gemäßigten. De Mattei zitiert Corrêa de Oliveira:

Konfrontiert mit der Revolution und der Gegenrevolution schwanken die gemäßigten Revolutionäre im allgemeinen und versuchen absurde Versöhnungen zu erzielen. Doch letztendlich unterstützen sie systematisch die erste gegen die zweite. (318)

Die Minderheiten aber formierten sich im Geheimen. Hier sei es nicht unangebracht, von „conciliabula“ und „Konspiration“ zu sprechen. Man diskreditiere zwar häufig solche Deutungen als „Verschwörungstheorien“.

In Wirklichkeit gibt es kein großes historisches Ereignis, beginnend mit den zwei großen Revolutionen der modernen Epoche, der Französischen und der Russischen, das nicht mit mehr oder weniger erfolgreichen „Komplotten“ begonnen hat. ... Das Zweite Vatikanum entzieht sich dieser historischen Gesetzmäßigkeit nicht, da es den Progressismus der „Neuerer“ mit dem Modernismus aus den Anfängen des Jahrhunderts in verborgener Weise verband. (318 f.)

Entsprechend erklärt er den (ganz knappen) Sieg der „Progressisten“ bei der Abstimmung vom 29.10.1963 (eigenes Marienschema oder mariologisches Kapitel im Kirchenschema?), hier Wilde folgend und sie zitierend, mit dem organisatorischen Rückstand der Konservativen (363 f.), die sich jetzt erst anschickten, den „Coetus internationalis Patrum“ zu bilden. Der Fehler aber der „römischen“ Partei war es, dass sie meinte, „über den Parteien“ stehen zu können und so ihre eigene Stärke überschätzte (372 f.). Im Übrigen sieht er die „Jakobiner“ in Rahner, Küng und den meisten Deutschen, die die Schemata vollständig verwerfen wollten, die „Girondisten“ in den meisten Franzosen, aber dann auch in Suenens, Philips und dem „Belgischen Kolleg“, die die bessere Strategie darin sahen, sie zu korrigieren (267, 364 f.), wohingegen Congar „Jakobiner“ in seinem Tagebuch, dagegen „Girondist“ in seiner politischen Taktik gegenüber den Bischöfen war (267).

Sowohl die bischöfliche Kollegialität wie auch die Religionsfreiheit stehen für den Autor in unaufhebbarer Kontrast zur kirchlichen Tradition. Denn der päpstliche Jurisdiktionsprimat des Ersten Vatikanums schließe ein „kollegiales“ Moment kategorisch aus (377). „Nach der traditionellen Konzeption war die Gewalt des Papstes die einzige höchste Gewalt in der Kirche“ (482 f.). Damit sei nicht nur eine Kollegialitätslehre, wie sie von den „Progressisten“ vertreten wurde, ausgeschlossen, wonach dem Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Einheitszentrum die höchste Gewalt in der Kirche zukomme, sondern auch die der „dritten Partei“, der Paul VI. zuneigte, wonach es zwei Träger der höchsten Gewalt in der Kirche gebe: einmal das Bischofskollegium in Einheit mit dem Papst und dann noch einmal der Papst allein. Eine solche Position bedrohe die Verfassung der Kirche, da sie in der Praxis auf eine ständige Suche nach einem immer labilen Gleichgewicht hinauslaufe (483). Gleiches gilt nach ihm für die Religionsfreiheit, die

von Päpsten des 19. Jahrhunderts, vor allem von Gregor XVI. in „Mirari vos“ (1832) und von Pius IX. in „Quanta cura“ (1864), immer wieder verurteilt wurde. In ein gewisses Dilemma von Ablehnung der Religionsfreiheit und Antikommunismus gerät der Autor jedoch offensichtlich durch das Faktum, dass sich gerade führende Konzilsväter aus dem kommunistischen Herrschaftsbereich wie Slipyi, Šeper, Wyszinski und Beran engagiert für die Erklärung der Religionsfreiheit einsetzten. Er erwähnt dies durchaus, fügt jedoch den Kommentar bei:

Die Würdenträger aus Osteuropa vermischten jedoch eine faktische Situation, in der die Katholiken das Recht besaßen, sich gegen ihre Verfolger auf die Religionsfreiheit zu berufen, mit einer prinzipiellen These, die den Staaten die Pflicht auferlegte (soll wohl heißen: „bestritt“?), die wahre Religion gegenüber der Vorschrift des Ersten Gebotes zu bekennen“ (518).

Aber was heißt das im Klartext anders als: Gegenüber den Gegnern fordern die Katholiken mit Recht Religionsfreiheit, wo sie aber die Mehrheit haben, erklären sie, dass der Irrtum keine Rechte habe? Gerade Beran, der das Trauma der Verbrennung von Hus für die Situation der Kirche in der CSSR anführte, erkannte, dass eine solche Position von vornherein unglaubwürdig sein musste!

Es können nicht alle Kapitel ausführlich resümiert werden. In vielen Punkten stimmt die Darstellung sachlich mit der bisherigen Forschung überein, auch z. B. darin, dass bei der Liturgiereform Bugnini nicht eigenmächtig voranging, sondern alles mit Paul VI. besprach (401), was in der jüngsten Biographie des Montini-Papstes von Ernesti bestätigt wird. Generell kommt de Mattei in der Gewichtung der „konfliktiven“ Momente mit der Alberigo-Schule überein, wenn auch mit entgegengesetzter Wertung. Die „Novemberkrise“ von 1964 wird natürlich aus seiner Warte („Die ‚schwarze Woche‘ – aber für wen?“, 488–497), aber wohl historisch zutreffend dargestellt, auch darin, dass das Ziel Pauls VI. dabei darin bestand, den „Consensus unanims“ zu gewinnen und so das Konzil gegen jede Infragestellung abzusichern.

Ein Teilkapitel innerhalb der vierten Konzilssession – worin aber offensichtlich de Matteis besonderes persönliches Interesse liegt – ist der „ausgebliebenen Verurteilung des Kommunismus“ gewidmet (550–566). Wie kommt es, dass ein einschlägiger Text, der von 454 Konzilsvätern, immerhin etwa 20 % des Konzils, unterschrieben war, nicht an die zuständige Kommission weitergegeben wurde beziehungsweise auf wessen Rat oder Befehl ging dies zurück (559)? Der eigentliche Grund war, dass Paul VI. aus kirchenpolitischen Gründen eine Weitergabe nicht wollte, wie aus seiner Note vom 15.11.1965 an Konzilssekretär Felici, die der Autor im Archiv des Zweiten Vatikanums gefunden hat, hervorgeht. Vor allem geht aus dieser Notiz zweifelsfrei hervor, was bisher nur vermutet wurde, dass sich der Vatikan schon 1962 als Preis für die Konzilspräsenz von Beobachtern des Moskauer Patriarchats gegenüber dem Kreml verpflichtet hatte, von einer

Verurteilung des kommunistischen Systems auf dem Konzil Abstand zu nehmen (561 f., 564). Es fand dann am 26.11. eine Zusammenkunft Pauls VI. mit Tisserant, Cicognani, Garrone, Felici und Dell'Acqua statt, in der in der Sache alle übereinkamen, dass eine Verurteilung des Kommunismus inopportun sei (562 f.). Diesen Fund halte ich für das wichtigste einzelne Neuergebnis des Buches. Ob man deshalb die folgende Wertung teilt, wird im zweiten Teil diskutiert werden:

Die Konzilsversammlung wäre der Ort *par excellence* gewesen, um einen Prozeß gegen den Kommunismus in Gang zu bringen, analog dem Nürnberger Prozeß gegen den Nationalsozialismus: keinen Prozeß mit Strafcharakter und keinen Prozeß *ex post* der Sieger über die Besiegten, wie es in Nürnberg gewesen war, sondern einen kulturellen und moralischen Prozeß *ex ante* der Opfer gegenüber den Verfolgern, wie ihn die Dissidenten begonnen hatten zu führen. (575 f.)

Dieses Urteil steht wiederum im Gesamtrahmen des Folgenden:

Gaudium et Spes suchte den Dialog mit der modernen Welt in der Überzeugung, daß die von dieser durchlaufene Wegstrecke vom Humanismus zum Protestantismus bis hin zur Französischen Revolution und zum Marxismus ein unumkehrbarer Prozeß wäre. Die Moderne stand in Wirklichkeit am Vorabend einer tiefen Krise, die ihre ersten Symptome wenige Jahre später in der 68er-Revolution zeigen sollte. Die Konzilsväter hätten eher eine prophetische Geste vollziehen und die Moderne herausfordern sollen, als ihren in Verwesung begriffenen Leichnam zu umarmen, wie es leider geschah. (575)

Was sind die Gründe für die schließliche Niederlage der Konservativen? Beziehungsweise: Wie kam es, dass am Ende die Dekrete jedesmal eine erdrückende Stimmenmehrheit erhielten? Der Autor macht hier zwei Gründe namhaft (576–582). Der eine sei eine rousseausche Vorstellung von der „*vo-lonté générale*“, hier ins Kirchliche übertragen.

Die Wahrheit der Tradition ersetzte man durch einen „sozialen Willen“, der kollektiv erarbeitet wurde und soziale Anerkennung fand. Der Wille der Konzilsversammlung war gleichbedeutend mit dem „allgemeinen Willen“ von Rousseau: ein heiliger und absoluter Wille, gegenüber dem sich die Väter, da sie die selbstaufgelegten Gesetze berücksichtigten, im Gewissen verpflichtet fühlten, ihre eigenen Ideen und Meinungen unterzuordnen. (577 f.)

Der andere Faktor war ein „maximalistischer“ Gehorsam gegenüber dem Papst, der die Möglichkeit eines „*papa haereticus*“ praktisch nicht in Erwägung zog (578 f.).

Das nun folgende Kapitel über die „Konzilsepoche“ reicht bis 1978, also bis zum Ende des Pontifikats Pauls VI. (589–659). Es behandelt die nachkonziliaren Umbrüche und Krisen in ihren vielfältigen Aspekten. Außer den bereits bekannten Entwicklungen ist hier besonders der Zusammenhang zwischen konziliarer Erneuerung und 68er-Bewegung zu nennen, der für Italien an einigen Phänomenen belegt wird (606–610). Dieser Zusammenhang stellt generell die ernst zu nehmende Frage, inwieweit die durch das Konzil ausgelöste Dynamik die Empfänglichkeit für diese Bewegung verstärkt beziehungsweise die Widerstände dagegen geschwächt hat – auch wenn sicher monokausale Erklärungen danebengreifen.

Der Autor beschließt sein Werk damit, dass er einen Beitrag nicht als Theologe, sondern als Historiker leisten wolle, sich aber damit

den Bitten jener Theologen anschließe, die in respektvoller und kindlicher Haltung den Stellvertreter Christi auf Erden darum bitten, eine vertiefte Untersuchung des Zweiten Vatikanischen Konzils in seiner ganzen Komplexität und Ausdehnung vorzubringen, um seine Kontinuität zu den zwanzig vorangegangenen Konzilien zu prüfen und um die Schatten und Zweifel zu zerstreuen, die seit fast einem halben Jahrhundert die Kirchen leiden lassen – in der Gewißheit, daß die Pforten der Unterwelt sie niemals überwinden werden. (660)

## 2. Zur kritischen Auseinandersetzung

Zu diesem Schlussappell ist gleich zu sagen: Der Autor betont hier und an vielen anderen Stellen, dass er nur als Historiker spricht, hält jedoch diese methodische Grenze nicht durch, sondern fällt ständig theologische Urteile: dass nämlich das Zweite Vatikanum erstens in wesentlichen Aussagen gegen die Tradition der Kirche stehe; und dass es zweitens gerade die „Zeichen der Zeit“ beziehungsweise ein prophetisches Wort für seine Zeit verfehlt habe. Eine Auseinandersetzung mit ihm kann daher nur auf beiden Ebenen zugleich geschehen.

### 2.1 Widerspruch zu welcher „Tradition“?

Die Behauptungen, dass wesentliche Aussagen des Konzils, insbesondere über die Kollegialität und die Religionsfreiheit, im Gegensatz zu einer angeblich einhelligen und in sich klaren „Tradition“ stehen, verraten an mehreren Stellen eine für einen Dozenten der Geschichte des Christentums erstaunliche Unkenntnis der frühen Traditionen, oft aber auch der Mehrschichtigkeit moderner katholischer neuzeitlicher Ekklesiologie. Wie ist eine Aussage möglich wie die: „Nach der traditionellen Konzeption war die Gewalt des Papstes die einzige höchste Gewalt in der Kirche“ (482 f.), wo selbst der CIC von 1917 in C. 228 § 1 erklärt: „*Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate*“ (wohlgemerkt: als vom Papst anerkanntes und bestätigtes Konzil)? Für einen Kenner der Geschichte des ersten Jahrtausends dürfte es doch schwerer fallen, den päpstlichen Primat als genuine und immer anerkannte Tradition nachzuweisen als die bischöfliche Kollegialität (freilich gerade nicht nur und in erster Linie als gesamtkirchliche). Es fehlt jedes Bewusstsein für das geschichtliche Gewordensein und damit die Relativität jener „ultramontanen“ Positionen, die de Mattei für einzig „katholisch“ hält, die jedoch das Zweite Vatikanum in die größere Weite der ganzen Tradition einbinden wollte. Dies gilt auch für die Religionsfreiheit. Sicher ist die Religionsfreiheit im Sinne von „*Dignitatis humanae*“ ein Bruch mit der Doktrin von „*Mirari vos*“ und „*Quanta cura*“ und überhaupt in dieser Form ein epochales Novum (wenngleich schon im 19. Jahrhundert bei „liberalen Katholiken“ wie Lamennais und Montalembert zu finden). Aber

auch die einschlägige Lehre Pius' XII. beziehungsweise die Lehre von der „Toleranz“, wie sie zu Beginn des Konzils im Ottaviani-Schema und dann von der konservativen Minderheit vertreten wurde, ist zumindest nicht mehr identisch mit der offiziellen kirchlichen Position in der Zeit der Gegenreformation. Denn sie erkannte schon an, dass auch ein „katholischer Staat“ Andersgläubigen „private“ Religionsausübung gestatten müsse und dass jeder religiöse Zwang verwerflich sei (welch Letzteres zwar gegenüber Juden und Heiden im Prinzip immer gelehrt wurde, nicht jedoch gegenüber „Häretikern“). Entsprechend war sie rein „defensiv“, auf Erhaltung des katholischen Charakters des Staates ausgerichtet, sofern die überwältigende Mehrheit der Bürger katholisch war, nicht jedoch „offensiv“ auf Eroberung oder Rekatholisierung mittels staatlichen Drucks hinzielend.

Und vollends die Behauptung, dass „kein Konzil mehr Spannungen und Konflikte unter den gegensätzlichen Lagern“ kannte als das Zweite Vatikanum (315 f.), lässt doch an der elementaren Kenntnis der Konziliengeschichte zweifeln – man denke nur an das Erste Vatikanum, aber auch an Trient oder Chalkedon! Wenn sich hier das Zweite Vatikanum von den meisten anderen ökumenischen Konzilien, insbesondere vom Ersten Vatikanum, abhebt, dann doch gerade darin, dass die in ihm vorhandenen Gegensätze schlussendlich immer wieder zu einem Konsens fanden und gebracht wurden. Wenn der Autor schließlich in Bezug auf das Konzil von Konstanz schreibt, das Dekret „Haec sancta“ (das er irrtümlich auf 1418 statt 1415 datiert) sei von päpstlicher Seite „wiederholt verurteilt“ worden (379), dann offenbart dies eine Unkenntnis der komplizierten Problematik dieses Dekrets (kirchliche „Notstandsregelung“ für den Fall des Schismas oder generelle Überordnung des Konzils über den Papst?), wobei man hier auch noch auf die erstaunliche Behauptung stößt, Marsilius v. Padua sei auf dem Konzil von Basel anwesend gewesen (nebenbei: Selbst die Annahme, dass seine Ideen im Konziliarismus von Basel eine nennenswerte Rolle spielten, gilt mittlerweile seit Brian Tierney als widerlegt).

Zur Diagnose der Traditionswidrigkeit kommt der Autor aber auch dadurch, dass er fast nur in den exklusivistischen Kategorien des „Entweder-oder“ denkt und daher das, was Ergänzung oder Akzentverlagerung sein will, von vornherein als Negation des Bisherigen betrachtet, so, wenn er von der „neue[n] Konzeption der Kirche als *communio*“ spricht (383) oder wenn er die – von Küng entworfene – Rede von Kardinal Suenens vom 22.10.1963 zum Kirchenschema über die Charismen so zusammenfasst: „Die Kirche sei nicht ‚juridisch‘, sondern wesentlich ‚pneumatisch‘, aufgebaut nicht nur auf den Aposteln, sondern auch auf den Propheten“ (ebd.). Das Letztere steht tatsächlich in der Rede<sup>5</sup>, das Erstere sinngemäß nur dann, wenn man ebenfalls ein „nur“ ergänzt; denn der Kardinal betont ausdrücklich, dass beide Mo-

<sup>5</sup> ASCOV (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi) II/3, 175–177.

mente aufeinander angewiesen seien<sup>6</sup>. Durch diese Exklusivismen erzeugt die Darstellung ständig den Eindruck, dass die „Progressisten“ eine „neue“ Kirche wollten, obwohl es sich durchweg um Aspekte handelte, die im Neuen Testament und in der frühen Kirche zu finden und auch später immer im Leben der Kirche präsent waren, wenn auch in der vor allem kontroverstheologisch orientierten Ekklesiologie nicht entsprechend artikuliert. Dabei stützt sich der Autor natürlich auch immer wieder auf Äußerungen der „progressiven Seite“, die in der Hitze der Auseinandersetzungen, zumal in Dokumenten wie dem Konzilstagebuch Congars, ebenfalls einer exklusivistischen Sprache zuneigen, die sicher theologisch nicht auf die Goldwaage zu legen ist. Aber gerade dadurch, dass er den Blick ausschließlich auf diese „konfliktiven“ Momente, die sicher zum Konzil hinzugehören, fokussiert, isoliert er ein wesentliches Element und bekommt das Ganze nicht in den Blick.

## 2.2 Welche Vorstellung hat der Autor von einem Konzil?

Das Zweite Vatikanische Konzil schien das absolutistische Modell des Tridentinums und des Ersten Vatikanums durch ein neues „demokratisches“ Modell ersetzen zu wollen, das den Willen des Römischen Pontifex durch den Willen der Versammlung ersetzt, auch wenn diese mit dem Pontifex vereint ist. (577)

Einen solchen Satz würde man von einem Journalisten erwarten, aber nicht von einem seriösen Historiker. Von einem „absolutistischen“ Konzilsmodell kann man schon für das Erste Vatikanum kaum sprechen, das vorbereitete Entwürfe prüfen, im Prinzip auch zurückweisen konnte und im Falle des Schemas „De doctrina catholica“ (aus dem die Konstitution „Dei Filius“ wurde) auch grundlegend umarbeiten ließ. Für das Tridentinum, in dem weder die „römische“ noch die „gallikanische“ Richtung gegen den Widerstand der anderen etwas durchbringen konnte, ist dies völlig absurd, wie sich bei den Diskussionen um das *ius divinum* der bischöflichen Residenz, den Ursprung der bischöflichen Jurisdiktion und die Einbringung der Florentiner Primatsdefinition zeigte. Es scheint jedoch, dass der Autor selbst ein solches „absolutistisches“ Konzilsmodell vertritt, in dem das Konzil nur die Aufgabe hat, in der päpstlichen Kurie vorbereitete Texte zu approbieren und ihnen durch seine Sanktion vor der Welt größere Feierlichkeit zu verleihen. Dabei unterlaufen dem Autor für frühere Konzilien gravierende Fehler. So behauptet er – wobei er hier freilich eine Äußerung von Philippe Levillain von 1975 zitiert –, dass die Befragung von 2.800 Personen und Institutionen nach gewünschten Themen vor dem Konzil einen „demokratischen Umsturz“ im Vergleich zum Ersten Vatikanum darstelle.

---

<sup>6</sup> Die Charismen seien „sine ministerio pastorum“ ungeordnet, umgekehrt aber das kirchliche ministerium ohne die Charismen „pauper et sterile“. Deshalb fordert er u. a., dass zugleich mit der Amtsstruktur (der „structura ministerialis“) in dem betreffenden Kapitel die charismatische Struktur der Kirche (wobei „Struktur“ im weiteren Sinne zu verstehen sei) dargelegt werde.

Das vorangehende Konzil hatte in der Tat ein Verfahren festgelegt, wonach es der Papst war, der dem Konzil die Fragen vorlegte, und den Bischöfen nur die Möglichkeit blieb, sich mit ihrer Stimmabgabe zu äußern. Nun war die Macht der Initiative tatsächlich den Bischöfen der ganzen Welt übertragen worden, die es auch nicht daran mangeln ließen, davon Gebrauch zu machen. (145)

Hier sind beide Aussagen schief beziehungsweise einseitig. Zutreffend ist, dass vor dem Ersten Vatikanum nicht alle Bischöfe zu Konzilsthemen befragt wurden, sondern nur eine ausgewählte Gruppe von 36 Prälaten. Aber im Übrigen hatten die Bischöfe dort nicht nur das Recht der Stellungnahme und Stimmabgabe, sondern konnten auch zusätzlich Themenvorschläge unterbreiten, über die dann die vom Papst ernannte Postulatenkommission und in letzter Instanz der Papst entschied. Nur auf diesem Wege ist ja bekanntlich die päpstliche Unfehlbarkeit vor das Konzil gekommen. Denn in der vorbereitenden Zentralkommission ging man im Unterschied zu dem Gutachten des Jesuiten Sanguineti, der das Propositionsrecht ausschließlich dem Papst zuschreiben wollte, davon aus, dass zwar das formale Propositionsrecht, d. h. die Letztentscheidung über die Vorschläge, dem Papst zukomme, den Bischöfen jedoch auch ein materiales Propositionsrecht gebühre.<sup>7</sup> Aber auch im Zweiten Vatikanum hatte der Papst die Letztentscheidung über die Vorschläge. Man kann sicher von einer weltkirchlichen Öffnung und Ausweitung der Befragung sprechen; aber mit einem „demokratischen Umsturz“ hat das nun wirklich nichts zu tun. Völlig abwegig erscheint auch der historische Vergleich mit den „Cahiers de doléance“ (und damit implizit mit dem Gesamtverlauf der Französischen Revolution), der offensichtlich nur so zu erklären ist, dass das Trauma der Französischen (und Russischen) Revolution den Autor so in den Bann schlägt, dass er die Gesamtwirklichkeit nicht mehr wahrnimmt. Wenn man schon kirchliche und politische Vorgänge miteinander vergleichen will, dann wäre ein solcher Vergleich doch nur dann berechtigt, wenn das Zweite Vatikanum Papsttum, Episkopat und gleich auch das ganze Amtspriestertum abgeschafft hätte – oder umgekehrt: wenn die Französische Revolution, anstatt die Monarchie und die ganze feudale Gesellschaftsordnung umzustürzen, Frankreich in eine aufgeklärte reformorientierte Monarchie nach dem Modell des josephinischen Österreich verwandelt hätte!

Was de Mattei von der – gewiß schicksalsträchtigen und in ihrer historischen Tragweite kaum zu überschätzenden – Generalkongregation vom 13. Oktober 1962 mit der erfolgreichen Intervention von Liénart und Frings gegen die sofortige Wahl der Deputationen berichtet, verrät nicht nur in den Wertungen („Bruch der konziliaren Legalität“ – „Das Konzil begann also mit einem Gewaltakt“) eine merkwürdige Vorstellung von der Rolle eines ökumenischen Konzils, sondern ist auch in der Darstellung

---

<sup>7</sup> *Mansi* 49, 511–513; vgl. *K. Schatz*, *Vatikanum I 1869–1870*; Band 1, *Konziliengeschichte* Reihe A, Paderborn [u. a.] 1992 ff., 134–136.

irreführend und verstümmelt, zumindest für den, dem der Gesamtverlauf nicht bekannt ist. Denn nach seiner Darstellung scheint es so, dass die Sitzung im Tumult endete. „Der Applaus [nach der zweiten Intervention, die durch Frings geschah; Kl. Sch.] nahm zu, und Kard. Tisserant schlug vor, die Sitzung zu schließen und den Heiligen Vater über den Vorfall zu unterrichten“ (230). Kein Wort darüber, dass in Wirklichkeit nach kurzer Beratung das Präsidium den Vorschlag von Liénart und Frings, der, wie durch den Applaus deutlich wurde, von der großen Mehrheit des Konzils angenommen wurde, approbierte und die Kommissionswahlen um drei Tage verschob, womit dieser „Verstoß gegen das Reglement“ zumindest legalisiert wurde. Auch verliert de Mattei kein Wort darüber, dass die vorgesehenen Kommissionswahlen nur zwei Tage nach der feierlichen Konzilsöffnung erstens in Kontrast zu dem Verfahren auf dem Erstem Vatikanum standen, wo ein Zeitraum von sechs Tagen zwischen der feierlichen Eröffnung und der Wahl der vor allem wichtigen Dogmatischen Deputation lag (die der anderen fanden noch später statt), was ja gerade die infallibilistische Kerngruppe mit ihren internationalen Beziehungen weidlich zu nutzen wusste. Ferner erfährt man nicht, dass, wenn man schon von „Komplotz“ und „Manipulation“ sprechen will, die erfolgreiche Liénart-Frings-Intervention gerade die Vereitelung einer Konzilsmanipulation von kurialer Seite war: Denn die Konzilsväter, die sich noch kaum kannten und noch keine Verbindung miteinander aufgenommen hatten, hatten ein Verzeichnis jener Väter bekommen, die Mitglieder der vorbereitenden Kommissionen gewesen waren. Bei einer Versammlung von 2.500 und ohne Einleitung eines Willensbildungsprozesses in ihr wäre so gut wie garantiert gewesen, dass die meisten Stimmen auf sie gefallen wären – und damit auch, dass die Richtung der vorbereiteten Schemata weitergeführt worden wäre. Genau dies wussten Liénart, Frings und andere, die hinter ihnen standen – und vereitelten es. Und wenn der Autor im Folgenden von dem „Eintreten der Bischofskonferenzen in die Konzilsdynamik“ (234) spricht, die damit zu einem sehr wirksamen inoffiziellen Strukturprinzip des Konzils wurden, dann vermisst man eine Antwort auf die Frage, wie denn anders soziologisch der Willensbildungsprozess einer solchen Riesenversammlung, die die Zahl jedes Parlaments überstieg, funktionieren sollte – es sei denn, man fasste sie von vornherein als willenloses Instrument der Kurie oder der Konzilsleitung auf (was aber selbst das Erste Vatikanum nicht war!). Und schließlich – was der ganzen Vorstellung eines „Komplotz“ zur Durchsetzung „progressistischer“ Ziele diametral entgegengesetzt ist – wollte nach Jedins Tagebuch Frings auch Ottaviani zur Mitarbeit bei der Erstellung der internationalen Liste konsultieren, was jedoch an der Ablehnung von dieser Seite scheiterte.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Vgl. *N. Trippen*, Josef Kardinal Frings (1887–1978); 2.: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn [u. a.] 2005, 320.

Ein noch schwerwiegenderes Versäumnis des Autors ist jedoch, dass er nach dem Erfolg der „progressistischen“ Liste bei den Wahlen vom 16. Oktober verschweigt, dass durch den Papst, der ja ein Drittel der Kommissionsmitglieder ernannte, doch viele der durchgefallenen „konservativen“ beziehungsweise „kurialen“ Kandidaten nachträglich in die Kommissionen hineinkamen und so die Einseitigkeit einer reinen Mehrheitswahl ausgeglichen wurde. Diese Unterlassung passt jedoch wiederum zu des Autors durchgehender Tendenz, den Konsens-Charakter des Konzils zu unterschlagen oder abzuschwächen und es zu einem einseitigen Sieg einer „Partei“ werden zu lassen.

Vollends auf den Kopf gestellt aber werden bei ihm die Vorgänge bei der „verunglückten“ Abstimmung über das Tromp-Schema „De fontibus revelationis“ am 20. November 1962, wenn er darin einen „Trick“ des Konzilspräsidiums sieht, das Schema zu Fall zu bringen. Dabei ist aus den Umständen völlig evident: Falls es sich um einen bewussten Trick handelte, dann um einen von „konservativer“ Seite, um das offensichtlich von mindestens der Hälfte, mit Sicherheit von mehr als einem Drittel abgelehnte Schema dennoch durchzubringen. Dafür spricht auch, dass es nach den Erinnerungen von Frings<sup>9</sup> Ruffini war, auf dessen Veranlassung die Frage nicht gestellt wurde, ob das Schema substanziell approbiert wurde, sondern ob die Debatte darüber abzubrechen war. Und wenn wegen Unklarheit der Fragestellung manche „Konservative“, die für das Schema votieren wollten, mit „Placet“ und damit faktisch für seine Verwerfung stimmten, dann dürfte doch genau so gut das Umgekehrte vorgekommen sein. Wenn man, wie es eigentlich im Konzilsreglement vorgesehen war, nach der Generaldebatte die Frage nach Annahme des Schemas gestellt hätte, was die Zweidrittelmehrheit erfordert hätte, wäre es jedenfalls mit Sicherheit durchgefallen. Anzunehmen, dann wären die Stimmen der Befürworter des Schemas von 37,5 % auf mindestens 66,7 % hochgeschwungen (was voraussetzt, dass mindestens 44 % der Konservativen, aber kaum einer der Progressiven die Fragestellung am 20.11. falsch verstand), ist nun doch eine zu abenteuerliche Vorstellung. Dann noch die Entscheidung Johannes' XXIII. vom folgenden Tag, das Schema von einer neuen, paritätisch von beiden Richtungen zusammengesetzten Kommission umarbeiten zu lassen, als Entscheidung zu bezeichnen, „die das Reglement des Konzils offen verletzte“ (297), dürfte erstens nur möglich sein, wenn man den Papst nicht als verbindlichen Leiter des Konzils ansieht, der daher auch in das von ihm festgelegte Konzilsreglement eingreifen kann, zumindest wenn es zu Sackgassen führt. Und zweitens: Wenn etwas das Konzilsreglement verletzte, dann gerade der Abstimmungsmodus am 20.11., der jedoch deshalb festgesetzt wurde, um das Schema durchzubringen. Der Eingriff Johannes' XXIII. wollte gerade, sicher „supra

<sup>9</sup> Für die Menschen bestellt, Köln 1974, 259.

legen“, das Konzil aus einer Falle herausführen, aus der es sich aufgrund seines Reglements von sich aus nicht befreien konnte.

Die gleiche merkwürdige Vorstellung von einem Konzil verrät die Rede-weise des Autors vom „Umsturz der Schemata“ (264): Man wollte die „monumentale Arbeitsleistung“ von drei Jahren und über 2.000 Seiten „über Bord werfen“ (265) – Konzilsdokumente, die den Glauben der Welt präsentieren sollen, sollen also gleichsam Belobigung fleißiger römischer Seminararbeiten sein!

### 2.3 Einseitige Betonung der konfliktiven Momente

De Mattei kommt zu seiner Sicht des Konzils vor allem auch dadurch, dass er die „konfliktiven“ Momente isoliert. Dass er nicht bloß „konservative“ Zeugnisse zitiert, sondern auch die „progressive“ Seite (etwa Küng, Congar, Suenens, weniger z. B. Semmelroth) ausgiebig zu Wort kommen lässt, zumal wenn diese in der Hitze des Gefechts ihrerseits nicht mit martialischen Termini sparen, dient dabei letztlich der Gesamttendenz, das Konzil als Bruch mit der vorhergehenden Tradition erscheinen zu lassen – so etwa, wenn de Mattei Küng zitiert, der in seinen Memoiren die Abstimmungen über die Kollegialität am 29./30. Oktober 1963 als „friedliche Oktoberrevolution der katholischen Kirche“ bezeichnet.<sup>10</sup> So wichtig diese konfliktiven Momente für den Historiker sind, um einer harmonisierenden Glättung der Geschichte zu wehren, so wenig dürfen sie jedoch isoliert, verabsolutiert und vor allem aus polemischen Gelegenheitsäußerungen zu festen und dezidierten theologischen Programmen einer ganzen Richtung gemacht werden. Gerade dies geschieht aber immer wieder bei de Mattei. Die bei allen Gegensätzen durchgängige Tendenz im Zweiten Vatikanum, zu einem Konsens zu kommen, der schließlich auch in hohem Maße erreicht wurde, findet daher bei ihm keine entsprechende Würdigung. Die immer neue Überarbeitung der Dekrete, um auch der konservativen Minderheit entgegenzukommen, wird zwar erwähnt, in ihrem Inhalt und ihrer Tragweite jedoch kaum genügend beachtet, geschweige denn gewürdigt. Dass sich z. B. bei der ersten großen kontroversen Debatte in der ersten Konzilsperiode über das Schema „De fontibus revelationis“ auch immer wieder diejenigen Stimmen zu Wort meldeten, die Vorschläge zu einer Verständigung machten, da es auf dem Konzil „nicht Sieger und Besiegte“ geben dürfe<sup>11</sup>, ja, dass die Maßnahme, die dann Johannes XXIII. ergriff, das Schema durch eine paritätische Kommission umarbeiten zu lassen, mehrfach in der Konzilsaula vorgeschlagen wurde<sup>12</sup>, findet bei de Mattei keine Erwähnung. Und vor allem

<sup>10</sup> H. Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München 2002, 478; zitiert bei *de Mattei*, 385.

<sup>11</sup> So Weihbischof Ancel von Lyon (ASCOV I/3, 204).

<sup>12</sup> So Kard. Gracias/Bombay (ASCOV I/3, 167), Hurley/Durban (199), Ancel/Lyon (204), Garcia Martinez (214).

steht alles nur unter dem Vorzeichen des Ringens zwischen „Progressiven“ und „Konservativen“. Dass es hier quer durch diese Lager verschiedene Richtungen gab und dass vor allem Erstere keineswegs einen einheitlichen Block bildeten, sondern sich verschiedene Interessenlagen kreuzten, erfährt man viel deutlicher durch die Alberigo-Bände.

Damit hängen die Ausführungen über „Mehrheit“ und „Minderheit“ sowie über die Gründe des Sieges der „Progressisten“ und die Niederlage der „Konservativen“ zusammen. Dass Geschichte immer wieder von Minderheiten gemacht wird, ist eine Binsenweisheit; ebenso unbestritten ist die Tatsache, dass die Mehrheit der Konzilsväter zu Beginn des Konzils noch keineswegs auf die Reformrichtung festgelegt war, die sich dann im Konzil durchsetzte, und dass zwischen den *vota* der Bischöfe von 1959/1960 und jener Tendenz, die sich dann drei Jahre später schon in der ersten Konzils-session durchsetzte, ein Meinungsumschwung klafft, welcher der Erklärung bedarf. Die Frage ist nur, weshalb Minoritäten Anklang und Gefolgschaft in der Majorität finden. Das bessere organisatorische Netzwerk kann ein Grund sein; und dieser Faktor war sicher zu Beginn des Konzils wirksam, nicht zuletzt auch durch die internationalen Beziehungen des deutschen Episkopats, vor allem von Kardinal Frings, über die Hilfsorganisationen „Adveniat“ und „Misereor“, aber auch durch eine Vielzahl anderer Kontakte, die z. T. schon vorher bestanden, z. T. erst jetzt geknüpft wurden. Hier ist vor allem zu beachten, dass den konziliaren Diskussionen schon die sehr kontroversen Diskussionen in der vorbereitenden Zentralkommission vorangegangen waren, in denen sich (z. B. in den Fragen von Schrift und Tradition, Kirchenbild, Religionsfreiheit) weithin dieselben Fronten wie später in der Konzilsaula gegenüberstanden und an denen sich auch die später in der Konzilsdiskussion führenden Kardinäle beteiligten. Als im August 1962 die ersten sieben Schemata unter den Konzilsvätern verteilt wurden (das Liturgieschema und die Schemata der Theologischen Kommission) und die in der Zentralkommission anwesenden Konzilsväter merkten, dass ihre Kritiken wirkungslos geblieben waren, setzte eine fiebrhafte Kontaktaufnahme und vor allem ein „Schulterschluss“ von Bischöfen und Theologen ein, der dann weitreichende Auswirkungen zeitigte. Aber das bessere organisatorische Netzwerk ist, wie auch de Mattei zugesteht, nicht die einzige Erklärung. In der innerkonziliaren Diskussion war die konservative Seite durchaus hinreichend präsent, und meist mit solchen Argumenten, für die ein Großteil der Bischöfe empfänglich war. Es bedarf also auch der sachlichen Gründe. Und die bleibt jedenfalls de Mattei schuldig. Das „allgemeine Gesetz“ der Revolutionen, dass sich die Entschlosseneren, die wissen, was sie wollen, gegen die „Kompromissler“ durchsetzen, verpufft schon bei näherer Betrachtung im profangeschichtlichen Vergleich. Für einen Historiker sollte es doch ein bekanntes Faktum sein, dass sich in nur wenigen europäischen Revolutionen im 19. und 20. Jahrhundert schlussendlich die „Radikalen“ durchgesetzt haben, dagegen in vielen Fällen die

Gemäßigten, die meist selbst die Revolution weder „gemacht“ noch gewollt haben – manchmal auch die Reaktion. Und für ein Konzil gibt es zusätzlich Schranken gegen eine solche „Gesetzmäßigkeit“: Abgesehen von der päpstlichen Konzilsleitung sind dies das Konsensprinzip und die Abstimmungsmöglichkeit *placet iuxta modum*, die einer einfachen Alternative wehrt und auch einer Minderheit ermöglicht, Einfluss auf den Text zu nehmen. Außerdem stellt der Autor selbst zutreffend dar, dass sich effektiv im Zweiten Vatikanum eben nicht oder nur sehr begrenzt die von ihm so genannten „Jakobiner“ durchsetzten, sondern vielmehr die „Girondisten“ um den Löwener Theologen Philips und das „Belgische Kolleg“ (365–370). Das waren aber gerade die, die sachlich und argumentativ der konservativeren oder zunächst unentschlossenen Mehrheit der Bischöfe Brücken bauen konnten.

Dass zu Beginn des Konzils eine „mitgeschleifte Mehrheit“ (so Abbé Berto 1965 an Bischof Carli: 317) den Progressiven auf den Leim ging, einfach weil diese den Nimbus des „Fortschritts“ verkörperten und die Medien auf ihrer Seite hatten, ist sicher zumindest eine zu primitive Erklärung, abgesehen davon, dass sie viele Bischöfe betrifft, die in ihrem persönlichen und geistlichen Format über jeden Vorwurf des Opportunismus erhaben sind, aber im Konzil einen grundlegenden Wandlungs- und Umdenkprozess durchmachten. Hier sind doch die sachlichen Gründe und der gesamte Kommunikationsprozess im Konzil zu berücksichtigen. Insbesondere wäre hier für die Mehrheit der Konzilsväter Lateinamerikas und der Missionsländer zu fragen, inwieweit ihr Umschwenken auf die „progressive“ Linie schon in der ersten Konzilssession – außer den speziellen Kontakten mit dem deutschen und dann auch französischen Episkopat – nicht auch einfach den Grund hat, dass sie ihre pastoralen Probleme mit einer Theologie verbinden konnten, die Dezentralisierung, Eigenständigkeit des Bischofsamtes und der Ortskirche und generell Kirche als geschichtliche Größe betonte, mehr als mit einer Schultheologie, die auf alles fertige Antworten hatte oder zu haben schien. Ein prominentes Beispiel einer „Bekehrung“ (zur Kollegialitätslehre) kraft Überzeugung durch sachliche Gründe ist schließlich Parente (485), der darauf von seinen ehemaligen konservativen Mitstreitern herbe Kritik erfuhr, ein weiteres (in der vierten Session in Bezug auf die Religionsfreiheit) Urbani von Venedig (519). Diesen auch vom Autor erwähnten Fällen ließen sich sicher noch viele andere hinzufügen. Und schließlich ist auf das Faktum hinzuweisen, dass die konservative Minderheit auf dem Konzil nicht (wie die Minderheit auf dem Ersten Vatikanum) einen parteiähnlichen und mehr oder weniger geschlossen zusammenhaltenden Block bildete. Um den „harten Kern“ des Dreigestirns der Kardinäle Ottaviani, Siri und Ruffini, weiter des *Coetus internationalis patrum* und einiger anderer prominenter Väter gruppierte sich eine sehr lockere und unbestimmte Zahl von Anhängern, die keineswegs konstant war, sondern je nach Thema und Problemstellung stark fluktuierte. Bei eigentlich umstrittenen Fragen lag diese Anhängerschaft, wie aus dem Abstimmungsverhalten

ersichtlich ist, meist um die 10–15 %, konnte jedoch im Einzelfall auf 25 %<sup>13</sup> und noch höher ansteigen. Dies zeigt, dass die Übergänge und damit das differenzierte Verhalten je nach Sachfrage viel größer sind, als in dem einfachen Schema von „Mehrheit“ und „Minderheit“, „Progressiven“ und „Konservativen“ zum Ausdruck kommt.

Effektiv hat kein Konzil mehr, und nur wenige Konzilien haben ebenso peinlich genau wie das Zweite Vatikanum das Prinzip der moralischen Einstimmigkeit beachtet, das zwar in der ganzen Tradition als eigentlich genuin geistgewirkte Form der Entscheidung galt, jedoch in der Realität (man denke an das Erste Vatikanum) keineswegs immer beachtet wurde. Dies vermag de Mattei nicht zu leugnen, führt es jedoch nicht auf Überzeugung zurück, sondern einerseits im Sinne des rousseauschen Demokratiebegriffes der „volonté générale“ auf einen sozialen Konformismus, andererseits auf einen „maximalistischen“ Papstgehorsam, der nicht mehr mit der Eventualität eines *papa haereticus* rechnete. Dazu ist erstens zu sagen, dass die Wirkung eines solchen rousseauschen Demokratiebegriffes auf die Konzilsväter völlig unbelegt und aus der Luft gegriffen ist. Wohl gibt es die katholische Überzeugung, dass in der *Communio* der Kirche (und des Konzils) und darum auch (bis zum Erweis des Gegenteils) in ihrer überwältigenden Mehrheit der Heilige Geist wirkt. Der Autor scheint neben dem rein „monarchischen“ Prinzip des Primats von einem solchen *Communio*-Prinzip nie gehört zu haben. Aber auch das „monarchische“ Prinzip erkennt er ja nicht vorbehaltlos an. Wenn aber weder die konziliare Unanimität (beziehungsweise die erdrückende Majorität) noch der Papst zählen, also weder das Konsensprinzip noch das „monarchische“ Prinzip, und nicht einmal beide zusammen – was gilt dann überhaupt? Der Autor erwähnt die Möglichkeit eines *papa haereticus* (579). Mit diesem Grenzfall rechnete zumindest die mittelalterliche Tradition, oft in ihren papalistischsten Vertretern (wie zum Beispiel Humbert v. Silva Candida). Aber außer in den extremen Thesen eines Wilhelm von Ockham, bei dem es letztlich kein eindeutiges institutionelles Kriterium für den wahren Glauben gibt, der auch in einer verschwindenden Minderheit, vielleicht in einer alten Frau oder einem Kind fortleben kann, setzte dies immer voraus, dass dann die gesamte Kirche oder wenigstens ihre große Mehrheit gegen einen solchen Papst protestierte. Dass der Papst zusammen mit der ganzen Kirche oder ihrer überwältigenden Mehrheit häretisch werden kann, haben die Vertreter dieser Lehre (wie angemerkt, mit der Ausnahme Ockhams) nie behauptet. Auch das Beispiel

<sup>13</sup> Bei den Testabstimmungen am 30.10.1963 erhielt die erste Frage nach dem sakramentalen Charakter der Bischofsweihe eine überwältigende Mehrheit. Bei den Fragen 2–4 nach der Kollegialität (ob die Bischofsweihe in das Bischofskollegium eingliedert? – Ob das Bischofskollegium zusammen mit seinem Haupt Inhaber der höchsten Gewalt in der Kirche sei? – Ob diese Gewalt auf göttlichem Recht beruhe?) ergab sich eine Opposition von 16–20 %. Bei der letzten Frage nach Wiederherstellung des ständigen Diakonats lag die Opposition mit 24,8 % (525 von 2.113) am höchsten.

der Arianismus-Wirren des 4. Jahrhunderts (mit dem vielstrapazierten Diktum des Hieronymus von dem Erdkreis, der aufwachte und „arianisch“ geworden war) ist kein Präzedenzfall, sofern man nicht unhistorisch etwa alle „Homoiousianer“ den „Arianern“ zurechnet und für „Häretiker“ hält.

Im Übrigen sind für die Wertung der moralischen Einstimmigkeit im Zweiten Vatikanum zwei Formen der Schlussabstimmung zu unterscheiden. Dies sind einmal die feierlichen Schlussabstimmungen, auf die die Bestätigung durch den Papst und damit die offizielle Verkündigung des Konzilsdokuments folgten. Hier lag die Mehrheit bei keinem Dokument unter 96 %, meist über 99 %. Bei diesen Abstimmungen ist freilich damit zu rechnen, dass kirchliche Loyalität (in dem genannten, durchaus positiv zu wertenden Sinne) und auch Fügung in das Unvermeidliche viele Bischöfe zum „Placet“ motivierte, die argumentativ keineswegs überzeugt waren und nach wie vor erhebliche Bedenken hatten. Dann gibt es die vorläufigen Schlussabstimmungen, bei denen man nur noch mit „Placet“ oder „Non placet“, nicht aber mehr mit „Placet iuxta modum“ stimmen konnte. Es spricht manches dafür, in ihnen die letzte ergebnisoffene Willenskundgebung der Konzilsväter zu sehen: Wer wünschte, dass das Dokument nicht durchkam, stimmte mit „Non placet“. Geht man davon aus, dann sind die Erklärungen „Dignitatis humanae“ über die Religionsfreiheit, „Nostra aetate“ über die Juden und Nichtchristen, sowie die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ gegen eine Opposition von 11–12,5 % durchgesetzt worden<sup>14</sup> – alle anderen freilich mit überwältigender Mehrheit. Aber auch dann bleibt die Tatsache bestehen, dass annähernd 90 % der Väter zum Schluss diese Dokumente befürworteten und nicht ihre Verwerfung wollten – was sicher zu Beginn des Konzils nicht der Fall gewesen wäre. Eine Erklärung dieses Faktums ohne den innerkonziliaren Kommunikationsprozess und die Behebung wesentlicher Einwände durch die jeweiligen Modifikationen der Texte geht an der historischen Realität vorbei.

Hätte das Konzil der Minorität eine Art offiziellen Status gewähren sollen? Ein solcher Vorschlag wurde vor der vierten Konzilssession am 25. Juli 1965 von Proença Sigaud, Lefebvre und Carli an Paul VI. gerichtet: Die Minorität, d. h. der *Coetus internationalis Patrum*, solle ebenso ihre offiziellen Relationen zu den vorgesehenen Texten vortragen und ihre gedruckten Stellungnahmen unter allen Konzilsvätern verteilen können. Der Vorschlag wurde im Namen des Papstes abgelehnt, da er ein Präzedenzfall für andere „Allianzen“ sei und die Polarisierung innerhalb des Konzils verstärke. Kommentar von de Mattei:

<sup>14</sup> „Nostra aetate“ am 15.10.1965 mit 1763:250 (87,6 %, bzw. 12,4 % Gegenstimmen), „Dignitatis Humanae“ am 19.11. mit 1967:249 (88,8 %, bzw. 11,2 % Gegenstimmen), „Gaudium et Spes“ am 06.12. mit 1860:251 (88,1 %, bzw. 11,9 % Gegenstimmen). Bei „Gaudium et Spes“ hatte unter den vorhergehenden Teilabstimmungen über einzelne Kapitel die über Krieg und Frieden die höchste Zahl von Gegenstimmen (483 von 2193 = 22 %) erbracht; sie stammten freilich aus zwei entgegengesetzten Lagern.

Die Heuchelei in der Antwort war nicht zu überbieten. Schon das interne Reglement des Konzils, das von Paul VI. revidiert und approbiert worden war, ermutigte in Artikel 57 ausdrücklich Konzilsväter mit den gleichen Standpunkten in theologischen und pastoralen Dingen zur Bildung von Gruppen. Doch vor allem gab die Mitteilung vor, man wüßte nicht, daß sich innerhalb des Konzils seitens einer „partikularen“ Gruppe eine „Allianz“ mit progressistischer Ausrichtung gebildet hatte, und zwar einiges früher als der *Coetus internationalis*. (509)

Zunächst einmal entbehrt es historisch nicht der Ironie, dass dieser Vorschlag eines offiziellen innerkonziliaren Status der Minorität mit eigenen Relationen, Sprechern und Erwiderungen schon in der Vorbereitungskommission des Ersten Vatikanums gemacht worden ist, und zwar durch den Kirchenhistoriker Karl Josef Hefele, dann Bischof von Rottenburg und auf dem Konzil schärfster Unfehlbarkeitsgegner.<sup>15</sup> Aber die Entrüstung des Autors über die im Namen Pauls VI. gegebene Antwort ist unangebracht und verschiebt den Fragepunkt. Nicht darum ging es, ob die Konzilsväter unter sich Interessengruppen bilden durften, sondern ob diese ein offizielles Strukturprinzip des Konzils bilden konnten. So etwas hätte die Zerklüftung zementiert, das Konzil in „Parteien“ mit entsprechender Fraktionsdisziplin gespalten und letztlich den Dialog und Konsens unmöglich gemacht. Moderne Demokratien können damit fertig werden, weil in ihnen am Ende das reine Mehrheitsprinzip entscheidet; eine Versammlung, die auf Konsensfindung angelegt ist, wird dadurch immobilisiert.

#### 2.4 *Simplifizierungen und Klischees*

Nicht selten werden Konzilsreden in Kategorien eingeordnet, in die sie nicht gehören, oder so verstümmelt zitiert, dass ihr Tenor verfälscht wird. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn im Rahmen der Diskussion über die Religionsfreiheit in der dritten Konzilssession der Dominikanergeneral Fernandez, der Generalabt der französischen Benediktinerkongregation Dom Prou und gar Wojtyla (den er irrtümlich als Kardinal bezeichnet, was er erst 1967 wurde) als Gegner des Schemas genannt werden (442). Aber eine Prüfung der Originalreden offenbart, dass es sich bei Fernandez<sup>16</sup> und Prou<sup>17</sup> nur um Detailkorrekturen handelt, wohingegen die Rede Wojtylas, von der der Autor nur die Kritik berichtet, „daß man in dem Text nicht klar davon spreche, wie Christus es gemeint hat, daß ‚allein die Wahrheit frei macht‘“ (was den Schluss suggeriert, der spätere Papst habe gesagt, nur die „Wahrheit“ und nicht der Irrtum habe Rechte), in Wirklichkeit ein emphatisches Bekenntnis zur Religionsfreiheit als allgemeinem Menschenrecht ablegt und in erster Linie fordert, diese müsse vom Transzendenzbezug der menschl-

<sup>15</sup> Vgl. *Mansi* 49, 547D–548B; vgl. *Schatz*, *Vaticanum I*, Band 1 (Anm. 7), 137 f.

<sup>16</sup> Vgl. *ASCOV III/2*, 539–542.

<sup>17</sup> Vgl. *ebd.* 734–737.

chen Person her begründet werden, die nicht in ökonomischen Beziehungen aufgehe,<sup>18</sup> was ja auch im definitiven Text geschieht.

Das Fazit der Proklamation der Religionsfreiheit wird dann vom Autor in Worten umschrieben, die nicht anders als mit „Stammtisch-Rhetorik“ charakterisiert werden können:

Dadurch, daß den Staaten jegliche Form einer religiösen und moralischen Zensur gegenüber einer sich ausbreitenden Entchristianisierung entzogen wurde, konnte der Relativismus Fuß fassen. Der Islam beanspruchte im Namen dieser Religionsfreiheit den Bau von Moscheen und Minaretten, die an Zahl den Neubau von Kirchen übertreffen sollten, während bestehende Kirchen aufgegeben und in Hotels und Supermärkte umgewandelt werden. (526f.)

Welche „Staaten“ hat er denn hier im Auge, die ohne das Konzil katholisch geblieben wären und der Ausbreitung sowohl der Säkularisierung wie dann des Islam wirksame Schranken hätten setzen können? Und dass gegenüber dem Islam die Forderung nach (nicht nur taktischer) Anerkennung der Religionsfreiheit und des säkularen Staates von katholischer Seite erst glaubwürdig wird durch „Dignitatis humanae“ (weil man jetzt nicht mehr erwidern kann, die katholische Kirche fordere ja auch nur Religionsfreiheit für sich, versage sie oder zumindest die Gleichberechtigung aber den anderen, wo sie an der Macht sei), darüber fällt kein Wort. Erst recht nicht, dass die katholische Kirche unter Johannes Paul II. ihre Rolle beim Zusammenbruch des Kommunismus so nur spielen konnte, weil sie sich prinzipiell zur Religionsfreiheit bekannte!

Die Unterlassung einer (ausdrücklichen<sup>19</sup>) Verurteilung des Kommunismus bildet für den Autor wohl das Hauptversäumnis des Zweiten Vatikanums. Gegenüber einer solchen Anklage wäre wohl eine ähnliche Frage zu stellen wie gegenüber den Anklägern des „Schweigens“ Pius' XII. gegenüber den Nazi-Verbrechen: Wurde eine solche öffentliche Verurteilung auch und wirklich von denen gewünscht, die von eventuellen Repressivmaßnahmen betroffen gewesen wären, also nicht nur von Opfern des Kommunismus im Exil wie Hnilica (553) oder Slipyi (554)? Für die Konzilsdis-

<sup>18</sup> In seiner Rede vom 25.09.1964 (ebd. 530–532) gibt er zu bedenken, man müsse bei der Religionsfreiheit grundsätzlich den ökumenischen, d. h. innerchristlichen Aspekt (*ecclesia ad intra*) und den des Verhältnisses von Kirche und Welt (*ecclesia ad extra*) unterscheiden. Zum ersteren Aspekt müsse man das Verhältnis von Freiheit und Wahrheit klarstellen; eine bloße „Toleranz“ im ökumenischen Verhältnis laufe hier leicht auf Zementierung des Status quo hinaus. In diesem Kontext fällt das Jesus-Zitat von der „Wahrheit, die frei macht“. – Im zweiten Sinne handele es sich um Toleranz, jedoch im Sinne eines „*ius fundamentale hominis religiosi in societate, quod ab omnibus ... debet strictissime observari*“. Es gehe hier darum, gegen atheistische Regime, die den Menschen von Religion „befreien“ wollten, den Transzendenzbezug der menschlichen Person herauszustellen. Religionsfreiheit hänge daher mit den Rechten der menschlichen Person auf Wahrheit zusammen.

<sup>19</sup> In Nr. 20,2 von „Gaudium et Spes“ ist durchaus vom marxistischen totalitären Atheismus die Rede, der unter dem Vorwand, die Religion sei, weil sie den Menschen auf das Jenseits ausrichte, seiner wirtschaftlich-sozialen Befreiung schädlich, die Religion mit staatlichen Machtmitteln unterdrückt. – Aber es ist zuzugestehen, dass diese Verurteilung im Gesamtkontext der Konstitution ziemlich kurz, leise und verhalten klingt.

kussion über diese Frage im Herbst 1964 nennt der Autor zwei Väter im kommunistischen Herrschaftsbereich, die angeblich eine Verurteilung des Kommunismus forderten, nämlich Erzbischof Pogačnik von Ljubljana und Bischof Bäuerlein von Djakovo (474 f.). Aber die Lektüre ihrer Konzilsinterventionen offenbart, dass davon keine Rede sein kann: bei Pogačnik, der vielmehr die innerkirchliche soziale Gewissenserforschung in den Mittelpunkt stellt, ausdrücklich nicht<sup>20</sup>; und Bäuerlein beschränkt sich auf die Forderung, die Anerkennung der Menschenwürde „ohne Unterschied der sozialen Klasse“ zu formulieren<sup>21</sup>. Spricht man mit Mitbrüdern, die das Konzil bewusst in der DDR miterlebt haben, so sehen sie in der Forderung nach Verurteilung des Kommunismus eine typisch „westliche“ Perspektive und Forderung, die für sie weder sinnvoll noch hilfreich war. Dies gilt sicher speziell für den Berliner Bischof Bengsch („Wenn man mit einem Raubtier zusammen eingesperrt ist, ist es weder angebracht, die Bestie zu reizen noch zu streicheln“). Nun mag der Autor, der immer vor allem die italienische Innenpolitik im Blick hat, darin Recht haben, dass diese Nichtverurteilung speziell in Italien, wohl aber auch in lateinamerikanischen Ländern die Resistenz der Katholiken gegen den Kommunismus geschwächt und generell den „Linksruck“ gefördert hat („Der italienische Weg zum Kommunismus“, 648–652). Der Eindruck bestand weithin, dass Pius XII. die Kommunisten exkommuniziert, Johannes XXIII. aber ihre Verurteilung aufgehoben habe. Aber es ist die Aufgabe eines Historikers, die Vielschichtigkeit von Wirkungen zur Kenntnis zu nehmen. Und dazu gehört z. B. auch, dass nach einer neueren Untersuchung „Gaudium et Spes“ es war, was in den Jahren vor der „Wende“ Katholiken in der DDR nicht mehr nur zum „Überwintern“, sondern zu Veränderung der Gesellschaft motivierte.<sup>22</sup> Generell verliert der Autor kein Wort über die Rolle Johannes Pauls II. für den Zusammenbruch des Kommunismus. Dies mag er damit rechtfertigen, dass er mit dem Jahr 1978 aufhört. Aber jemand, der, 1978 ins Koma gefallen und jetzt aufgewacht sein Buch lesen würde, würde an keiner Stelle erfahren, dass der Kommunismus inzwischen zusammengebrochen ist, sondern viel-

<sup>20</sup> Er weist in seiner Rede vom 26.10.1964 (ASCOV III/5, 525–527) zwar auf den Kommunismus hin, fordert jedoch ausdrücklich unter Berufung auf die Weisung Johannes' XXIII. (die Kirche solle nicht die verdorbene Welt richten und verurteilen: „Revoceamus illam gravem regulam et sententiam Johannis XXIII ...“) nicht seine Verurteilung, wohl jedoch drei Dinge: 1. Gebet und Buße; 2. Förderung der sozialen Gerechtigkeit, gerade auch als Verpflichtung der Kirche, sich angehäufter Güter zugunsten der Armen zu entledigen, damit sie ihr nicht in einer sozialen Revolution gewaltsam entrissen werden; 3. Respektierung nationaler Minderheiten gemäß „Pacem in terris“.

<sup>21</sup> So in seiner Rede vom 28.10.1964 (ebd. 730–732). Er möchte dort, wo von der Würde der menschlichen Natur ohne Unterschied „condicionis socialis“ die Rede ist, besser – gegen die kommunistische Lehre vom Klassenkampf – „classis socialis“ setzen (730). Die anderen Punkte seiner Rede betreffen den Kommunismus nicht.

<sup>22</sup> Vgl. S. *Holzbrecher*, Basismündliche Rezeption des Konzils in der DDR, in: F. X. *Bischof* (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2012, 191–199.

mehr annehmen, dass er auf der ganzen Welt triumphiert. Hier werden doch bewusst Perspektiven und geschichtliche Wirkungen ausgeblendet, die nicht ins eigene Konzept passen.

Ähnliches gilt für den Rundumschlag gegen „Gaudium et Spes“, das den „in Verwesung begriffenen Leichnam“ der Moderne „umarmt“ habe, statt ihn in einer „prophetischen Geste herauszufordern“ (575). Abgesehen davon, dass in „Gaudium et Spes“ durchaus Verurteilungen ausgesprochen werden, und zwar nicht nur gegen Rassismus, soziale Unterdrückung und Krieg, wo das Dokument die „Political correctness“ auf seiner Seite hatte, sondern auch z. B. gegen Ehescheidung<sup>23</sup> und Abtreibung<sup>24</sup>, wäre in diesem Zusammenhang doch genauer zu fragen, welche in „Gaudium et Spes“ im Prinzip bejahten Entwicklungen der „Moderne“ sich denn inzwischen als Irrwege erwiesen haben, und zwar so, dass nicht nur die Sprache des Dokuments heute manchmal als naiv erscheint, sondern seine Aussagen als überholt. Es soll nicht *a priori* bestritten werden, dass Letzteres der Fall sein kann. Nur muss es anstelle pauschaler Rundumschläge bewiesen werden. Dies berührt aber die generelle Geschichtssicht des Autors. Dass der Weg der „Moderne“ kein einliniger und immer in dieselbe Richtung weiterlaufender Prozess ist, weiß jeder Historiker – aber wo ist das Zweite Vatikanum von einer solchen Vorstellung ausgegangen? Die „Krise der Moderne“ kündigt sich nicht erst seit „1968“ an: Seit der Französischen Revolution schreitet die Moderne von Krise zu Krise, und geht dann doch jeweils weiter, zwar nicht geradlinig genau im selben Sinne, aber doch jeweils wesentliche Elemente und Werte weiterführend. Seit der Zeit der Romantik und erst recht nach den Weltkriegen bestand immer wieder die Versuchung, das Begräbnis der Moderne zu verkünden und das Heil für die Kirche in der radikalen Gegenposition zu suchen; und doch hat sich dies immer wieder neu als Sackgasse erwiesen.

Der Autor hat darin Recht, dass man das Konzil nicht von seinen „Wirkungen“ und seiner Nachgeschichte „isolieren“ darf. Aber er vollzieht eine andere „Isolierung“: die der innerkirchlichen Rezeption und Nachwirkung des Konzils von dem aus außerkirchlichen Wurzeln kommenden soziologischen Wandel der Gesellschaft, nämlich von der „segmentierten“ oder „eingeschränkten“ zur „radikalen“ Moderne (Gabriel, Kaufmann) oder von der „Moderne der Mobilität“ zur „Moderne der Authentizität“. Man geht heute davon aus, dass die relative Stabilität des Katholizismus und seiner Sozialisationsformen (das oder die „katholischen Milieus“) etwa von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu den 1960er-Jahren auf der „eingeschränkten Moderne“ beruhte. Bei de Mattei aber wird nicht einmal die Frage gestellt, wie sich dieser Wandel innerkirchlich und auf die Weise der Rezeption des Zweiten Vatikanums auswirkt. Eine notwendige, durchaus auch kritische

---

<sup>23</sup> Kap. 47,2 und 49,2.

<sup>24</sup> Kap. 27,3 und 51,3.

Sicht auf die Wirkungen des Konzils darf nicht ihrerseits in der rein innerkirchlichen Perspektive stehenbleiben (so dass dann an allem „das Konzil schuld ist“), sondern muss diesen gesellschaftlichen Wandel im Blick haben.

Freilich kann für die Konzilsforschung de Mattei in Zukunft nicht einfach übergangen werden. Die Hauptbedeutung seines Buchs besteht darin, dass es eine Konzilssicht aus der Seite der (radikalen) konservativen Minderheit bietet und viele Quellen von konservativer Seite zugänglich macht, darunter bisher unveröffentlichte Tagebücher wie die von Maranhao Galiez und Fenton, aber auch von Suenens und Tucci. Aber es bleibt eine extrem parteiische Darstellung, viel mehr als die fünfbandige von Alberigo. Letztere mag zwar in ihren Synthesen und Schluss-Zusammenfassungen diskutabel und manchmal einseitig sein; in der Einzeldarstellung der Zusammenhänge bleibt sie unüberholt. Schließlich muss ein gravierender Mangel der deutschen Übersetzung angesprochen werden: der Verzicht auf ein Personenregister, das im italienischen Original vorhanden ist. Dies ist besonders schwerwiegend, weil der Autor bei der Ersterwähnung von Namen jeweils einen kurzen Lebenslauf einfügt, der so in der deutschen Ausgabe unauffindbar ist.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 1 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Edith Düsing*

Trinitarische Ontologie und Passiologie der Liebe – Hegels Überwindung  
der ‚unbefriedigten‘ Aufklärung 1

*Maria Schwartz*

Erziehung zur Freiheit. Kants Methodenlehren in KpV und TL als Antwort  
auf die Frage nach der Gründung eines (moralischen) Charakters 26

*Klaus Schatz S. J.*

Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht  
auf das Zweite Vatikanum 47

*Vojtěch Novotný*

Die von Balthasar-Rezeption in Böhmen bis zum Jahr 1989 72

*Werner Löser S. J.*

Die konziliare Volk-Gottes-Theologie und das ökumenische Gespräch  
über die Rechtfertigung 86

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. PHIL. EDITH DÜSING

Postfach 1252  
57260 Hilchenbach  
edith-duesing@gmx.de

DR. DES. MARIA SCHWARTZ  
AKAD. RÄTIN

Lehrstuhl Philosophie  
mit Schwerpunkt Ethik  
Universität Augsburg  
Universitätsstraße 10  
86135 Augsburg  
maria.schwartz@phil.uni-augsburg.de

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
Schatz@sankt-georgen.de

VOJTĚCH NOVOTNÝ

Katolická teologická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Thakurova 3  
CZ-160 00 Praha 6

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de). „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

## Die von Balthasar-Rezeption in Böhmen bis zum Jahr 1989

VON VOJTĚCH NOVOTNÝ

### Einleitung

Hans Urs von Balthasar (1905–1988) gilt heute allgemein als einer der größten Theologen des 20. Jahrhunderts, und zwar auch unter denjenigen, die nicht allen seinen Auffassungen zustimmen. Dem entspricht auch die beachtliche und sich noch ständig entwickelnde Erforschung seines Werkes. Das Hans Urs von Balthasar-Archiv gibt in der Dokumentation der Sekundärliteratur, die zum 2. Februar 2012 schon knapp 500 Monographien, Dissertationen, Habilitationsschriften, 65 Sammelbände und -hefte sowie eine große Menge Artikel und Beiträge (es sind 134 an der Zahl) umfasste,<sup>1</sup> darüber Aufschluss. So ist es schwer zu sagen, ob noch ein Thema bleibt, das neu angegangen werden könnte. Ein solches könnte aber das Thema „Rezeption der von-balthasarschen Theologie“ sein. Ihre Erforschung und Darstellung ist ein Beitrag zur neueren Geschichte der Theologie. Er könnte darüber hinaus auch dazu anspornen, darüber nachzudenken, inwieweit das Geschenk, das die Universalkirche mit Balthasars Theologie erhalten hat, in den einzelnen Kirchen vor Ort aufgenommen wurde.

Was wir hier vorlegen, liegt im Bereich „Rezeption“ der von-balthasarschen Theologie. Es erwuchs aus der Frage, ob und, wenn ja, wie ihr Studium die Entwicklung der regionalen Kirche in den böhmischen Ländern nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beeinflusst hat. Geht man das Thema so an, trifft man umgehend auf eine Reihe von Schwierigkeiten. So ist es nicht leicht, die nachkonziliaren Entwicklungen in einer regionalen Kirche wahrzunehmen, die sich nicht sogleich in den am deutlichsten sichtbaren Zeichen (die beispielsweise mit der Liturgie verbunden sind) kundtun. Und umso schwieriger ist es, den Einfluss eines Theologen zu verfolgen, der das Konzil theologisch mit vorbereitet, am eigentlichen Konzil jedoch aus verschiedenen Gründen nicht teilgenommen, die Theologie in der Kirche nach dem Konzil aber maßgeblich beeinflusst hat, und dies auch im Bereich einer regionalen Kirche, die seit 1948 unter dem Einfluss der politischen Umstände sozusagen vom Geschehen in der Universalkirche isoliert war. Diese Problemlage ist umso folgenreicher, als die Kenntnisse über die tschechische Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht zufriedenstellend sind. Eine Reihe von Texten aus diesem Zeitraum ist nur im Eigenverlag erschienen, und es gibt auch keine zuverlässigen Bibliographien tschechischer Autoren.

---

<sup>1</sup> Vgl. Sekundärliteratur zu H. U. v. Balthasar, online unter: <http://homepage.bluewin.ch/huvbslit/> [Abruf: 03.09.2012].

Im Wissen um all diese Beschränkungen widmet sich dieser Text zuerst der Beziehung des Basler Theologen zu Tschechien (1.) und zu den Tschechen (2.), danach der Frage, wie sein Werk in die böhmischen Länder vordrang (3.), und schließlich der Thematik, wie von Balthasars Einfluss auf tschechische Theologen aussah, vor allem auf Josef Zvěřina (4.). So ist auch der Titel der vorliegenden Studie zu verstehen, der übrigens von einem ähnlichen Text über Karl Rahner SJ inspiriert ist.<sup>2</sup> Die zeitliche Begrenzung deutet an, dass nur der Abschnitt bis zum Ende des kommunistischen Totalitarismus betrachtet wird (1989).

## 1. Von Balthasars Beziehung zu Böhmen

Gehen wir von biographischen Angaben aus: Von Balthasar war am Beginn der 1930er-Jahre in Prag, und die Schönheit dieser Stadt hinterließ bei ihm einen starken Eindruck. Später soll er gesagt haben: „Wenn ich zu meinen Studenten spreche, dann sage ich: zwei Dinge muss man gesehen haben: Prag und Compostela.“<sup>3</sup> Diese Reise fiel in eine Zeit, als von Balthasar seine geistliche Ausbildung im Noviziat der Jesuiten (1929–1931) und sein Philosophiestudium in Pullach bei München (1931–1934) absolvierte. Später studierte er Theologie in Lyon (1934–1937). Es ist möglich, dass er am internationalen Kongress der thomistischen Philosophie teilnahm, der von den tschechischen Dominikanern vom 6. bis 8. Oktober 1932 in Prag veranstaltet wurde. Hier hielt auch Erich Przywara SJ Vorträge, der in München wirkte und dem von Balthasar damals nahestand.<sup>4</sup>

Die Erwähnung der Schönheit der Hauptstadt Prag lässt ahnen, wie von Balthasar die böhmischen Länder erlebt hat. Es scheint, dass das Einzige, was ihn hier faszinierte, die bildende Kunst und die Musik waren. Nur sporadisch sind in seinem Werk Spuren von Autoren zu finden, die aus Böhmen oder Mähren stammen, z. B. die deutsch schreibenden Schriftsteller aus Prag Franz Werfel, Franz Kafka, Max Brod<sup>5</sup>; sodann der Fachmann für die Geschichte der Ästhetik Karel Svoboda, der Autor der Studie *L'esthétique de Saint Augustin et ses sources*<sup>6</sup>; schließlich die deutsch schreibenden Philosophen aus Mähren, Edmund Husserl und Ferdinand Ulrich<sup>7</sup>. Sonst wirkte die Sprachbarriere wie immer als von einer Seite undurchlässig.

<sup>2</sup> Vgl. M. Altrichter, Die Rahner-Rezeption in Böhmen, in: StZ 3 (2006), 196–200.

<sup>3</sup> Siehe V. Newwirth, Hans Urs von Balthasar: poznámky na okraj jeho života a díla [Hans Urs von Balthasar: Bemerkungen am Rande seines Lebens und Werkes], in: Studie 112–113 (1987), 344.

<sup>4</sup> Vgl. C. Glombik, Český novotomismus třicátých let [Der tschechische Neothomismus der dreißiger Jahre], Olomouc 1995, 22–23, 30–50.

<sup>5</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen; Band III: Die Vergöttlichung des Todes, Freiburg i. Br. 1998, passim.

<sup>6</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik; Band II: Fächer der Stile; Teil 1, Klerikale Stile, Einsiedeln 1962, 97; 122; 132.

<sup>7</sup> Vgl. D. C. Schindler, Metaphysics within the Limits of Phenomenology: Balthasar and Husserl on the Nature of the Philosophical Act, in: TyV 1–2 (2009), 243–258; E. Tourpe, Le Thomisme ontologique de Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich et Hans André à l'arrière-plan de la

Gleichwohl nahm von Balthasar einige Ereignisse der späteren Zeit wahr, so zum Beispiel den Tod Jan Palachs, der nach der Okkupation der Tschechoslowakei am passiven Widerstand teilnahm und sich 1969 aus Protest gegen die Unterdrückung des Volkes verbrannte. Der Schweizer Theologe erwähnt dieses Ereignis in dem Moment, in dem er darüber schreibt, dass der Mensch seinem Leben dadurch eine Form verleihen kann, dass er seine Existenz dem Ganzen unterstellt und dass seine Tat ein umso größeres Gewicht hat, „je leuchtender sie sich gerade in einer furchtbaren Selbstausschöpfung zum Fanal für alle machen kann (Jan Palach)“.<sup>8</sup> Bemerkungen dieser Art gibt es jedoch nur wenige. Mehr als von Balthasars schriftliches Werk sagen seine Kontakte zu Tschechen über seine Beziehung zu den böhmischen Ländern aus.

## 2. Von Balthasars Beziehung zu den Tschechen

### 2.1 Vladimír Neuwirth (1921–1998)

Am nächsten stand von Balthasar wahrscheinlich Vladimír Neuwirth, dem das paradoxe Schicksal eines Exulanten eine Freiheit gab, wie sie seine Mitbürger, die in der Heimat blieben, nicht hatten. Dieser katholische Laie hatte auch ein persönliches und berufliches Interesse an den Säkularinstituten, an theologischer Literatur. Er war an Motiven aus der Welt der Apokalypse interessiert.<sup>9</sup> Dies alles führte ihn dazu, dass er sich auch für von Balthasar und sein Werk zu interessieren begann. Er informierte sich über ihn bei seiner Schülerin Barbara Albrecht.<sup>10</sup> Danach nahm er Kontakt zu von Balthasar auf; beide trafen sich in der zweiten Hälfte der 70er-Jahre:

Lebendig bleiben wird in mir die Erinnerung an meinen ersten Besuch bei Hans Urs von Balthasar. In einem Zimmer voller Bücher von der Decke bis zum Fußboden begrüßte mich ein großer, schlanker Mann mit weißem Haar. Alles um ihn herum ist in

---

pensée balthasarienne: „Die vielen Freunde, deren Namen ich jetzt verschweige ...“, in: RET 65 (2005), 467–491; *ders.*, La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l'arrière-plan de la Théologie III, in: Gr. 1 (2008), 88–117.

<sup>8</sup> H. U. v. Balthasar, Die christliche Gestalt, in: *Ders.*, Pneuma und Institution, Einsiedeln 1974, 44; vgl. *ders.*, Der Bruder, für den Christus starb, in: LebZeug 2 (1970), 17.

<sup>9</sup> Neuwirth gründete im September 1947, in der Zeit, in der er an der Universität Deutsch und deutsche Literatur, Philosophie und Theologie studierte, zusammen mit weiteren jungen Leuten das christliche säkulare Institut Společensví, das sich neben dem Glaubensleben auch der Pflege der tschechischen katholischen Kultur, vor allem der Literatur, widmen sollte. Nach der Machtübernahme durch die Kommunisten setzte das Institut seine Tätigkeit heimlich weiter fort. Neuwirth wurde jedoch 1961 verhaftet und wegen angeblichen Hochverrats zu 14 Jahren Gefängnis verurteilt. Frei kam er 1968. Im Sommer desselben Jahres reiste er zu einem Studienaufenthalt nach Österreich; der Einmarsch der Truppen des Warschauer Vertrags in die Tschechoslowakei zwang ihn jedoch ins Exil, das er in Belgien und Deutschland verbrachte. Seine spirituellen und kulturellen Interessen sind in dem zweibändigen Tagebuch mit dem symptomatischen Titel: V. Neuwirth, Apokalyptický deník [Apokalyptisches Tagebuch], Praha 1998; *ders.*, Vcházení do Evropy: (Ze zápisníku emigranta) [Eintritt nach Europa: (Aus dem Tagebuch eines Emigranten)], Praha 2008, nachzulesen.

<sup>10</sup> Vgl. Neuwirth, Hans Urs von Balthasar, 348.

absoluter Ordnung. (Davon, dass er ein ordnungsliebender Mann ist, zeugt auch, dass er auf Briefe nach ein paar Tagen antwortet.) Wir sprachen zusammen über Pavel Claudel, über Adrienne von Speyr, über Opus Dei ... Als ich ihn fragte, ob er in Prag war, schwieg er für einen Moment und sagte dann: „Wenn ich zu meinen Studenten spreche, dann sage ich: zwei Dinge muss man gesehen haben: Prag und Compostela.“ Er erinnerte sich an seinen Aufenthalt in Prag am Beginn der 30er-Jahre. Bei meinem zweiten Besuch zog er ein Buch aus einem Regal hervor; es war *Prag in der Fotografie* von Karel Plicka.<sup>11</sup>

Neuwirth begann, von Balthasar zu besuchen; er unterhielt mit ihm eine Korrespondenz und las sein Werk. Sie sprachen zusammen auch über Adrienne von Speyr<sup>12</sup>, sie verglichen sie beispielsweise mit der seligen Anna Katharina Emmerick, deren Werk in Böhmen sehr einflussreich und beliebt war, während es für Balthasar eine „subjektive Mystik“ darstellte<sup>13</sup>. Neuwirth achtete von Balthasar sehr, trotzdem blieb er kritisch:

Bei Balthasar ist bemerkenswert, dass er eine außerordentliche Begabung in mehreren Bereichen hatte. Ich denke aber, dass in Angelegenheiten des Lebens Jean Daniélou und ein Ordenspriester, den ich kannte, über ein größeres Geschenk des Rates verfügte als Hans Urs von Balthasar.<sup>14</sup>

Das Ende der Beziehung zwischen beiden Männern beschreiben Neuwirths Tagebucheintragen vom 26. Juni 1988, also von Balthasars Todestag, und vom 25. Januar 1990:

Vor einer Weile habe ich erfahren, dass Hans Urs von Balthasar gestorben ist. Er wird mich also nicht mehr besuchen, wie er es versprochen hat, auch wird er sein Gutachten zur Glagolitischen Messe von Leoš Janáček nicht mehr verfassen können. Ich bin überzeugt davon, dass er in den letzten Augenblicken an Adrienne von Speyr gedacht hat, die ihn am Tor des Todes erwartete. Ich denke an die Größe seines Werkes. Nun wurde unter dieses Werk ein Schlussstrich gezogen. Mir kommt aber ein Satz aus der Apokalypse in den Sinn: „Opera illorum sequuntur illos. – Denn ihre Werke folgen ihnen nach.“ (Offenbarung 14,13.) Ich habe einmal einen Kommentar zur Apokalypse von Adrienne von Speyr gelesen und mit Balthasar darüber gesprochen.<sup>15</sup>

Als ich das letzte Mal in Luzern war, wo Balthasar geboren wurde und begraben ist, habe ich ein paar Leute gefragt (auch in der Kirche), wo sein Grab ist. Niemand wusste

<sup>11</sup> Ebd. 344.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 345–346: „Bei einem Besuch erinnerte sich von Balthasar an ihre Visionen, wie sich in ihnen die sichtbare und die unsichtbare Welt verband und wie diese Visionen in ihr Alltagsleben eingriff. Bei einem Gespräch sah sie beispielsweise dichten Regen fallen. Doch es war kein realer Regen: Er war Teil einer Vision, die sie in diesem Moment hatte. Von Balthasar erinnerte sich auch an ihre Art zu schreiben. Die Abhandlungen, die sie schrieb, diktierte sie in der Regel. Es kam vor, dass sie das Diktieren unterbrechen musste. Nach einigen Stunden setzte sie das Diktat fort, so, als sei sie nie unterbrochen worden.“

<sup>13</sup> Vgl. V. Neuwirth, *Vcházení do Evropy* [Eintritt nach Europa], 71, 123, 264.

<sup>14</sup> Ebd. 286. Vgl. *ders.*, Nachwort des Übersetzers, in: J. Daniélou, *Chrám jako znamení Boží přítomnosti* [Die Kirche als Zeichen für die Gegenwart Gottes], Roma 1986, 52: „Wenn ich Jean Daniélou mit Hans Urs von Balthasar vergleichen sollte, so würde ich sagen, Daniélou ist größer als Historiker, Balthasar ist größer als Theologe und als Wissenschaftler. Der Stil der Balthasar’schen Bücher ist wissenschaftlich; Daniélous Stil ist eher essayistisch. Seine Zitate sind sachlich immer richtig, wörtlich nicht immer genau. Dem normalen Leser, der weiß, worum es geht, ist sein Stil näher.“

<sup>15</sup> Neuwirth, *Vcházení do Evropy* [Eintritt nach Europa], 261.

es. Auch nicht ein alter Mann, der sagte, er interessiere sich für die Geschichte Luzerns und der Name der Familie von Balthasar sei ihm ein Begriff. Erst eine jüngere Frau erkannte anhand der Architektur auf der Fotografie, dass es sich um die Gräber an der Hofkirche handelte. Seine Landsleute wussten nicht, dass einer der größten Denker des 20. Jahrhunderts von hier stammte und er hier etwa vor einem Jahr als Kardinal begraben worden war. Für Balthasars Lehrer Henri de Lubac war er der gelehrteste Mensch des 20. Jahrhunderts.<sup>16</sup>

Es bleibt noch hinzuzufügen, dass Neuwirth seine Nähe zu von Balthasar nach dem Fall des Kommunismus und seiner Rückkehr in die Heimat darin zum Ausdruck brachte, dass er 1993 eines der ersten Mitglieder der tschechischen Redaktion der *Mezinárodní katolická revue Communio* [„Internationale katholische Zeitschrift Communio“] wurde.

### 2.2 Stanislav Krátký (1922–2010)

Noch vor Vladimír Neuwirth lernte von Balthasar am Ende der 60er-Jahre Stanislav Krátký kennen, einen Mann, der in den Jahren 1958–1960 inhaftiert gewesen war und der 1968 die geheime Priesterweihe aus den Händen des (ebenfalls geheimen) Bischofs Felix Maria Davídek, des Gründers der geheimen Kirchengemeinde Koinotés, empfangen hatte. Im selben Jahr unternahm Krátký eine Studienreise in die Schweiz und nach Deutschland, wo er sich mit verschiedenen Theologen traf:

Ich habe mit Urs von Balthasar meine Habilitation *Konvergenz von Wissenschaft und Theologie* konsultiert, die ich vorher mit Zustimmung von Felix Davídek ausgearbeitet habe. Ich war unglaublich froh, dass sich Urs von Balthasar für mich Zeit genommen hat. Er empfing mich privat, würdigte die Arbeit der verborgenen Kirche und schickte uns später auch Studienmaterial. Ich erwähnte mein Konzept von einer Theologie der Konvergenz, der Integration und der Freiheit. Er war zufrieden damit und verfolgte dies mit Interesse.<sup>17</sup>

Die Erwähnung dessen, dass von Balthasar Koinotés Literatur schickte, muss dahingehend ergänzt werden, dass er die im Einsiedelner Johannes-Verlag erschienenen Bücher auch an einige weitere Adressaten versandt hat.

### 2.3 Josef Zvěřina (1913–1990)

Die dritte Persönlichkeit, die erwähnt werden muss, ist Josef Zvěřina. Dieser katholische Priester und Kunsthistoriker war in den Jahren 1952–1965 inhaftiert und musste sich anschließend durch manuelle Arbeit ernähren. In der Zeit des politischen Tauwetters des Prager Frühlings konnte er kurzzeitig Vorlesungen an der Theologischen Fakultät halten. Das Bedürfnis, der hiesigen Kirche die Ergebnisse der theologischen Forschungen der Univer-

<sup>16</sup> Ebd. 341.

<sup>17</sup> S. Krátký, K plnosti: rozhovory Jana Mazance s dobrým bratrem a biskupem skryté církve [Zur Fülle: Gespräche von Jan Mazanec mit einem guten Bruder und Bischof der verborgenen Kirche], Brno 2004, 80. Vgl. P. Fiala / J. Hanuš, Die verborgene Kirche: Felix M. Davídek und die Gemeinschaft Koinotés, Paderborn 2004.

salkirche und des Zweiten Vatikanischen Konzils zu übermitteln, veranlasste ihn, sich der dogmatischen Theologie zu widmen. Gerade zu dieser Zeit knüpfte er Kontakt zu Mitgliedern der italienischen Bewegung „Comunione e Liberazione“, mit denen er dann bis zu seinem Tode gute Beziehungen pflegte. Gerade vor diesem Hintergrund muss auch die Information gedeutet werden, nach der *Zvěřina* 1971 in eine „neue theologische europäische Revue“ berufen wurde, für die sich auch Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar u. a. engagierten.<sup>18</sup>

Gemeint ist die *Mezinárodní katolická revue Communio*, die ab 1972 dank von Balthasars Kontakten zu „Comunione e Liberazione“ erschien.<sup>19</sup> Die italienische Bewegung vermittelte *Zvěřina* wahrscheinlich die Einladung dazu. Angesichts der sich verschlechternden innenpolitischen Verhältnisse durch die erneute Verstärkung der kommunistischen Unterdrückung konnte er sich jedoch nicht daran beteiligen. Er durfte nicht reisen, und seine Kontakte unterlagen einer strengen Kontrolle. Von Balthasar begegnete er nie persönlich. Es ist auch nicht belegt, dass sie in einem Briefwechsel gestanden hätten. Von Balthasar kannte *Zvěřinas* Werke sicher nicht, von denen ein Teil allerdings dank „Comunione e Liberazione“ in Italien und schließlich auch in Deutschland erschien. *Zvěřina* selbst zitierte von Balthasar jedoch – was noch zu erörtern sein wird.

### 3. Von Balthasars Werk in Böhmen

Damit richtet sich unsere Aufmerksamkeit jedoch auf die Frage, wie von Balthasars Publikationen in die böhmischen Länder gelangten. Das bedeutendste Instrument zur Erforschung dieser Tatsache ist die Bibliographie seiner Texte und ihrer Auslegungen, die in öffentlichen Verlagen oder im Exil oder im Eigenverlag veröffentlicht wurden.<sup>20</sup> Im Lichte der so festgestellten Tatsachen kann man von fünf Rezeptionsphasen von von Balthasars Werk sprechen, die im Grunde mit den internationalen Kommunikationsmöglichkeiten korrespondieren, die die politische Situation den tschechi-

<sup>18</sup> Zentrum für die Geschichte der tschechischen Theologie, Fonds Oto Mádr – Theologische Kommission, K. 2, sl. TK-Agenda: Oto Mádr an Josef Hlouch, 14.10.1971). Vgl. V. Novotný, *Teologicky žije člověk: Josef Zvěřina v l. 1913–1967* [Theologisch lebt der Mensch: Josef Zvěřina in den Jahren 1913–1967] (unveröffentlichte Habilitation), Praha 2008, 390–392.

<sup>19</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Communio – ein Programm*, in: *IKaZ Communio* 21 (1992), 456–458.

<sup>20</sup> Vgl. V. Novotný, Hans Urs von Balthasar a české země [Hans Urs von Balthasar und die böhmischen Länder], in: *Mezinárodní katolická revue Communio* 2 (2005), 196–204; *ders.*, Hans Urs von Balthasar v českém samizdatu [Hans Urs von Balthasar im tschechischen Eigenverlag], in: *Mezinárodní katolická revue Communio* 4 (2007), 434–436; *H. U. v. Balthasar*, *Bibliographie 1925–2005*, Freiburg i. Br. 2005. Beide Studien werden mit weiteren Recherchen ergänzt. Nachforschungen in Eigenverlagen und Exildrucken sind schwierig. Nicht alle sind zugänglich; es fehlen dazu die Kataloge und Register. Bei Eigenverlagsausgaben sind manchmal keine genauen Angaben über den Herausgeber oder den Übersetzer zu finden, manchmal lässt sich auch die Datierung nicht feststellen: Deshalb sind die bibliographischen Angaben oft unvollständig. Bei den einzelnen gefundenen Positionen werden der Buchstabe und die Zahl, die als Ordnungskennzeichen in der zuvor genannten Bibliographie verwendet werden, zitiert.

schen Christen bot, allerdings auch im Zusammenhang der steigenden Popularität des Basler Theologen: die Phase bis 1948, 1968–1971, 1971–1989 und ab 1990. Die zuletzt genannte Etappe, die bis heute andauert, ist durch das bisher intensivste Interesse an von Balthasar geprägt: Es erschien die Übersetzung von acht seiner Bücher und einer ganzen Reihe seiner Artikel sowie einiger (insbesondere) ausländischer Studien über ihn. Seit 1996 widmet ein Kreis von Autoren seinen Texten eine systematische Aufmerksamkeit. Sie vertiefen von Balthasars Ansätze und setzen sich für die tschechische Ausgabe der *Mezinárodní katolická revue Communio* ein. Diese letzte Etappe sprengt jedoch den abgesteckten zeitlichen Rahmen unserer Studie, weshalb hier nicht näher auf sie eingegangen wird.

### 3.1 Die Zeit vor 1948

Die allererste Phase der von Balthasar-Rezeption vor 1948, dem Jahr der Machtübernahme durch die Kommunisten, ist nur durch Rezensionen zum Buch *Kosmische Liturgie* (1941) belegt.<sup>21</sup> Es folgte eine längere Pause, bedingt durch einen begrenzten Zugang zur ausländischen theologischen Literatur.

### 3.2 Die Zeit von 1968 bis 1971

Etwa Mitte der 60er-Jahre gab es in der tschechischen Gesellschaft leichte Veränderungen, die es den Christen ermöglichten, die Verschiebungen wahrzunehmen, zu denen die internationale Theologie in der Zwischenzeit gelangt war. Auf sehr unterschiedlichen Wegen und in begrenztem Maße kamen einige von ihnen auch an ausländische Literatur heran. Das so genannte Ökumenische Seminar V Jirchářích (1963–1970) widmete sich der Lektüre westlicher moderner Denker (z. B. M.-D. Chenu, C. Tresmontant, J. A. Robinson, R. Guardini, T. de Chardin, D. Bonhoeffer, R. Bultmann, H. Küng u. a.). Einige von ihnen – und es waren wirklich klangvolle Namen darunter (z. B. Y. Congar, K. Rahner, H. Küng, J. B. Metz, J. Moltmann,

<sup>21</sup> Vgl. S. *Braitto*, Balthasar, Hans Urs v.: *Kosmische Liturgie*, in: *Na hlubinu* 9 (1941), 617. Der Rezensent sieht das Buch als ersten Versuch an, die gesamte Theologie des griechischen Vaters, des hl. Maxim des Bekenner, darzustellen, und fügt hinzu: „Das Buch ist so geschrieben, daß es den Laien interessieren muss. Es ist in einem bezaubernden Stil verfaßt, wenn es zeigt, wie die ganze Welt von der Hand Gottes ausgeht und sich durch die Verherrlichung Gottes wieder zu ihm kehrt.“ Des Weiteren: A. *Verzich*, Balthasar, Hans Urs v.: *Kosmische Liturgie*, in: *Akord: měsíčník pro literaturu, umění a život* 9 (1941–1942), 240: „Fast allgemein ging man bisher davon aus, daß das Werk Maxims des Bekenner kein mosaikhaftes, bruchstückhaftes Kompilat all dessen ist, was die früheren Zeitalter der griechischen Theologie herausgegeben haben. Der Autor dieser Studie belegt jedoch klar, dass wir hier Auge in Auge einem wahren Synthetiker der griechischen Theologie gegenüberstehen. [...] Balthasars Buch ist ein ehrlicher, ernster Schritt nach vorn in Richtung Verwirklichung des großen Gedankens, der praktischen Nutzung der Schätze des Geistes, die in den Werken der Kirchenväter für die heutige, moderne Situation versteckt sind.“

W. Pannenberg u. a.) – hielten hier von 1965 an Vorlesungen. Doch sucht man von Balthasar vergeblich unter ihnen. Eingeladen wurde er auch nicht in der Zeit des politischen Tauwetters in den Jahren 1968–1971, als wiederum einige westliche Theologen in die Tschechoslowakei kamen (z. B. K. Rahner, H. Schürmann u. a.).<sup>22</sup>

Trotzdem gelangte die Kunde von ihm zu den tschechischen Christen. Davon zeugt, dass in offiziell erscheinenden einheimischen Periodika kürzere – und mehr oder minder zufällige, aus dem persönlichen Interesse der Übersetzer ausgewählte – Beispiele seiner Texte erschienen.<sup>23</sup> Beobachtet wurde auch, dass er Erich Przywara SJ und Adrienne von Speyr nahestand.<sup>24</sup> Die Namen anderer ausländischer Theologen sind jedoch viel stärker vertreten.

### 3.3 Die Zeit von 1971 bis 1989

Ab 1971 wurden in den böhmischen Ländern das Theologiestudium und die religiösen Reflexionen wesentlich von der sogenannten Normalisierung, also einer erneuten Stärkung der kommunistischen Macht, beeinflusst. Der Zugang zu Literatur, die Möglichkeiten zum Reisen, zu Begegnungen und zum Veröffentlichenden wurden radikal beschränkt und kontrolliert. Argwöhnisch beugte die Staatsmacht dann auch jegliche Bemühungen um eine Internationalisierung des theologischen Diskurses, der immer noch zugelassen war. In der offiziellen Presse sind deshalb Spuren des Interesses an von Balthasar nur sehr selten zu finden: drei kurze Übersetzungen und eine Paraphrase.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Vgl. V. Novotný, *Teologie ve stínu: Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století* [Theologie im Schatten: Prolegomena zur Geschichte der tschechischen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts], Praha 2007, 69–72; *ders.*, *Teologicky žije člověk: Josef Zvěřina v l. 1913–1967* [Theologisch lebt der Mensch: Josef Zvěřina in den Jahren 1913–1967], 350 ff.; 390; V. Roskovec, *Ökumenismus von unten: Begegnungen der christlichen Intelligenz in den sechziger Jahren*, in: H. Vorster (Hg.), *Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen*, Frankfurt am Main 1992, 78–82.

<sup>23</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, *O rozjímavé modlitbě* [Das betrachtende Gebet], in: *Via: časopis pro teologii* 9 (1969), 2. Umschlagseite; 7 (1970), 2. Umschlagseite [A 23: Das betrachtende Gebet, Auszüge aus dem Vorwort]; *ders.*, *Pravda a život*, in: *Via: časopis pro teologii* 2 (1970), 18–20 [B 192: Wahrheit und Leben]; *ders.*, *Ještě církev Kristova?*, in: *DuPa* 3 (1970), 43–45 [B 246a: Noch die Kirche Christi?, erste drei Abschnitte]; *ders.*, *Vítězství*, in: *Via: časopis pro teologii* 3 (1970), 2. Umschlagseite [A 11: Das Herz der Welt, ein Abschnitt].

<sup>24</sup> Vgl. Erich Przywara *osmdesátiletý* [Der achtzigjährige Erich Przywara], in: *Via: časopis pro teologii* 3 (1970), 3. Umschlagseite; A. von Speyr, *Zápisky*, in: *Via: časopis pro teologii* 2 (1970), 4. Umschlagseite [Lumina, Auswahl].

<sup>25</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, *Kněz, jakého hledám*, in: *DuPa* 9 (1975), 135–136 [B 348: Der Priester, den ich suche, Auszug]; *ders.*, *Láska k Ježíši Kristu*, in: *DuPa* 3 (1976), 42–44 [B 216: Die wunden Stellen. 1. Wer den Herrn nicht liebt, sei ausgeschieden, [ohne den letzten Abschnitt]]; *ders.*, *Mariina úloha v životě církve*, in: *DuPa* 4 (1976), 56–57 [B 229: Die wunden Stellen. 2. Das marianische Prinzip, Ausschnitt]. *ders.*, *O smyslu dějin: shrnutí od Miroslava Rajmona*, in: *DuPa* 6 (1976), 99–100 [C 23: Von Sinn der Geschichte in: der Bibel, Zusammenfassung].

Ein viel stärkeres Bemühen um die Übersetzungen der Texte des Schweizer Theologen ist in der Eigenverlagsliteratur spürbar, die in den 70er- und vor allem in den 80er-Jahren entstand. Es handelt sich um vier Bücher<sup>26</sup>, den Teil einer Abhandlung über den hl. Anselm aus *Herrlichkeit*<sup>27</sup>, sechs vollständige oder gekürzte Artikel<sup>28</sup> und drei komplette oder gekürzte Vorworte<sup>29</sup>. Die Sekundärliteratur ist in einer einzigen übersetzten Zeitschriftenstudie<sup>30</sup> und einer einzigen einheimischen Rezension vertreten.<sup>31</sup>

Recht gering war das Bemühen, die Texte von Balthasars im Exil zu übersetzen. Berücksichtigt man, dass die Tschechen, die dort lebten, die notwen-

<sup>26</sup> Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Kdo je to křesťan, [ohne Ort, ohne Jahr], 83 S. [A 39: Wer ist ein Christ?], Eigenverlag. Die Übersetzung entstand spätestens 1975. *Ders.*, Věrohodná je pouze láska, [ohne Ort, ohne Jahr], 95 S. [A 36: Glaubhaft ist nur Liebe], Eigenverlag. Übersetzt von dem evangelischen *P. Rejchrt* 1985; *ders.*, Co je na církvi to katolické? (Meditative Abhandlung), in: *Komunikace: časopis pro křesťanskou kulturu* 1 (1987), 8–22 [A 60: Das Katholische an der Kirche]. *Ders.*, Co po mně chce Církev? (Gespräch), in: *Sursum* 8 (1989), 23–32 [A 73: „Was geht mein Glaube die Kirche an?“]. Übersetzt aus der ostdeutschen, veränderten Ausgabe: *Ders.*, Was geht mein Glaube die Kirche an? Ein Dialog, Leipzig 1981.

<sup>27</sup> Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Anselmův estetický rozum [Anselms ästhetischer Verstand], in: *Na Zjevení Páně: sborník překladů*, [Praha] 1989, 65–88 [A 34: Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik, II: Fächer der Stile; 1: Klerikale Stile, Ausschnitt].

<sup>28</sup> Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Zdraví mezi vědou a moudrostí, in:  $\psi$  [Psi]: Služba životu 1988, 17–18, 19 [B 366: Gesundheit zwischen Wissenschaft und Weisheit, úryvek], Eigenverlag. Übersetzt aus: *ArztChr: Vierteljahresschrift für medizinisch-technische Grundsatzfragen* 32 (1986), 165–173. *Ders.*, Maria – pravzor Církve, in: *Sursum* 5, 1987, 1–2 [B 442: Maria – Urbild der Kirche], Eigenverlag. Übersetzung aus: *Der Sonntag* 19 (06.05.1984). *Ders.*, Ještě o Medugorji ...: Známý teolog Hans Urs von Balthasar píše [Noch zu Medjugorje ...: Der bekannte Theologe Hans Urs von Balthasar schreibt], in: *M. Ljubič*, Zjevení Matky Boží v Medugorji [Die Erscheinung der Gottesmutter in Medjugorje], [ohne Ort, ohne Jahr, ohne Seitennummerierung] [B 442: Maria – Urbild der Kirche], Eigenverlag. *Ders.*, Dnešní integralismus, Teologické texty 17, 1989, 23–25 [B 525: Integralismus heute, Ausschnitte], Eigenverlag. *Ders.*, Communio, Teologické texty 10 (1985), 4 [B 257: Communio – Ein Programm, Ausschnitte], Eigenverlag. *Ders.*, Slyšení v prostoru Církve. [ohne Ort, ohne Jahr], 5 S. [B 21: Sehen, Hören und Lesen im Raum der Kirche], Manuskript.

<sup>29</sup> Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Povolání – rada – služba: Směr historického vývoje řádů [Berufung – Rat – Dienst: Die Richtung der historischen Entwicklung von Orden], in: 1950–1980, [ohne Ort, ohne Jahr], 3–5, 32–34 [E 22: Die „Großen Regeln“ des heiligen Basilius unter Beziehung ausgewählter „Kleiner Regeln“, Ausschnitt – 5. und 6. Kapitel der Einleitung], Eigenverlag. Übersetzt aus der ostdeutschen Ausgabe: *Ders.*, Die großen Ordensregeln, Leipzig 1977, 36–41. Exilausgabe: *Ders.*, Řehole v českých zemích: samizdat kolující s titulem 1950–1980 [Orden in den böhmischen Ländern: Eigenverlag mit Titel: 1950–1980], in: *Studie* 100–101 (1985), 346–376, hier 347–349 und 373–376. – *Ders.*, Úvod [Einleitung], in: *Ch. Péguy*, Druhá odvaha: Výbor próz, [Olomouc] [1979], 1–5 [E 17: Wir stehen alle an der Front: Auswahl aus Prosa und Einleitung], Eigenverlag (es gab auch zwei weitere, bearbeitete Eigenverlagsausgaben). – *Ders.*, Předmluva, in: *Terezie od Dítěte Ježíše, Svěžítopisné spisy: Authentischer Text nach der Ausgabe, angefertigt und kommentiert von Pater František von der Heiligen Maria O. C. D. (Orden der barfüßigen Karmeliter), ins Deutsche übersetzt von O. Iserland und C. Capol, das Vorwort schrieb H. U. v. Balthasar, [Vrchoviny]: [Jaroslav Knittl (Hg.)], [ohne Jahr], 1–3 [F 21: Th. v. Kinde Jesu, Selbstbiographische Schriften], Eigenverlag.*

<sup>30</sup> Die einzige aufgefundene Studie ist aus der ausländischen Presse übersetzt: *H. Kasper*, Dvě cesty k víře: Podle K. Rahnera a H. U. von Balthasara [Zwei Wege zum Glauben: Nach K. Rahner und H. U. von Balthasar], in: *Teologické texty* 17 (1989), 15–18, Eigenverlag. Ursprünglich: *StZ* 2 (1986), 97–101.

<sup>31</sup> Vgl. *H. U. v. Balthasar*: Maria für heute, *Sursum* 8, 1989, 41–43. Der anonyme Autor präsentiert den Inhalt des Buchs und setzt von sich aus nur Lobesworte hinzu: „konzise Meditation über Maria, die Mutter des Herrn, und über ihre Aufgabe in der Geschichte der Errettung“.

digen Freiheiten und Sprachkenntnisse genossen, so ist die Feststellung, dass insgesamt nur drei Texte gefunden wurden, überraschend. Allerdings muss hinzugefügt werden, dass gerade die Exilperspektive sie nicht zu solchen Übersetzungen von ausländischen Autoren zwang, sondern eher dazu, die tschechische Reflexion und Literatur zu pflegen. So geschah es, dass nur eine – nicht sehr gelungene – Übersetzung des Buchs *Cordula oder der Ernstfall* erschien, ergänzt um ein Interview von Balthasars mit Angelo Scola<sup>32</sup> – ebenso wie ein Ausschnitt aus dem Buch *Der antirömische Affekt* (1974)<sup>33</sup>.

Einige Exilschechen unterrichteten sogar Theologie, z. B. Vladimír Boublík (1928–1974) und Karel Skalický (geb. 1934) an der Theologischen Fakultät Pontificia Università Lateranense und Tomáš Špidlík SJ (1919–2010) am Pontificio Istituto Orientale. In ihren Schriften tauchen gelegentliche Verweise auf von Balthasar auf. Allerdings kann man nicht von einem größeren Einfluss sprechen. Die wesentlichste Arbeit, die im Exil entstanden ist, bleibt, neben den bereits zitierten Erinnerungen und einer allgemeinen Einleitung aus der Feder von Vladimír Neuwirth, Skalickýs Rezension zum Buch *Cordula oder der Ernstfall*.<sup>34</sup>

Aus der angeführten Übersicht kann man schließen: Es wurde keine Übersetzung gefunden, die aus der Zeit vor 1969 stammen würde. Die Übersetzungen wurden von Ausgaben angefertigt, die gerade zugänglich waren, oft von sekundären Abdrucken oder ostdeutschen Ausgaben. Die Auswahl der Texte und ihre Kürzung zeugen davon, dass das Interesse an von Balthasars Werk nicht systematisch war, sondern zufällig und thematisch – wahrscheinlich war es ein Ausdruck eines persönlichen Engagements des Übersetzers. Auffällig ist, dass – bis auf die wesentlichen biographischen Angaben – die Übersetzungen nicht mit Begleittexten oder Überlegungen tschechischer Autoren versehen sind. Es fehlen auch Rezensionen.

<sup>32</sup> Vgl. *H. U. v. Balthasar*, *Kordula anebo vážný případ*, Řím 1987 [A 44: *Cordula oder der Ernstfall*]; *H. U. v. Balthasar / A. Scola*, *Vše zkoumejte, a co je dobré, toho se držte*, *ibid.*, 101–168 [A 102: Prüfet alles – das Gute behaltet].

<sup>33</sup> Vgl. *H. U. v. Balthasar*, *O protikřesťanském zaujetí*, in: *Rozmluvy: filozoficko-literární revue* 2 (1983), 2–21 [A 63: *Der antirömische Affekt*].

<sup>34</sup> Vgl. *K. Skalický*, *Hans Urs von Balthasar a jeho Kordula* [Hans Urs von Balthasar und seine *Cordula*], in: *Studie* 22 (1970), 219–226. Der Autor erinnerte zuerst daran, dass von Balthasar von de Lubac als „gelehrtester Mensch unserer Zeit“ bezeichnet wurde, und wengleich er nicht am Konzil teilnahm, so bereitete er dieses jedoch mit seinem Werk vor (vor allem „durch die kirchliche und somit christologische Interpretation der Marienelemente des Glaubens“). Es folgten ein gründliches Referat über den Inhalt des Buchs, die Bezeichnung von Balthasars als „katholischer Kierkegaard“, und der Schluss, nach dem die *Cordula* „eine Art Hecht im Karpfenteich“ sei, die daran erinnert, dass es „für einen Christen unzulässig ist, sich einem System unterzuordnen“ – allerdings mit der Einschränkung, dass die Beschreibung des Systems gründlicher sein sollte und die Kritik der gegenwärtigen katholischen Theologie vorausschauender. Misstrauen äußerte Skalický darüber, dass zu den Mitteln der Erneuerung gehören sollte, mit der kantianischen Philosophie abzuschließen und zur antiken Metaphysik zurückzukehren: So verstand er nämlich von Balthasars Absichten. Kritisch äußerte er sich zu der Art, in der von Balthasar mit den Texten von K. Rahner arbeitete, die ihm „etwas böseartig angeordnet“ und mit ihren schweigenden Stellen irreführend vorkamen

Die angeführten zusammenfassenden Behauptungen gelten, *mutatis mutandis*, auch für die Ergebnisse des Studiums aller damals existierender Publikationsplattformen – seien sie nun offizieller Art, Eigenverlag und Exilliteratur.

#### 4. Von Balthasars Einfluss auf die tschechischen Theologen

Die letzte Frage, die zu betrachten ist, lautet: Wie wurde von Balthasars Theologie – über den Rahmen der Übersetzungen hinaus – in die Reflexion der tschechischen Theologen aus der Zeit des Kommunismus integriert? Es sei gleich gesagt, dass der Einzige, aus dessen Texten hervorgeht, dass er den Schweizer Autor wiederholt gelesen und sich einige seiner Anregungen angeeignet hat, der bereits erwähnte Josef Zvěřina war. Diese Exklusivität sagt etwas über ihn selbst aus, richtigerweise kann man ihn jedoch nur im Lichte der Feststellung verstehen, dass er nach 1968 der einzige Theologe der hiesigen Kirche war, der sich systematisch der Dogmatik widmete, wenngleich er einer direkten Verfolgung ausgesetzt war.

Als er 1969 im Zusammenhang mit dem noch anhängigen (und wegen des Eingriffs der Staatsmacht nicht abgeschlossenen) Habilitationsverfahren im Fach Kunstgeschichte seine Auffassung von der Kunsttheologie beschreiben sollte, tat er dies im Gegensatz zu von Balthasar: Während dieser in seinem Werk *Herrlichkeit* als „Ausgangspunkt den dreieinigen Gott, seine Eigenschaften, sein Erscheinen in Wort und Tat“ wählte und so zu einer Kunsttheologie „von oben“ gelangte, stand Zvěřina schon seit Mitte der 40er-Jahre eher dem nahe, was Gustave Thils im Jahr 1947 als *la théologie des réalités terrestres* bezeichnete. Davon leitete er seine Kunsttheologie „von unten“ ab. Diese Erwähnung von Balthasars war allerdings völlig oberflächlich, ja sogar irreführend; anscheinend stützte sie sich nicht einmal auf die Lektüre seines Werkes.<sup>35</sup> Die ersten dogmatischen Studien Zvěřinas, in denen er die Entwicklung der zeitgenössischen Theologie untersuchte und dabei auf die umfangreiche ausländische Literatur verwies, ignorieren Balthasar völlig. Aufmerksamkeit erlangten vor allem K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng und andere, damals sehr einflussreiche Theologen.<sup>36</sup> Die erste, ausgesprochen flüchtige Erwähnung von Balthasars taucht in einem Übersichtsaufsatz über neue Christologien aus dem Jahr 1978 auf – der Au-

<sup>35</sup> Vgl. *Registratur der Katholischen theologischen Fakultät der Karlsuniversität Prag*, Akte Josef Zvěřina, Brief vom 01.10.1969.

<sup>36</sup> Zum Beispiel *J. Zvěřina*, *Předmět teologie* [Der Gegenstand der Theologie], in: *KřR* 1 (1968), 8–11; *ders.*, *Stará a nová kristologie* [Alte und neue Christologie], in: *DuPa* 1 (1971), 9–11; 3 (1971), 34–36; *ders.*, *Aggiornamento od koncilu k dnešku* [Aggiornamento vom Konzil bis heute], in: *DuPa* 10 (1971), 146–149; *ders.*, *Pojetí Boha, pojem osoby a proměnnost Boha v nejnovější teologii* [Die Auffassung von Gott, der Begriff der Person und die Veränderlichkeit Gottes in der neuesten Theologie], *Teologický sborník* 1 (1978), 1–8, Eigenverlag; *ders.*, *Ježíš Kristus: náčrt nové kristologie* [Jesus Christus: Abriss einer neuen Christologie], *Teologický sborník* 1 (1978), 13–39, Eigenverlag.

tor erwähnte seinen Beitrag Zugänge zu Christus in einem Sammelband, der ein Jahr zuvor vom Herder-Verlag herausgegeben worden war.<sup>37</sup> Das Jahr 1977 brachte jedoch in Zvěřinas Reflexion eine Veränderung, die zwar schon eine längere Zeit in ihm gereift war, jedoch im Zusammenhang mit der Ausrufung der Charta 77, die er unterzeichnete, einen wesentlichen Anstoß erhielt. Als er die aggressive Reaktion der Vertreter der Staatsmacht, die verschreckte Verlegenheit der kirchlichen Hierarchie, den Einsatz der Unterzeichner unterschiedlichster Überzeugungen für das Gemeinwohl und die Solidarität unter ihnen beobachtete, gelangte er zu der neu gelebten Erkenntnis, dass man gegen den Hass ein Leben in Wahrheit und eine Einheit in Liebe stellen muss.<sup>38</sup>

Am Beginn der 80er-Jahre trat auch das Bestreben um eine neue Auffassung der Theologie hervor, die „das Primat der Liebe radikaler als ihren Ausgangspunkt, Begleiter und Ziel aussprechen und bekennen“ sollte. Unter den Denkern, die den Autor bei der Formulierung dieses Postulats und seiner Ausarbeitung inspirierten, wird ganz unerwartet auch von Balthasar angeführt.<sup>39</sup> Es ist allerdings nicht klar, worin genau diese seine Inspiration bestehen sollte: Man kann zum Beweis nicht auf eine konkrete Schrift verweisen. Zvěřina meinte wohl einfach den eindrucksvollen Titel eines Buchs von von Balthasar: Glaubhaft ist nur Liebe. Von da an befasste er sich intensiver mit dem Denken von Balthasars.

Dies belegen die Skripten, die Zvěřina in den 80er-Jahren verfasste (und immer wieder abschrieb) – für seine Zuhörer in den geheimen Theologiekursen. Herausgegeben wurden sie erst nach dem Ende des Kommunismus; sie tragen den Titel Teologie agapé [Agapetheologie] und öffnen sich mit dem bereits zitierten Programm der „neuen Theologie“ und einem Bekenntnis zu von Balthasar. Dessen Einfluss auf Zvěřinas Verständnis für das Geheimnis des Glaubens war jedoch in Wirklichkeit nicht sonderlich bedeutend. Auch die Struktur der Skripten, in denen sich sehr traditionelle Aspekte mit Innovationen des Autors verbinden, spiegelt ihn nicht wider. Er wird nur in knappen Bemerkungen deutlich.

Einige von diesen Bemerkungen sind allerdings sehr allgemein gehalten. Sie betreffen zum Beispiel die Struktur der Trilogie, die sie allerdings ungenau charakterisieren, oder den Zusammenhang zwischen Schönheit und Gottes Herrlichkeit oder Ruhm, die jungfräuliche Empfängnis, die Meinung, dass der Ausdruck „Volk Gottes“ eine soziologische Kategorie ist, die Beziehung des Natürlichen zum Übernatürlichen und das Fegfeuer.<sup>40</sup> Nur stellenweise ist ein genauere bibliographischer Verweis angeführt, bei-

<sup>37</sup> Vgl. *J. Zvěřina*, *Z nových kristologií* [Zu den neuen Christologien], *Teologický sborník* 3 (1978), 18–37, Eigenverlag.

<sup>38</sup> Vgl. *J. Zvěřina*, *Nežít v nenávisti* [Nicht in Hass leben], *Studie* 72 (1980), 599–604.

<sup>39</sup> Vgl. *J. Zvěřina*, *Za novou cestu teologie* [Zum neuen Weg der Theologie], in: *Ders.*, *Odvaha být církví* [Vom Mut, Kirche zu sein], München 1983, 114–115.

<sup>40</sup> Vgl. *J. Zvěřina*, *Teologie agapé: dogmatika* [Agapetheologie: Dogmatik], I, Praha: Vyšehrad,

spielsweise auf die Texte in der IkZ *Communio* oder in *Geist und Leben*.<sup>41</sup> Im Traktat über die Erscheinung Gottes wird aus dem *Mysterium salutis* der „personalistische“ Ausgangspunkt der Erkenntnis Gottes vorgestellt, also die Bewegung von der zwischenmenschlichen Ich-du-Beziehung, paradigmatisch Mutter – Kind, zur Beziehung Ich-Du zwischen Mensch und Gott.<sup>42</sup> An anderer Stelle ist von Balthasar gegenwärtig, ohne aber erwähnt zu werden – beispielsweise dann, wenn der „antirömische Affekt“ erwähnt wird oder wenn Texte zitiert werden, die die Kirche mit dem Begriff *casta meretrix* charakterisieren.<sup>43</sup>

Eine wesentliche Faszination äußerte Zvěřina nur einmal. Diese betraf den Text *Mysterium Paschale*, den er aus der ostdeutschen Ausgabe kannte.<sup>44</sup> Er ging von ihm in dem Teil des Traktats der Christologie aus, das den Osterereignissen vom heiligen Abendmahl bis zur Auferstehung gewidmet war. Hier wird vor allem deutlich, wie sich Zvěřina von von Balthasar inspirieren ließ und wie er das Geheimnis des Glaubens förmlich mit seinen Augen zusammen mit ihm zu betrachten schien. Er ließ sich von ihm bei der Meditation der Schrift helfen. Symptomatisch für die Art, mit der er den Baseler Denker las, sind die Worte, die er von ihm übernahm, um diese Schlüsselpassage seiner Christologie abzuschließen: „In Tod, Höllenfahrt und Auferstehung Jesu Christi ist im Grund nur eins zu sehen: die Liebe des dreieinigen Gottes zur Welt, und diese Liebe kann nur durch Liebe zu dieser Liebe wahrgenommen werden.“<sup>45</sup>

### Schlussbetrachtung

Ausgangspunkt für diesen Text war die Frage, ob die Reflexion Hans Urs von Balthasars die Entwicklung der Kirche in den böhmischen Ländern nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beeinflusst hat. Die Antwort muss negativ ausfallen. Nicht weil er und sein Werk dort unbekannt geblieben wären, sondern deshalb, weil es nicht systematisch genug studiert wurde. Zwar gelangte es trotz der strengen Kontrolle durch das kommunistische System ins Land; allerdings traf es hier auf niemanden, der sich tiefergehend damit befasst hätte. Es gab insgesamt sehr wenige Theologen; von denen

---

2003, 283–284. 377; *ders.*, *Teologie agapé: dogmatika* [Agapetheologie: Dogmatik], II, Praha: Scriptum, 1994, 48. 176. 214. 229. 451.

<sup>41</sup> Vgl. *J. Zvěřina*, *Teologie agapé: dogmatika* [Agapetheologie: Dogmatik], I, 396; *ders.*, *Teologie agapé: dogmatika* [Agapetheologie: Dogmatik], II, 100], 120.

<sup>42</sup> Vgl. *J. Zvěřina*, *Teologie agapé: dogmatika* [Agapetheologie: Dogmatik], II, 293. 339. 368 [C 40: Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes].

<sup>43</sup> Vgl. *J. Zvěřina*, *Teologie agapé: dogmatika* [Agapetheologie: Dogmatik], II, 69–70, 212.

<sup>44</sup> Vgl. *J. Zvěřina*, *Teologie agapé: dogmatika* [Agapetheologie: Dogmatik], I, 391–396 [C 46: *Mysterium Paschale*].

<sup>45</sup> *J. Zvěřina*, *Teologie agapé: dogmatika* [Agapetheologie: Dogmatik], I, 396; vgl. *H. U. v. Balthasar*, *Mysterium Paschale*, Leipzig 1984, 242.

studierte nur einer – Zvěřina – ausländische Autoren. Nur er versuchte, mit ihrer Hilfe eine eigene Konzeption einer Dogmatik zu formulieren.

Die Tatsache, dass Zvěřina von von Balthasar vor allem jenes Primat der *Agape* übernahm, zu dem er bereits selbst auf der Grundlage seiner Lebens- und Geschichtserfahrung gelangt war, das, was direkt mit dem spirituellen Leben zusammenhängt, ist offensichtlich für die tschechische „Rezeption“ des Schweizer Theologen typisch. Die Christen dieser kleinen Kirche widmen sich nicht sonderlich der systematischen theologischen Reflexion und schon gar nicht der Spekulation; dies ist ihnen wohl auch gar nicht gegeben. Dafür aber durchdachten sie immer geschichtliche Ereignisse und ihren Sinn, sie interessierten sich für Literatur, meditierten über die Schrift und versuchten, aus ihr eine Lehre für ein tiefgehendes spirituelles Leben herauszulesen. Gerade auf diese Art ging man auch an von Balthasar und seine Theologie heran. Schließlich erfolgte ja auch die Wahl seiner Texte, die während des Kommunismus übersetzt wurden, irgendwie aus „spirituellen“ Gründen.

Mit dieser Feststellung bietet die vorliegende Studie ein Steinchen im Mosaik der sich umfangreich entwickelnden Forschung zu dem großen Schweizer Theologen und zum weniger strahlenden Mosaik des Studiums der tschechischen Theologie. Es handelt sich um ein umso bescheideneres Steinchen, als die aufwändige Forschungsarbeit, deren Ergebnisse hier vorgelegt werden, keine besonders herausragenden Feststellungen erbringt. Sie sagt vielmehr an einem konkreten Beispiel etwas darüber aus, wie eigentlich die tschechische Theologie in der Zeit des Totalitarismus „funktionierte“, und darüber, mit welchem breitem Begriff der „Rezeption“ an von Balthasars Werk herangegangen werden muss.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 1 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Edith Düsing*

Trinitarische Ontologie und Passiologie der Liebe – Hegels Überwindung  
der ‚unbefriedigten‘ Aufklärung 1

*Maria Schwartz*

Erziehung zur Freiheit. Kants Methodenlehren in KpV und TL als Antwort  
auf die Frage nach der Gründung eines (moralischen) Charakters 26

*Klaus Schatz S. J.*

Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht  
auf das Zweite Vatikanum 47

*Vojtěch Novotný*

Die von Balthasar-Rezeption in Böhmen bis zum Jahr 1989 72

*Werner Löser S. J.*

Die konziliare Volk-Gottes-Theologie und das ökumenische Gespräch  
über die Rechtfertigung 86

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. PHIL. EDITH DÜSING

Postfach 1252  
57260 Hilchenbach  
edith-duesing@gmx.de

DR. DES. MARIA SCHWARTZ  
AKAD. RÄTIN

Lehrstuhl Philosophie  
mit Schwerpunkt Ethik  
Universität Augsburg  
Universitätsstraße 10  
86135 Augsburg  
maria.schwartz@phil.uni-augsburg.de

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
Schatz@sankt-georgen.de

VOJTĚCH NOVOTNÝ

Katolická teologická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Thakurova 3  
CZ-160 00 Praha 6

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de). „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

## Die konziliare Volk-Gottes-Theologie und das ökumenische Gespräch über die Rechtfertigung

VON WERNER LÖSER S.J.

### I. Die Rechtfertigungsbotschaft als Thema des ökumenischen Dialogs

Im Jahr 2007 hat die Theologische Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck ein Dokument verfasst und veröffentlicht, das den Titel trägt: „Dem Glauben auf den Grund gehen. Worüber mit der römisch-katholischen Kirche Gesprächsbedarf besteht“.<sup>1</sup> Der Anlass für diese Initiative lag in der mit Sorge verbundenen Wahrnehmung, dass es trotz aller ökumenischen Bemühungen zu einem spannungsfreien Miteinander zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche noch nicht gekommen sei. Der Ausgangspunkt der in diesem Dokument entfalteten Erörterungen liegt in der zutreffenden Annahme, dass es nicht genüge, „zum wiederholten Male einzelne strittige Lehrstücke (z. B. Kirche, Amt, Abendmahl/Eucharistie) zu diskutieren in der Hoffnung, die Differenzen könnten durch kurzfristige theologische Debatten ausgeräumt werden“<sup>2</sup>. Stattdessen gelte es, gemeinsam noch einmal „den Problemen an die Wurzel oder eben: dem gemeinsamen Glauben in seinen unterschiedlichen Ausprägungen auf den Grund zu gehen“<sup>3</sup>. Dies bedeute, dass die Mitte des christlichen Glaubens so zu entfalten sei, wie die in der Heiligen Schrift bezeugte und von den Reformatoren erneut herausgestellte Rechtfertigungslehre es anzeige. Sie besage, dass sich der Empfang des durch Christus gebrachten Heils in einem „Raum [ereigne], der durch die vier Eckpunkte ‚Allein durch die Heilige Schrift‘, ‚Allein durch Christus‘, ‚Allein durch den Glauben‘ und ‚Allein aus Gnade‘ markiert wird“.<sup>4</sup>

Das von der „Theologischen Kammer“ der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck angeregte Gespräch zwischen evangelischen und katholischen Christen über den Grund und die Mitte des Christlichen hat frei-

---

<sup>1</sup> Online unter: [http://www.ekkw.de/media\\_ekkw/downloads/ekkw\\_dem\\_glauben\\_auf\\_den\\_grund.pdf](http://www.ekkw.de/media_ekkw/downloads/ekkw_dem_glauben_auf_den_grund.pdf) (Abruf: 08.12.2012).

<sup>2</sup> Ebd. 4.

<sup>3</sup> Ebd. 5.

<sup>4</sup> Ebd. 5. Die ursprüngliche Fassung der so skizzierten Rechtfertigungslehre liegt klassisch in CA 4 vor: „Weiter wird gelehrt, dass wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unsere Verdienste, Werke und Gott versöhnenden Leistungen erreichen können. Vielmehr empfangen wir Vergebung der Sünde und werden vor Gott gerecht aus Gnade um Christi willen durch den Glauben, (das heißt,) wenn wir glauben, dass Christus für uns gelitten hat und dass uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Diesen Glauben will Gott als Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, ansehen und zurechnen – wie Paulus im 3. und 4. Kapitel des Römerbriefes sagt.“

lich schon seine lange Geschichte. Als Martin Luther und seine Zeit- und Weggenossen die Rechtfertigungsbotschaft als Mitte und Maßstab allen Sprechens über Gott und den Menschen herausgestellt hatten,<sup>5</sup> dauerte es nicht lange, bis die katholische Kirche sich ihrerseits damit befasste und auf die reformatorischen Positionen reagierte. Dies geschah vor allem und schon bald im Tridentinischen Konzil. Gleich zu Beginn, also im Jahr 1546, bemühte es sich um die Darstellung der katholischen Version der Rechtfertigungslehre und entwarf seine Antwort auf die neue Theologie der Reformatoren. Am 13. Januar 1547 wurde das „*Decretum de Iustificatione*“ verabschiedet.<sup>6</sup> In vielem berühren sich seine Aussagen mit dem, was bei den Reformatoren herausgestellt worden war. Dies erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass ja beide Seiten um eine rechte Deutung derselben, vor allem in den paulinischen Texten zur Sprache gebrachten Botschaft, bemüht waren. Das spezifisch Katholische im Verständnis der Rechtfertigung, wie es in Trient erarbeitet worden ist, liegt in der Herausstellung der kirchlichen Konturen des Empfangs der Gnade: Gottes ungeschuldet mitgeteilte Gnade wird vom Menschen durch die im Glauben empfangene Taufe und die dadurch eröffnete Zugehörigkeit zur Kirche und dann durch deren lebendigen Vollzug angenommen.<sup>7</sup> Diese Dimension des Rechtfertigungsgeschehens war stets und blieb bis heute der Akzent, den die katholische Theologie gesetzt hat.

Eine besonders wichtige Station auf dem späteren Weg des ökumenischen Aufeinander-Zugehens zwischen der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen, konkret: der Lutherischen Kirche, war die im Jahr 1999 in langen Dialogbemühungen erarbeitete und schließlich als deren Ergebnis unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung“, in der zum Ausdruck gebracht wurde, dass die katholische und die lutherische Seite im Verständnis der Rechtfertigungslehre zu einem weitgehenden Konsens gekommen seien. Kardinal Walter Kasper hat jüngst in seinem Buch „Die Früchte ernten“<sup>8</sup> in einem eigenen Kapitel die Übereinkunft, die damals erzielt und auch in der „Erklärung“ zur Sprache gebracht worden war, noch einmal dargestellt und auch als wichtiges ökumenisches Ereignis gewürdigt. Das war es in der Tat. Gleichwohl mag es hilfreich sein, das Thema Rechtfertigung noch einmal anzusprechen. Das ist auch deshalb an der Zeit, weil die „Gemeinsame Erklärung“ von 1999, die schon im Jahr ihrer Unterzeichnung und Veröffentlichung kontrovers diskutiert worden war, in auffallender Weise folgenlos

<sup>5</sup> Volker Stolle hat darauf hingewiesen, dass Paulus, in dessen Theologie die Rechtfertigungslehre von zentraler Bedeutung ist, viel mehr in kirchlichen Perspektiven auszulegen ist, als man es lange Zeit hindurch vertreten hat. Vgl. V. Stolle, *Luther und Paulus: die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Leipzig 2002.

<sup>6</sup> DH 1520–1583.

<sup>7</sup> DH 1529; vgl. W. Löser, *Die Lehre von der Kirche in den Dekreten des Konzils von Trient*, in: *Chr. Barnbrock / W. Klän* (Hgg.), *Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten*, Münster 2005, 339–358.

<sup>8</sup> Paderborn 2011.

geblieben ist. Dies hat möglicherweise damit zu tun, dass der Wille, einen katholisch-lutherischen Konsens zustandezubringen, nur um den Preis zum Ziel führte, dass die ekklesiologischen Dimensionen der Rechtfertigungslehre lediglich verhalten zur Sprache gebracht worden waren, obwohl gerade sie zu den entscheidenden theologischen Gründen für das Fortbestehen der Differenzen gehörten. Im Umfeld des damaligen Dialogprozesses und seines Abschlusses in der Unterzeichnung der „Erklärung“ ist dieser Sachverhalt von zahlreichen Vertretern der katholischen und vor allem reformatorischen Theologie dargestellt und bemängelt worden.<sup>9</sup>

So ist es verständlich, dass die Theologen der Kirche von Kurhessen-Waldeck 2007 angeregt haben, das Gespräch über die Rechtfertigungslehre noch einmal aufzunehmen. Die folgenden Erörterungen entstammen der Absicht, auf diesen Anstoß konstruktiv zu reagieren. Das soll so geschehen, dass die Erinnerung an die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jahre 1962, also vor einem halben Jahrhundert, zum Anlass genommen wird, noch einmal auf die konziliare Kirchentheologie zurückzublicken und dabei zu erkunden, ob sie für das Gespräch über die Rechtfertigungslehre bisher noch unbeachtete Motive bereithält.

Bei einer ersten Durchsicht der konziliaren Dokumente unter der Rücksicht, ob sie neue Impulse zum Gespräch über die Rechtfertigungslehre enthalten, wird das Ergebnis lauten: Nein, bemerkenswert Neues ist nicht zu entdecken. Am ehesten hätte man erwarten können, dass im Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ dort etwas zu finden sei, wo es – in den Abschnitten 19 bis 23, die unter der Überschrift stehen: „Die getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften im Abendland“ – um die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche zu den reformatorischen Kirchen geht. Es fällt nun sogleich auf, dass dort die Rechtfertigungslehre nicht ausdrücklich zur Sprache kommt, obwohl sie von ihrer ökumenischen Bedeutung her hätte thematisiert werden können, ja müssen. Zwei Berührungspunkte zwischen diesen beiden Kirchen werden dort umso eingehender beleuchtet: die Heilige Schrift in Verkündigung und Auslegung und die Taufe, durch die der Mensch in die Gemeinschaft mit Christus und seiner Kirche eingefügt wird. Implizit sind diese beiden Punkte nicht ohne Bedeutung für ein gemeinsames Konzept der Rechtfertigungslehre. Sie müssten freilich in entsprechender Weise aufgeschlüsselt werden. In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist von der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gottes Gnade nur an einer Stelle ausdrücklich die Rede. Sie findet sich in Abschnitt 40 der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ und lautet:

Die Anhänger Christi sind von Gott nicht kraft ihrer Werke, sondern aufgrund seines gnädigen Ratschlusses berufen und in Jesus dem Herrn gerechtfertigt, in der Taufe des

<sup>9</sup> Dazu W. Löser, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999–2009), in: ThPh 84 (2009) 576–583.

Glaubens (in fidei baptisate) wahrhaft Kinder Gottes und der göttlichen Natur teilhaftig und so wirklich heilig geworden.

Die Herausstellung der Taufe erinnert an die im Tridentinischen Konzil bezogene Position, die bereits erwähnt wurde. So könnte man meinen, das Thema Rechtfertigung komme in der Theologie des Konzils nur am Rande vor. Im Folgenden soll nun auf ein Motiv aufmerksam gemacht werden, das zu den zentralen theologischen Anliegen des Konzils gehört und in das katholische-evangelische Gespräch eingebracht werden könnte und sollte. Gemeint ist die Erschließung der Kirche als des messianischen Volkes Gottes<sup>10</sup>, aus der sich, so ist zu hoffen, einige gewöhnlich weniger beachtete und das ökumenische Miteinander der katholischen und der reformatorischen Kirchen möglicherweise belebende Dimensionen der Rechtfertigungsbotschaft ableiten lassen. Sollte dies gelingen, so wäre es de facto von erheblicher Bedeutung.

Dieses theologische Motiv findet seine entscheidende Darstellung im neunten Abschnitt der Konstitution „Lumen gentium“. Man könnte diesen Text, der eine recht ausführliche Skizze der biblischen Volk-Gottes-Theologie bietet, als das Herzstück der konziliaren Theologie bezeichnen. In diesem Text ist von der Rechtfertigungslehre, die als das wichtigste Gesprächsthema zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und der katholischen Kirchen gilt, nicht ausdrücklich die Rede. Aber in der Bestimmung der Kirche als des messianischen Volkes Gottes sind Sachverhalte impliziert, die sehr wohl mit der Rechtfertigung des Menschen durch Gottes Gnade zu tun haben; denn der Mensch nimmt Gottes rechtfertigende Gnade im Vollzug seiner Zugehörigkeit zur Kirche entgegen.

In LG 9 wird also in der Weise einer Auslegung der ganzen, das Alte und das Neue Testament umgreifenden Bibel das Bild dieser Kirche als des messianischen Volkes Gottes, das sich Gott aus den Juden und den Heiden erwählt hat, gezeichnet. Der Sache nach ist hier aufgegriffen, was Paulus im 11. Kapitel des Römerbriefes dargelegt hatte: Die Kirche sei wie ein Ast auf den Ölbaum Israel aufgepfropft worden. In LG 9 kann man in diesem Sinne lesen: „Christus hat sich aus Juden und Heiden ein Volk berufen, das nicht dem Fleische nach, sondern im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das neue Gottesvolk bilden sollte. ... Dieses messianische Volk hat zum Haupte Christus.“ In dieser Aussage kommt gebündelt zur Sprache, was in Abschnitt 9 breit entfaltet erscheint.

Für die Wahrnehmung der wesentlichen inneren Konstitution der christlichen Kirche ist es also von großer Bedeutung, dass man sie mit Paulus als Gottes Volk aus den Juden und den Heiden begreift. Die Berufung und die Sendung der Kirche, ihre Geschichte und ihre Gestalt, können letztlich

<sup>10</sup> Wesentliche Dimensionen einer so verstandenen Kirche werden eindrucksvoll entfaltet bei G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, 3. Auflage, Freiburg i. Br. 1998.

nicht verstanden werden, wenn mit dieser bleibenden Verwurzeltheit in Gottes erwähltem Volk Israel und in den durch den Messias Jesus hinzugewonnenen Völkern nicht gerechnet wird. Zieht man sie jedoch in Betracht, so öffnet sich vieles einer neuen Verständlichkeit. Wesentlich für die Kirche war von Anfang an, dass sie im Miteinander von Judenchristen und Heidenchristen ihren Weg durch die Zeit ging. Die Judenchristen gehörten der Kirche zu, sobald sie sich zu dem in Jesus gekommenen Messias bekannten und sich taufen ließen. Die Heidenchristen hatten Zugang zu Gottes neuem Volk durch die Taufe, die die erste Frucht des Mysterium paschale ist, und besaßen fortan in ihr uneingeschränktes „Bürgerrecht“.

## II. Jüdisches Erbe in der christlichen Kirche

Was die Kirche ihrem Ursprung nach war und auf ihrem Gang durch die Geschichte hätte bleiben sollen, wurde aber de facto nur zum Teil aufrechterhalten. Die Kirche hätte sich im spannungsreichen, aber sicherlich fruchtbaren Zusammenspiel von Judenchristen und Heidenchristen zu allen Zeiten und an allen Orten bewähren sollen. Aber so hat es sich tatsächlich nicht ergeben. Es dauerte am Anfang der Geschichte der Kirche nur eine kurze Zeit, bis die Gruppe der Judenchristen zu einem Randphänomen wurde und die Heidenchristen allein das Feld bestimmten. Diese „Halbierung“ des biblischen Erbes gehört zu den folgenreichsten und sicherlich problematischsten Entwicklungen, die es in der Geschichte der Kirche bis heute gegeben hat. Im weiteren Verlauf der Geschichte war die Kirche tatsächlich fast ausschließlich Heidenkirche. Darauf hat vor allem Louis Bouyer hingewiesen. Hans Urs von Balthasar ist ihm darin gefolgt.<sup>11</sup>

Erstaunlicher- und glücklicherweise hat die christliche Heidenkirche gleichwohl wichtige Züge des Jüdischen in sich aufgenommen und auf ihrem Weg durch die Geschichte dann auch zur Entfaltung kommen lassen. So blieb die Verwurzelung der Kirche in Israel wirksam, wenngleich heidenchristlich umhüllt, erhalten. Von besonderer Bedeutung war und ist es bis heute, dass die Kirche (und also auch die Heidenkirche) von Anfang an die heiligen Schriften Israels, das Alte Testament, im Kanon ihrer Bibel aufbewahrt, liest und deutet. Nun seien einige Formen des jüdischen Erbes genannt:

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu *L. Bouyer*, *Die Kirche*, Band II: *Theologie der Kirche*, Einsiedeln 1977, hier: 384–389; siehe auch *H. U. von Balthasar*, *Absolutheit des Christentums und Katholizität der Kirche*, in: *Ders.*, *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, 330–353. Bouyer spricht von der „Tatsache, daß die christliche Kirche es nicht vermocht hat, Israel für Christus zu gewinnen, und daß sie, was noch schwerwiegender ist, die judenchristliche Kirche, die ihre Urzelle war, sich in ihr hat verkümmern und verschwinden lassen. Die Folge ist, dass das ersterwählte Volk und die Ekklesia, die Versammlung, die in sich alle ‚heiligen der letzten Tage‘ versammeln soll, einander fremd gegenüberstehen ...“ (ebd. 384).

- Ein Jude ist ein solcher durch seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk. Dass ein Christ als solcher ein Glied der Kirche ist und seine Kirchengliedschaft lebendig zu vollziehen aufgerufen ist, ist hinsichtlich der Bedeutung des damit gegebenen kommunitären Charakters seiner christlichen Existenz jüdisches Erbe. Es lebt auch in und unter den Heidenchristen fort. Wer Christ ist, ist ein Glied des messianischen Gottesvolkes. Er zählt zur Kirche. Wenn ein Christ seinen Glauben bekennt, stimmt er in das Glaubensbekenntnis der Kirche ein. Wenn ein Christ betet, betet er in und mit der Kirche. Wenn ein Christ an der Feier der Eucharistie teilnimmt und „kommuniziert“, bestätigt und vertieft er seine Zugehörigkeit zur Kirche, dem Leib Christi. Wenn einem Christen im Sakrament der Versöhnung Gottes vergebende Liebe zugesprochen wird, so empfängt er die Vergebung der Sünden und die Heilung und Stärkung des Friedens mit der Kirche.

- Ein Jude ist Jude, wenn und weil er von einer jüdischen Mutter geboren wurde. Die Beschneidung bezeichnet und besiegelt dies. Die Beschneidung ist ein Zeichen in der Sphäre des Leibes. Sie lässt erkennen, dass das Leben des Juden in wesentlicher Weise eine leibliche Dimension hat. Es hat zu tun mit der Beachtung von Kalendern, es vollzieht sich in Wallfahrten, in der Beachtung von Reinheitsgeboten, Speisegewohnheiten und Kleidungsvorschriften. Auch die christliche Lebenspraxis manifestiert sich nicht nur geistig, sondern hat ebenfalls eine leibliche Seite (vgl. dazu Kvl 2,16–23). Dies ist gleichfalls ein jüdisches Erbe inmitten der Kirche. Selbst als es weitgehend nur noch die Heidenkirche gab, haben die Christen ihre Gläubigkeit und Frömmigkeit weiterhin in leiblichen Formen praktiziert. Besonders kennzeichnend ist hier der Bereich des Sakramentalen. Die Taufe wird mit Wasser gefeiert, die Eucharistie mit Brot und Wein. Auch die christliche Kirche folgt einem Kalender. Durch das gemeinsame Begehen der Sonn- und Feiertage gedenken die Christen der Mysterien des Lebens Jesu und des Lebens und Wirkens der Heiligen. Das geistliche Leben der Christen vollzieht sich nicht nur im Gebet, sondern auch im Fasten und Almosengeben, in Wallfahrten und Prozessionen, im Verehren von Bildern, im Singen von Liedern und vielen anderen Arten. Entscheidend ist in alledem die Leiblichkeit der Frömmigkeit: ein Zeichen der Verwurzelung der Kirche im Ölbaum Israel.

- Ein Jude lebt die Zugehörigkeit zu seinem Volk durch die Befolgung der Thora als der gottgegebenen Lebensordnung seines Volkes. Er verehrt das Gesetz, weil Gott es seinem Volk als Weisung zum Leben geschenkt hat.<sup>12</sup> So erweist sich des Juden Gläubigkeit im Tun der Werke des Gesetzes, über dessen Sinn er sich vergewissert, wenn er – beispielsweise – den Ps 119 meditiert und rezitiert. Wer den Willen Gottes, der dem Juden im Gesetz begegnet, tut, ist ein Gerechter. Glaube und Werke gehören zusammen und durchformen einander. Auch die Christen lebten ihren Glauben im Tun der

---

<sup>12</sup> Man denke hier beispielsweise an Marc Chagalls Darstellungen des Mose, der die Thorarolle wie ein Bräutigam seine Braut liebend umfängt.

Werke. Es waren die Gebote Gottes, die ihnen dazu die Orientierung gaben. Sie gaben ihren Werken eine neue Ausrichtung dadurch, dass sie nach der größeren Gerechtigkeit, deren Konturen sie in Jesu Bergpredigt erkannten, strebten, und ihr Leben im Zeichen der Nachfolge Jesu gestalteten. Für Judenchristen wäre es unmittelbar plausibel gewesen, dass ihr Glaube sich in ihren Werken zeigte. Aber auch die Heidenchristen übten solch eine Praxis. Und wenn sie es taten, lebte in ihrem Sinnen und Trachten unter neuen Bedingungen jüdisches Erbe auf und weiter.<sup>13</sup>

- Israel war ein Volk aus zwölf Stämmen. Jesus, der Sohn Davids und der neue Mose, ist gekommen, um als der Messias Israel neu zu sammeln und in seiner Zwölf-Stämme-Gestalt wiederherzustellen. Die Berufung der zwölf Jünger darf als der Auftakt dazu verstanden werden. Nach Ostern waren die zwölf Jünger die zwölf Apostel und die Säulen, auf denen das neue Gottesvolk aus Juden und Heiden ruhen sollte.<sup>14</sup> Die frühe nachapostolische Kirche hat sich entschieden, aus den verschiedenen Formen, wie die Kirche sich hätte formieren können, diejenige auszuwählen und mit einer hohen Verbindlichkeit – in LG 20 ist von einer „divina institutio“ die Rede – auszustatten, in der das apostolische Erbe am deutlichsten erkennbar bleiben würde. Sie fand sie vorwiegend in den lukanischen Schriften bezeugt. In den Bischöfen sollte der apostolische Ursprung der Kirche fort dauern. Und über die Rückbindung an die Apostel und durch diese an die Jünger weist die Kirche auf ihre bleibende Verwurzeltheit im Zwölf-Stämme-Israel zurück. Die bischöfliche Verfasstheit der Kirche ist bis heute auf der Ebene der Kirchenverfassung ein besonders starkes Motiv jüdischen Erbes in der Kirche, auch in ihrer heidenchristlichen Form.

- Es war in Gottes Heilsplan ein wesentlicher Sinn der Geschichte Israels, dass aus ihm der Messias hervorgehen sollte. Durch ihn würde Gottes Volk zum messianischen Volk. Jesus wurde als der Messias in sein Volk gesandt; freilich konstituiert sich Israel als messianisches Volk tatsächlich erst durch Jesu versöhnendes Leben und Leiden. Als der gekreuzigte Messias hat er ein für allemal Israel als das messianische Volk erstehen lassen, dem sich nun die Völker anschließen konnten. Wenn der Messias ein Mensch ist – Jesus –, so musste er von einer Frau geboren werden. Im Jawort Marias – „Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum“ – nahm Israel den Messias an und wurde es zu Gottes messianischem Volk. So war Maria die Frau, in der sich die Absichten Gottes mit seinem Volk wesentlich bündelten. In diesem Sinne war Maria in ganz besonderer Weise die Tochter Zion. Als diese Frau hat sie eine durch und durch zentrale Stellung in Gottes Heilsgeschichte und zieht sie die Aufmerksamkeit der Christen auf sich. Und ihr gebührt ihre Verehrung. In diesem Sinne ist die Kirche nicht nur apostolische Kir-

<sup>13</sup> Dazu W. Löser, „Bleib den Geboten treu!“ (Sir 28,6). Leben und Lebensordnung im Volke Gottes, in: GuL 79 (2006) 321–330.

<sup>14</sup> Dazu *Lohfink*, Braucht Gott die Kirche?, 153–249.

che, sondern auch marianische Kirche. Die, die als Tochter Zion den Messias geboren und durch sein Leben begleitet hat, ist für die Kirche ihr Urbild, ihre Urzelle. Wie sie Jesus zugewandt war und immer blieb, so lebt die „marianische“ Kirche in der ständigen Nähe des Messias Jesus. Die Kirche hat bereits als Heidenkirche stets einen zutiefst marianischen Charakter gehabt. Die Christen haben diesen in ihren marianisch geprägten geistlichen Vollzügen ebenso wie in ihrer ausdrücklichen Verehrung Marias aufgegriffen. Man kann sagen: Im marianischen Charakter der Kirche sowie in der Marienverehrung lebt jüdisches Erbe fort.<sup>15</sup>

Diese fünf Motive, die das Bild und den Gang der Kirche mitgeformt haben, lassen erkennen: Auch als die Kirche vorwiegend Heidenkirche war, lebte in ihr – Gott Dank! – jüdisches Erbe fort: eingefasst in das Leben der Christen, die in ihrer Mehrzahl nicht aus den Juden, sondern aus anderen Völkern stammten.

### III. Die Rechtfertigungslehre – katholisch

Die These lautet nun: Der Mensch nimmt Gottes rechtfertigende Gnade dadurch entgegen, dass er sich im Glauben und durch die Taufe in Gottes messianisches Volk eingliedert und seine Zugehörigkeit zu ihm lebendig vollzieht. An dieser Stelle legt sich nun noch einmal ein Blick auf den Entwurf der Kammer mit dessen Erinnerung an das vierfache „Allein“ nahe. Dabei ergeben sich die folgenden Fragen: Schließt das „Allein durch die Heilige Schrift“ eine Auslegung aus, die in der Gemeinschaft der Glaubenden und unter der Voraussetzung geschieht, dass sich der Sinn ihrer Schriften von Ostern her und im Blick auf das Ganze der in ihr bezeugten Heilsgeschichte erschließt? Nein, dies ist nicht der Fall.<sup>16</sup> Ist das „Allein durch Christus“ dadurch eingeschränkt, dass Jesus Christus als der verheißene Messias seines Volkes angesehen wird, in dessen Kreuzeshingabe sich Gottes Volk als in dieser Welt messianisches und somit sich die Kirche aus Juden und Heiden formte? Das ist zu verneinen; denn er hatte den Widerstand, der ihm, als er „in sein Eigentum kam“, entgegenschlug, darin und dadurch in einen Akt der Versöhnung verwandelt, dass er ihn trug. Der gekreuzigte Messias und das messianische Volk Gottes – sie gehörten fortan und für immer zusammen. Ist das „Allein durch den Glauben“ aufgehoben, wenn ihm ein „und durch die Taufe“ und die durch sie begründete Zugehörigkeit zu Gottes Volk und durch die Lebensvollzüge, in denen sie sich darstellt

<sup>15</sup> Dazu *Benedictus <Papa, XVI.> / J. Ratzinger*, Die Tochter Zion, 3. Auflage, Einsiedeln 1978; *Benedictus <Papa, XVI.> / J. Ratzinger und H. U. von Balthasar*, Maria – Kirche im Ursprung, 6. Auflage, Einsiedeln 2010; *W. Löser*, Maria, die Tochter Zion, in: *Weg und Weite*, herausgegeben von *A. Raffelt* unter Mitwirkung von *B. Nichtweiß*, Freiburg i. Br. 2001, 535–547.

<sup>16</sup> Vgl. dazu *H. Schlier*, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, in: *Ders.*, Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg i. Br. 1964, 35–62; *W. Löser*, Vom Geist bewegt – lebendige Schriftauslegung heute, in: *GuL* 68 (1995) 427–442.

und festigt, hinzugefügt wird? Auch hier ist zu antworten: nein. Ist das „Allein aus Gnade“ verdunkelt, wenn sich ihre Annahme in einer Aneignung der Liebe Gottes verleiblicht, die sich in Werken der Liebe und in der Übernahme der Lebensordnung des messianischen Gottesvolkes entfaltet? Auch hier lautet die Antwort: nein. Wenn all dies zutrifft, so hat es zur Folge, dass das katholisch-evangelische Gespräch über das, was der christliche Glaube im Grunde ist, noch einmal neu anheben muss. Dies ist auch deshalb der Fall, weil das hinter uns liegende ökumenische Gespräch, das schließlich 1999 in der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ resultierte, im Zeichen anderer Vorstellungen geführt worden war, und genau darum an Grenzen gestoßen ist, die zu den Gründen für die nach wie vor nicht einfache aktuelle ökumenische Situation gehören.

Man kann und sollte also die paulinische Rechtfertigungslehre auf der Grundlage der konziliaren Theologie so deuten: Die Kirche als Gottes messianisches Volk in und aus den Völkern gehört in ihren wesentlichen Dimensionen zu dem, was uns nach Gottes Verfügung vorgegeben ist und in dessen Lebenskreis einzutreten wir berufen sind. Wenn das anerkannt und umgesetzt ist, kann sich auf dem damit gegebenen Grund eine wahre Vielfalt christlicher Gemeinschaften bilden. Ein uniformes Kirchenwesen braucht das ökumenische Ziel nicht zu sein. Wenn aber der wesentliche Kern gegeben ist, kann es zwischen den unterschiedlichen Ausprägungen der Kirche selbstverständlich alle Formen des Austauschs und der Gemeinsamkeit geben.

Zusammengefasst lässt sich nun sagen: In der Rechtfertigungslehre, die auf die paulinische Deutung des Evangeliums zurückgeht, liegt auch nach katholischer Auffassung ein oder: das Kernstück der christlichen Theologie vor. Ihre inneren Dimensionen erschließen sich freilich nach katholischer Auffassung aus ihrer Einbettung in das Ganze der biblischen Theologie, die ihr zentrales Thema in der Geschichte Gottes mit seinem Volk und sodann auch mit jedem hat, der ihm angehört. In diesem Sinne ist die Rechtfertigungslehre auch in der uns in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils begegnenden Theologie, wengleich in verhüllter Weise, wirksam. Von ausschlaggebender Bedeutung ist dabei der Text über die Kirche als Gottes messianisches Volk, der sich in LG 9 findet. In wenigen Jahren jährt sich zum 500. Mal der Beginn der Reformation, für die die Herausstellung der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gottes Gnade grundlegend war. Katholischerseits könnte und sollte man anlässlich dieses Jubiläums mit dem Angebot eines neuen Gesprächs über eine kirchliche Züge tragende Rechtfertigungslehre auf die evangelische Kirche zugehen.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 1 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Edith Düsing*

Trinitarische Ontologie und Passiologie der Liebe – Hegels Überwindung  
der ‚unbefriedigten‘ Aufklärung 1

*Maria Schwartz*

Erziehung zur Freiheit. Kants Methodenlehren in KpV und TL als Antwort  
auf die Frage nach der Gründung eines (moralischen) Charakters 26

*Klaus Schatz S. J.*

Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht  
auf das Zweite Vatikanum 47

*Vojtěch Novotný*

Die von Balthasar-Rezeption in Böhmen bis zum Jahr 1989 72

*Werner Löser S. J.*

Die konziliare Volk-Gottes-Theologie und das ökumenische Gespräch  
über die Rechtfertigung 86

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. PHIL. EDITH DÜSING

Postfach 1252  
57260 Hilchenbach  
edith-duesing@gmx.de

DR. DES. MARIA SCHWARTZ  
AKAD. RÄTIN

Lehrstuhl Philosophie  
mit Schwerpunkt Ethik  
Universität Augsburg  
Universitätsstraße 10  
86135 Augsburg  
maria.schwartz@phil.uni-augsburg.de

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
Schatz@sankt-georgen.de

VOJTĚCH NOVOTNÝ

Katolická teologická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Thakurova 3  
CZ-160 00 Praha 6

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de). „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophie/Philosophiegeschichte

RENGAKOS, ANTONIOS / ZIMMERMANN, BERNHARD (HGG.), *Homer-Handbuch*. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart / Weimar: Metzler 2011. 451 S., ISBN 978-3-476-02252-3.

Homers Bedeutung für die griechische Geistesgeschichte ist kaum zu überschätzen. Seit frühester Zeit galt Homer als Lehrer und Erzieher Griechenlands und behielt diesen Status noch lange, nachdem Philosophen und Sophisten begonnen hatten, diesen Anspruch in Frage zu stellen. Doch nicht nur im intellektuellen Diskurs war Homer von eminenter Bedeutung; er erzielte darüber hinaus durch seine Verwendung im Schulunterricht (wo seine Epen auch als Fibel fungierten) eine große Breitenwirkung, sodass im xenophontischen Symposion ein Gesprächsteilnehmer sagen konnte, er lasse seinen Sohn Homer lernen, damit dieser ein ordentlicher Mensch werde. Besonders erwähnenswert ist zudem sein Einfluss auf die abendländische Literatur – ein Einfluss, der sich durch die Jhdte. bis in die Moderne erstreckt.

Das fortwährende Interesse von Philologen und Philosophen an Homer bedarf daher keiner weiteren Erklärung. Zur Beschäftigung mit diesem antiken Autor steht dem Interessierten eine Reihe von Companions, Enzyklopädien und sonstigen Sammelbänden aus dem angelsächsischen Raum zur Verfügung. Im Metzler-Verlag, der für seine gediegenen Handbücher zu literarischen und philosophischen Autoren bekannt ist, erschien jüngst das zu besprechende Handbuch zu Homer unter der Ägide der Herausgeber Antonios Rengakos und Bernhard Zimmermann. Das Opus wendet sich an einen erweiterten Leserkreis von Studierenden, Wissenschaftlern und gebildeten Laien. Damit schließt dieses Handbuch für den deutschsprachigen Raum eine Lücke und entspricht so einem Desiderat. Erklärtes Ziel der Autoren ist es, ein Handbuch Homers und *nicht* der Homer-Forschung zu veröffentlichen. Hier stellt sich allerdings die methodologische Frage, inwieweit überhaupt eine solche Trennung möglich ist und ob nicht immer Aussagen über den Dichter nur durch die Vermittlung der Forschung und ihrer methodisch-hermeneutischen Brille gemacht werden können.

Das Werk ist in vier Teile gegliedert: Der erste enthält Aufsätze verschiedener Autoren zu Dichter und Werk, im zweiten Teil wird der historische Kontext der homerischen Epen beleuchtet; der dritte Abschnitt widmet sich dem Nachwirken Homers von der antiken Literatur bis zur Rezeption in der populären Kultur der Gegenwart. Der vierte Teil bietet als Anhang das Autorenverzeichnis, ein Namen- sowie ein Sach- und Begriffsregister.

Die fast 30 Aufsätze entstammen der Feder namhafter und weniger bekannter Wissenschaftler; mit *Joachim Latacz* ist auch der Nestor der deutschsprachigen Homer-Forschung vertreten. Er referiert den Forschungsstand zur Person Homer, der – dreihundert Jahre moderner Homer-Philologie zum Trotz – nicht über das lukianische *Ignoramus* hinauskommt. Wenn auch die Historizität Homers nicht beweisbar ist, so gilt sie doch als wahrscheinlich. Die unitarische Position, die einen einzigen Autor der Epen annimmt (im Gegensatz zu den Analytikern, welche Ilias und Odyssee als Komposition mehrerer Gedichte ansehen), ist mittlerweile *opinio communis* der Wissenschaft. Zwar lässt sich das Individuum Homer nicht fassen, doch kann die philologische Forschung ein allgemeines Profil erstellen: Danach dürfte der Dichter, höchstwahrscheinlich aus aristokratischem Umfeld stammend, zwischen 750 und 650 v. Chr. im ostionischen Raum gelebt und gewirkt haben. Souverän versteht es Latacz, den Leser mit den antiken Zeugnissen vertraut zu machen. Leserfreundlich für Nicht-Gräzisten bietet er zu griechischen Quellen immer eine Übersetzung, griechische Wörter im Fließtext transliteriert er. Damit der Leser bei der Materialfülle nicht den Überblick verliert, fasst Latacz die Zwischenergebnisse zusammen. Am Ende des Aufsatzes zieht er das Fazit seiner Darstellung.

*Heinz-Günther Nesselrath* beginnt seinen Versuch, dreihundert Jahre Geschichte der Homerforschung darzustellen, verständlicherweise und in Voraussicht der zu erwartenden Kritik, die die bei einem solchen Unternehmen notwendig auftretenden Vergröberungen und Auslassungen trifft, mit einer *captatio benevolentiae*. Der Rez. macht Nesselrath nicht den Vorwurf, dass er die angelsächsische Forschung nur spärlich berücksichtigt hat, zumal schon im Vorwort darauf hingewiesen wird, dass eine Fokussierung auf die deutsche Althilologie deren Nichtbeachtung in englischen Homer-Handbüchern ausgleichen soll. Eine typisch deutsche und nicht besonders anfängerfreundliche Althilologen-Manier ist es, den polyglotten Leser voranzusetzen, und selbstverständlich Zitate auf Latein (178) und Italienisch (176) ohne Übersetzung anzuführen. Ein weiteres Manko ist die viel zu kurz gehaltene Bibliographie, die sich nur auf eine Kolonne erstreckt und die meisten der von Nesselrath besprochenen Titel nicht enthält. Die Lektüre von Nesselraths Bericht über die Geschichte der Homer-Forschung dürfte sich für den interessierten Laien als nicht ganz einfach gestalten.

*Gregor Weber* widmet sich den jüngsten Debatten um den historischen Kern der homerischen Epen. Wie zu erwarten, haben sich zwei Lager gebildet: Die eine Seite, zu deren bedeutendsten Exponenten Latacz gehört, sieht Troja in einem hochkomplexen Beziehungsgeflecht zwischen Hethitern und mykenischen Griechen, deren kriegerische Konflikte ihren Niederschlag in der Ilias gefunden haben. Auf der anderen Seite werden eine solch herausgehobene Bedeutung Trojas sowie die Bewahrung einer in spätkykenische Zeit zurückgehenden Überlieferung bestritten. Für Furore in den Feuilletons hat die Außenseiterposition von Raul Schrott gesorgt, der als Hintergrund für die Ilias eine Strafexpedition der Assyrer gegen die aufständischen Kilikier und als deren Folge die Zerstörung von Karatepe im Jahr 676 v. Chr. vermutet. Weber bescheinigt Schrott zwar viele treffende Einzelbelege und eine stupende Literaturkenntnis, sieht aber dennoch in Schrotts Theorie eine Ansammlung von Spekulationen und Behauptungen, die nicht überzeugen. In der Auseinandersetzung zwischen den beiden Hauptlagern geht Weber sehr detailliert und ausgewogen auf das Für und Wider der beiden Seiten ein. Dabei kommt Weber zum Fazit, dass der Trojanische Krieg als historisches Ereignis, das unmittelbar als Vorlage für die Ilias diente, so nicht stattgefunden haben kann, auch wenn der allgemein mit Troja identifizierte Ort viele Zerstörungen erfährt und Homer in seinen Epen punktuelle Reminiszenzen an die Bronzezeit integrierte. Eine ausführliche Bibliographie rundet den sehr interessanten Aufsatz ab.

*Christoph Ulf* stellt einen neuen Forschungsansatz zur Sozialgeschichte der homerischen Welt vor. Auf diesem Gebiet hat sich mittlerweile ein Paradigmenwechsel vollzogen, und das finleysche (*Die Welt des Odysseus*) Dogma einer geschlossenen Gesellschaft hinter den Epen ist zugunsten der Sicht einer Gesellschaft im Übergang aufgegeben worden. Der neue Ansatz zieht vor allem anthropologische Analogien als Mittel zur Interpretation heran und unterzieht die in den Epen formulierten Normen einer Neubewertung. Zentrale Wertbegriffe wie *kalokagathia* und *arete* werden so aus dem starren Schema einer fixen Kategorisierung gelöst und situationsbezogen gedeutet. Zeichnete sich nach landläufiger Deutung der homerische Held hauptsächlich durch Kampfkraft aus, so wird in dem von Ulf vorgestellten Paradigma das Vermögen der Konfliktvermeidung der militärischen Stärke als Qualitätskriterium übergeordnet. Ulf illustriert seine Interpretationen an Ilias-Passagen, die er – leserfreundlich für den gräzistisch Unversierten – in Übersetzung angibt; wichtige Begriffe werden retransliteriert und somit allgemein lesbar gemacht. Auch wenn das Literaturverzeichnis recht knapp ausfällt, hat Ulf doch eine sehr gelungene Einführung in die Thematik gegeben.

Sehr ausführlich wird der Homer-Rezeption durch die Jahrtausende von der griechischen Literatur bis zum zeitgenössischen Film nachgegangen. Da verwundert es doch, dass als Verfasser der verschiedenen Beiträge selten ausgewiesene Fachleute verantwortlich zeichnen. Während (wie zu erwarten) ein Anglist die Nachwirkungen Homers in der englischen Literatur beleuchtet, wird die Homer-Rezeption in der deutschen Literatur von einer italienischen Gräzistin betreut. Dass nicht alle Beiträge – wie Homers Einfluss auf die nordischen und slawischen Literaturen – von Spezialisten geliefert werden, mag angehen; doch hätte bei der deutschen Literatur mit ihrer bekanntermaßen starken Orientierung der Klassik an Griechenland ein Germanist herangezogen werden

sollen. Beim Verfasser des Beitrags „Ilias, Odyssee und die bildenden Künste“, *Klaus Junker*, ist nicht auszumachen, welcher Fachrichtung er angehört, da er nicht im Autorenverzeichnis aufgeführt wird. Eine sehr informative überblicksartige Zusammenfassung aller Beiträge des dritten Teils bietet *Andreas Bagordo*.

Abgerundet wird das Handbuch durch ein Namenverzeichnis sowie ein Sach- und Begriffsregister. Eine kleine Unstimmigkeit hat sich in die Nomenklatur des Anhangs eingeschlichen, der unter IV firmiert, aber auf der Buchseite rechts oben mit III gezählt wird.

Trotz unterschiedlicher Qualität der einzelnen Beiträge und ihrer mehr oder weniger ausgeprägten Leserfreundlichkeit für (Noch-)Nicht-Fachleute haben Rengakos und Zimmermann mit ihrem Homer-Handbuch dem deutschsprachigen Raum eine Lücke geschlossen und ein Werk vorgelegt, das wohl für geraume Zeit erst einmal Standardwerk bleiben wird. J.-M. PINJUH

FREELY, JOHN, *Platon in Bagdad*. Wie das Wissen der Antike zurück nach Europa kam. Aus dem Englischen von *Ina Pfitzner*. Stuttgart: Klett-Cotta 2012. 388 S., ISBN 978-3-608-94766-3.

Das Buch schildert eine geistige Entdeckungsreise, die in Milet beginnt und auf der, wie es der Titel der englischen Originalausgabe (2009) ausdrückt, die Zauberkraft von Aladins Wunderlampe („Aladdin's Lamp“) führt. Freely (= F.) hat von 1993 bis zu seiner Emeritierung an der Boğaziçi-Universität in Istanbul Astronomie und Wissenschaftsgeschichte gelehrt; das sind auch die Schwerpunkte dieser geistigen Entdeckungsreise. Der Charakter des Reiseberichts wird dadurch unterstrichen, dass der Leser zu den Ausgrabungen von Milet und von Platons Akademie in Athen geführt wird; das Buch endet mit einer Beschreibung der Straße von Urfa, dem biblischen Ur in Chaldäa und späteren Edessa, über Harran, das Abraham auf den Ruf Jahwes hin verlässt (Gen 12,1-5), nach Bagdad, und mit der Klage des Dichters Khuraymi über die Zerstörung Bagdads im Bürgerkrieg von 812/13, die jetzt wieder „einen besonderen Klang“ habe (337). F., Schüler von Alistair Crombie in Oxford, wendet sich an eine breitere Leserschaft. „Dies ist kein akademisches Werk, sondern eine Kulturgeschichte der besonderen Art für den interessierten Laien. Der Akzent liegt durchgehend auf den Menschen, Orten und Kulturen, die in dieser Geschichte eine Rolle spielen“ (8). Angesichts der gegenwärtigen Spannungen zwischen der westlichen Zivilisation und dem Islam „sollte der vielfältige kulturelle Austausch, in dem die moderne Wissenschaft entstand, von besonderem Interesse sein“ (9).

Die Reise beginnt in Milet; Kap. 1 bringt eine Skizze der vorsokratischen Naturphilosophie. Schwerpunkte des (zweiten) Kap.s über das klassische Athen sind die astronomischen Forschungen in Platons Schule, der Akademie, insbesondere die Theorie des Eudoxos von Knidos (gest. um 347 v. Chr.) über die Bewegung der Planeten, und die Naturphilosophie des Aristoteles und seiner Schule, dem Lykeion. Das mit der berühmten Bibliothek verbundene Museion in Alexandrien (Kap. 3) „war eher Forschungsinstitut als Lehrstätte, und der Schwerpunkt lag stärker auf den Naturwissenschaften als auf den Geisteswissenschaften“ (54); diese Ausrichtung gehe vermutlich zurück auf Straton von Lampsakos, „den Physiker“, aus dem Lykeion. In Alexandria soll der Mathematiker Euklid (um 300 v. Chr.) gelehrt haben. „Ihren Höhepunkt erreichte die griechische mathematische Physik mit den Werken des Archimedes (um 287–212 v. Chr.)“. In seiner Abhandlung „Sandzahl“ verweist er auf eine neue Theorie, die Aristarch von Samos (gest. um 230 v. Chr.), ein Schüler des Straton, aufgestellt hat: das heliozentrische Weltbild. Höhepunkt der griechischen Astronomie ist das unter dem arabischen Namen „Almagest“ bekannte Werk des Claudius Ptolemaios, der in der Mitte des 2. Jhdts. n. Chr. in Alexandria gewirkt hat. In Alexandria studierte auch Galen († nach 204 n. Chr.), „der wichtigste medizinische Autor der Antike“ (75 f.). Im Jahr 391 verfügte Theodosius I. die Zerstörung aller heidnischen Tempel; Opfer dieses Erlasses wurden auch das Museion und die Bibliothek.

Kapitel 4 geht zunächst ein auf die Entwicklung im lateinischen Westen von der mittleren Stoa bis zu Alkuin (735–804). Einen Einschnitt markiert die Verurteilung der

Lehre des Nestorius auf dem Konzil von Chalkedon (451). Schon vorher hatten die Nestorianer in Edessa im nördlichen Mesopotamien eine Schule gegründet, in der syrische Übersetzungen des Aristoteles, vor allem der Schriften zur Logik, benutzt wurden. Diese Schule wurde 489 von Kaiser Zenon geschlossen, und die Nestorianer zogen in die sassanidische Residenzstadt Gondischapur im westlichen Persien, wo König Schapur († 272) eine medizinische Fakultät gegründet hatte; sie „entwickelte sich zu einem Zentrum der Übersetzung von Werken der Medizin, Kosmologie, Astronomie und der Philosophie des Aristoteles“ (93). Als Justinian 529 die Platonische Akademie in Athen schloss, gewährte der persische König den Gelehrten Asyl und berief sie an die Fakultät von Gondischapur.

Im Jahr 661 wurde Bagdad (Kap. 5) Sitz der Kalifen; es entwickelte sich zu einem wichtigen kulturellen Zentrum. Al-Mansur (reg. 754–775) war der erste Kalif, der Bücher ins Arabische übersetzen ließ, darunter Werke des Aristoteles und anderer griechischer Autoren. „Dieses Übersetzungsprogramm wurde bis Mitte des 11. Jahrhunderts fortgesetzt, im Orient wie auch im muslimischen Spanien. Bis dahin lagen die meisten bedeutenden Werke der griechischen Wissenschaft und Philosophie in arabischer Übersetzung vor“ (112). Bereits vor dem Ende dieser Übersetzungsbewegung beginnt die „islamische Renaissance“ (Kap. 6); sie bringt Werke in allen schon bei den Griechen bekannten Wissenszweigen hervor; sie verbreitet sich ostwärts nach Zentralasien und westwärts nach Nordafrika und auf die Iberische Halbinsel. F. bringt Biographien der Gelehrten und Beschreibungen ihrer Werke zur Geographie, Geologie, Naturgeschichte, Astronomie, Mechanik und Medizin einschließlich der Psychosomatik. 1258 wurde Bagdad von den Mongolen erobert. Der letzte Kalif und ein großer Teil der Bevölkerung wurden hingerichtet; ganze Stadtteile wurden zerstört. „Chronisten zufolge wurden stapelweise Handschriften verbrannt“ (126). Nach 969 steigt Kairo (Kap. 7) zum kulturellen Zentrum des Islam auf. 972 wird die al-Azhar-Moschee errichtet, aus der die bis heute bestehende erste islamische Universität entsteht. F. berichtet von den Leistungen auf den Gebieten der Astronomie, Mathematik, Optik, Pharmakologie, Medizin, z. B. die Entdeckung des kleinen Blutkreislaufs (zwischen Herz und Lunge), und der Chirurgie. Bedeutendster Philosoph ist der Jude Moses Maimonides.

Im Frühjahr 711 begann die muslimische Eroberung der Iberischen Halbinsel. Zentrum der arabischen Wissenschaft war Cordoba und ab 1252, als Cordoba an die Christen fiel, das weniger bedeutende Granada (Kap. 8). In Cordoba gab es „eine Sternwarte mit einem Planetarium, einer Weltmaschine und einer Wasseruhr, die die Gebetszeiten anzeigte“ (146). Eine Handschrift von „De materia medica“ des Alexandriner Dioskurides (tätig 50–70 n. Chr.), ein Geschenk des byzantinischen Kaisers, bildet die Grundlage für das Studium der Pharmakologie. Wir hören von einer Geschichte der Medizin und einer Enzyklopädie in 30 Bänden, die alle Aspekte der Medizin behandelt, bis hin zum Verhältnis zwischen Arzt und Patient und der Anwendung von Medikamenten in der Psychotherapie. Mit Averroes (1126–1198), der in Cordoba lehrte, erreichte die arabische Philosophie ihren Höhepunkt.

Der erste Beleg für die europäische Aneignung der islamischen Wissenschaft, d. h. für die Übersetzung aus dem Arabischen ins Lateinische (Kap. 9), ist eine lateinische Handschrift aus dem 10. Jhd. Bedeutende Persönlichkeiten in diesem Prozess sind Gerbert d'Aurillac (um 945–1003) und Hermann der Lahme (1013–1054); der erste wichtige Übersetzer war Konstantin der Afrikaner (um 1020–1085). Zentrum der Übersetzertätigkeit ist seit der ersten Hälfte des 12. Jhdts. Toledo; daneben tritt nach der Eroberung durch die Normannen (1091) und vor allem unter Friedrich II. Palermo. Mit den lateinischen Übersetzungen ist die Grundlage für die Aneignung der griechisch-arabischen Wissenschaft gelegt. „Beflügelt durch die Fülle lateinischer Übersetzungen griechisch-arabischer Werke befand sich die europäische Wissenschaft Anfang des 13. Jahrhunderts im Aufschwung. Diese Übersetzungen wurden an den neuen Universitäten verwendet, die in ganz Europa aus dem Boden schossen und die Domschulen des frühen Mittelalters ersetzen“ (183). Die Kap. 10 und 11 schildern diese Entwicklung in Paris und Oxford. In Kap. 12 geht es um den kulturellen Austausch zwischen Byzanz und Italien und um Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische. Bekannte Namen sind hier Wilhelm von Moerbeke und vier Delegierte des Konzils von Ferrara-Florenz (1438–39):

Nikolaus Cusanus, Georgios Gemistos Plethon, Georg von Trapezunt und Bessarion von Trapezunt. Kap. 13 schließt mit der Frage, ob Kopernikus das heliozentrische Weltbild des Aristarch kannte. „In seinem Originalmanuskript hatte Kopernikus auf die heliozentrische Theorie des Aristarch verwiesen, doch in der 1543 gedruckten Ausgabe von *De revolutionibus* hatte er diesen Verweis gelöscht“ (251). „Mit fast völliger Sicherheit kannte Kopernikus Archimedes' *Sandzahl*, das den ersten Verweis auf die heliozentrische Theorie des Aristarch enthält. [...] Somit kann man davon ausgehen, dass Kopernikus Aristarchs heliozentrische Theorie kannte“ (252). Im Mittelpunkt von Kap. 14 „Heliozentrisches versus geozentrisches Weltbild“ stehen Giordano Bruno, Tycho Brahe, Johannes Kepler und Galileo Galilei. Im 17. Jhd. (Kap. 15) entstehen zwei verschiedene Wissenschaftsphilosophien: die empirische, induktive Methode des Roger Bacon (1561–1626) und der theoretische, deduktive Ansatz des René Descartes (1596–1650). Diese „wissenschaftliche Revolution“ erreicht ihren Höhepunkt mit Isaac Newton (1642–1727); „sein einzigartiges Genie ließ ihn bei der Entstehung der modernen Wissenschaft zur zentralen Figur werden“ (284).

Drei Kleinigkeiten: „Aristoteles zufolge ist der irdische Urstoff, den er *Protyle* nannte, völlig undifferenziert“ (47). Das Wort *protyle* gibt es im Griechischen nicht; gemeint ist wohl: *protê hylê*. – Jakob aus Venedig übersetzte und kommentierte einige Bücher des Aristoteles, „im einzelnen *Topik*, die *Erste* und die *Zweite Analyse* und die [*Sophistici*] *Elenchi* (*Sophistische Überlegungen*)“ (221). Die Titel lauten: *Erste* bzw. *Zweite Analytiken*; *Sophistische Widerlegungen*.

F. RICKEN S. J.

HODGSON, PETER C., *Shapes of Freedom. Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective*. Oxford / New York: Oxford University Press 2012. VIII/196 S., ISBN 0-19-965495-6.

Nachdem er sich bereits als Übersetzer der hegelschen „Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte“ verdient gemacht hat (2011 erschienen die Nachschriften Griesheim und Hotho in englischer Sprache), gibt P. Hodgson (= H.) nun eine systematische Einführung in Hegels Geschichtsphilosophie. Auf die kurze Beschreibung der überlieferten Quellen folgt die Erörterung der von Hegel in der Einleitung abgehandelten systematischen Fragen (Kap. 1–3) sowie die Darstellung der vier großen Epochen der Weltgeschichte (Kap. 4). Das Buch schließt mit dem im Untertitel angekündigten theologischen Blick auf die Geschichte (Kap. 5). – Für Hegel unterscheidet sich die Philosophie der Geschichte von einer bloßen Erzählung oder der Reflexion auf Erzählungen durch die Annahme eines in den historischen Gestalten tätigen geistigen Prinzips. Hegel betrachtet die Weltgeschichte als die schrittweise Verwirklichung der Freiheit, die zunächst nur einem einzigen zukommt (orientalische Welt), später einigen (griechische und römische Welt) und schließlich allen Menschen (germanische Welt). Wie H. im zweiten Kap. darlegt, wird Hegels Vorschlag dadurch interessant, dass er einerseits die natürlichen Leidenschaften der Akteure als den Antrieb des historischen Geschehens begreift, wohingegen er andererseits den geschichtlichen Fortschritt auf die Wirksamkeit der absoluten Idee zurückführt. Sind damit die „Mittel“ genannt, durch die sich die Freiheit verwirklicht, behandelt H. im dritten Kap. den Staat als das „Material“, an dem die Idee real wird. Das Kap. bringt unter anderem Hegels Argumente für den Kommunitarismus und für die konstitutionelle Monarchie als beste Staatsform. Außerdem geht H. auf Hegels Überzeugung ein, derzufolge die geographischen und klimatischen Bedingungen in Asien, im Mittelmeerraum und in Nordeuropa die Entwicklung der den Gang der Weltgeschichte bestimmenden Völker und Kulturen beeinflussten. In diesem Zusammenhang ist zu sehen und zu bemängeln, dass Hegel beispielsweise den afrikanischen Kontinent zwar als geographische Region erwähnt, ihm aber keine historische Bedeutung beimisst (84–86). Im vierten Kap. fasst H. die vier Hauptteile der Vorlesung zusammen: die orientalische, die griechische, die römische und die germanische Welt. Hegels Weltgeschichte verläuft von Ost nach West und gipfelt in der europäischen Neuzeit. Im Laufe der Geschichte wird der Geist schrittweise seiner selbst bewusst. Dabei spielen die Religion und insbesondere das Christentum eine wichtige Rolle. Im letzten, für seine Interpretation entscheidenden Kap. vertritt H. die Ansicht, dass die verschie-

denen historischen Gestalten nicht nur als Abfolge von Konflikten und deren Lösung oder als Formen menschlicher Selbstverwirklichung verstanden werden dürfen. So berechtigt die „historistische“ und die „humanistische“ Lesart auch sein mögen, so ruhen sie letztlich auf einem „metaphysischen“ Grund (145 f.). Um diesen näher zu bestimmen, verweist H. nicht auf Hegels Ideenlehre im Allgemeinen, sondern geht auf die „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes“ ein. Hegel schildere die Erkenntnis Gottes als doppelte Bewegung der „Erhebung“ des Menschen und des gleichzeitigen göttlichen „Abstiegs“ (151). Damit ist nicht nur das Motiv der Menschwerdung Gottes zur Erlösung der Menschheit bereits vorweggenommen, sondern auch der Boden bereitet, um dem Tragischen und Bösen in der Geschichte seinen Platz zuzuweisen. Bei Hegels Gedanken von der „List der Vernunft“ handelt es sich demnach um eine Art Metapher für die göttliche Vorsehung. Die Vernunft „überwindet die Gegensätze und das Böse nicht direkt, weder durch einen Eingriff in natürliche Prozesse, noch mit übernatürlichen Mitteln, sondern indirekt, indem sie ein Übel das andere bekämpfen und die Leidenschaften sich selbst erschöpfen lässt“ (165). Insofern dabei Versöhnung stattfinde, sei Hegels Geschichtsphilosophie eine Theodizee. Was die Frage nach dem Ende der Geschichte anbelangt, gehe es Hegel weder um ein (immanentes) Fortschreiten ins Unendliche noch um ein (transzendentes) Jüngstes Gericht. Bereits zuvor hatte H. erklärt, in der Geschichtsphilosophie Hegels verbinde sich das (diachrone) Durchlaufen eines Prozesses mit dem (synchronen) Erreichen eines Zwecks. Außerdem legt H. Wert auf die Feststellung, dass die Gesellschaften des christlichen Europas nicht die einzige Form seien, in der sich die Freiheit verwirklichen könne. „Freiheit ist nicht der Besitz einer einzigen Kultur oder Tradition. Sie erscheint in asiatischen, afrikanischen und südamerikanischen religiösen und kulturellen Traditionen ebenso wie in denen Europas und Nordamerikas.“ (139)

H. versteht seine Position als zeitgemäßen, „postmodernen Hegelianismus“ mit einer „pluriformen Sicht“ der Geschichte (40; vgl. 137–139). Das kommt zweifellos dem Geschmack der Gegenwart entgegen. In der Tat wäre es reizvoll, an konkreten Beispielen zu untersuchen, wie die „List der Vernunft“ in anderen Kulturen und Religionen in Erscheinung tritt. Doch je mehr man sich auf diese Strategie einlässt, umso loser wird der Zusammenhang, den Hegel selbst zwischen den metaphysischen Grundlagen seiner Geschichtsphilosophie einerseits und der christlichen Religion andererseits gesehen hat. Stellt die Welt eine pluriforme Einheit dar, ist die Geschichte in christlich-theologischer Perspektive nur eine Erzählung unter mehreren möglichen. Dagegen wäre es die Aufgabe der Metaphysik des absoluten Geistes, die verschiedenen Sichtweisen miteinander zu verbinden. Der Eurozentrismus der hegelschen Geschichtsphilosophie lässt sich m. E. nur überwinden, indem man die Verbindung zwischen Metaphysik und christlicher Theologie lockert. Das führt unweigerlich zu der Frage, ob es sich bei der von H. eingenommenen Perspektive überhaupt um die der *christlichen* Theologie handeln soll? Über diese Frage gibt das Buch letztlich keinen Aufschluss. Während Verf. eingangs die trinitarische Logik der hegelschen Ontotheologie hervorhebt (9–11) und danach mehrmals auf seine frühere Studie „Hegel and Christian Theology“ verweist, legt er sich in „Shapes of Freedom“ nicht auf die Sichtweise einer bestimmten Religion fest. Der Leser steckt also in einem Dilemma: Entweder er entscheidet sich für einen postmodernen Hegelianismus, der als solcher jedoch wenig mit Hegels These von der weltgeschichtlichen Bedeutung des Christentums zu tun hat; oder er anerkennt den Vorrang des Christentums vor den anderen Gestalten des Geistes und sucht nach einer besseren Erklärung für die Geschichte der nicht christlichen Kulturen und Religionen. In H.s Buch finden sich gute Gründe für jede der beiden Optionen. G. SANS S. J.

HEIDEGGER, HEINRICH / STAGI, PIERFRANCESCO, *Martin Heidegger. Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion*. Meßkirch: Gmeiner-Verlag 2012. 140 S., ISBN 978-3-8392-1337-0.

Diese Veröffentlichung enthält, in deutscher Fassung, den Ertrag von Interviews, die der Neffe Martin Heideggers (= H.s) dem Turiner Philosophen Stagi vom Juni bis zum August 2010 gegeben hat. Heinrich H., geboren 1928, ist der Sohn von Fritz H., der

Martins einziger, fünf Jahre jüngerer Bruder war. Er arbeitete in der Volksbank im heimlichen Meßkirch. Dorthin hat sich auch der katholische Priester Heinrich im Alter (1994) zurückgezogen. Sowohl Fritz wie Martin hatten ja auch den Wunsch gehabt, den Weg zum Priestertum einzuschlagen. Fritz wurde daran freilich von Anfang an wegen einer sprachlichen Beeinträchtigung gehindert, während Martin immerhin zwei Jahre lang Theologie studierte. Man ahnt vielleicht, mit welchen Gefühlen die beiden Brüder den Weg ihres Verwandten aus der nächsten Generation begleitet haben.

Das Buch wird eingeleitet durch einen Aufsatz von Stagi „Das Sein oder seine Nacktheit. Martin H. als Grenzgänger des Christentums“ (11–45). Stagi meint einerseits, dass H. insofern als ein „katholischer Philosoph“ gelten müsse, als er ohne seine katholische Herkunft im 20. Jhd. wohl nicht das „Sein“ zu seinem Hauptthema hätte machen können. Andererseits sieht er wohl, dass der „Letzte Gott“ der „Beiträge zur Philosophie 1936–1938“ in keiner Weise dem christlichen Gottesgedanken angenähert werden kann. Er meint darüber hinaus, dass jener Gott ein Übergang sei zu einem Zustand, in dem sich der Mensch, ganz ohne Götter und ohne Gott, mit dem „nackten“ Sein abfindet. Ob das H. s Intention ist, muss freilich bezweifelt werden. Der allzu gedrängte Aufsatz enthält nichts Neues, aber mancherlei Schiefes, z. B. dass K. Löwith ein Theologe gewesen sei (13), dass H. in seinen Jugendjahren am meisten von Bernhard von Clairvaux beeinflusst worden sei (14) oder dass H. sich erst mit Luther befasst habe, als er Bultmann kennenlernte (24).

„Mein Onkel Martin H.“ (51–139) ist der Titel des wesentlichen Teils dieses Buches, in dem Heinrich H. s Erinnerungen an seinen Onkel zu Wort kommen. Ich greife einiges heraus, was mir besonders bemerkenswert scheint. Heinrich H. referiert die Vermutung, dass die Anregung für den Eintritt Martins in die Kandidatur zum Noviziat der Jesuiten auf M. H. s Religionslehrer in Freiburg, Leonhard Schanzenbach, zurückgehe, obwohl – an sich oder auch für Martin selbst, wird nicht deutlich – ein Eintritt bei den Benediktinern von Beuron nahegelegen habe (72). Ein weiterer interessanter Hinweis betrifft eine frühe (inzwischen von H. B. Gerl-Falkovitz bestätigte) Bekanntschaft Hs. mit Romano Guardini, der nach seiner Kaplanszeit 1912–1915 in Freiburg erneut studierte und so zum philosophierenden Freundeskreis mit H., Heinrich Ochsner und Ernst Laslowski gestoßen sein könnte. Als Stütze dafür nimmt Heinrich H. die Worte, mit denen Guardini H. am 7. Juni 1950 seinen „Deutschen Psalter“ widmete: „in der Nachfreude über das Wiedersehen nach so langer Zeit“ (79–80). Mit dem Wiedersehen ist wohl jenes gemeint, das am Tag nach H. s Vortrag „Das Ding“ an der Bayerischen Akademie der Schönen Künste (am 6. Juni 1950), stattfand. Damals versammelte Ursula von Mangoldt einen kleinen Kreis in ihrer Wohnung in der Kaulbachstraße 34a zu einem Gespräch um H., in dem, nach der Erinnerung von J. B. Lotz, „Romano Guardini eine hervorragende Rolle spielte“. – Wichtig sind dann Heinrich H. s Kennzeichnungen seiner „Tante Elfride“, der Frau von Martin, über die manche Gerüchte kursieren, aber nur wenige zuverlässige Informationen vorliegen (79. 88–90). Hier erfährt man Verlässliches über ihre Herkunft und über ihren Einfluss auf M. H. – Zum Kap. „H. und der Nationalsozialismus“ äußert Heinrich H. u. a., dass er erst 1944 mitbekommen hat, dass sein Onkel bei der Partei war. „Das war mir völlig neu, denn in den vielen Wochen und Monaten, die er bei uns [d. h. der Familie von Fritz H. in Meßkirch] verbrachte, kam er mir und uns allen immer sehr kritisch gegenüber der NS-Partei und Hitler vor“ (83). Im Übrigen meint Heinrich H. „dass das Thema ‚H. und der Nationalsozialismus‘ noch lange nicht abgeschlossen ist“, trotz aller seither veröffentlichten Interpretationen (84). Er deutet an, wie groß nach seinem Rücktritt vom Rektorat M. H. s Einsamkeit geworden sei, ohne eigene Assistenten und engere Schüler, mit denen er sich hätte austauschen können. Diese Einsamkeit spürt man auch aus den „Beiträgen“ deutlich heraus. – Dann kam die Zeit, in der man mit einem Krieg gegen Frankreich rechnen musste. Eine Bombardierung Freiburgs rückte in den Bereich des Möglichen und damit eine Vernichtung der Manuskripte M. H. s. So begann er ab 1938, immer dabei unterstützt von seiner Familie, sie an verschiedenen Orten in und um Meßkirch auszulagern. Außerdem machte Fritz H. mit der Schreibmaschine Abschriften mit vier Durchschlägen, von denen drei an Freunde in Berlin, Icking/Isar und Gleiwitz gingen. Er selbst behielt einen Durchschlag, während das Original an Martin ging (92–96). – Nach dem Krieg, genauer:

Ende 1945, besuchte M. H. nach längerer Entfremdung seinen alten Protektor, den Freiburger Erzbischof Gröber. Dieser hörte nicht auf die Gegenspieler H. s in der Fakultät, sondern empfing H. freundlich und scheint ihm auch materiell geholfen zu haben. – Als sich Martin H. dem Tode nahe wusste, äußerte er, dass er von seinem Neffen, dem Pfarrer Heinrich, in Meßkirch beerdigt werden wolle, also im Wesentlichen nach dem katholischen Ritus, wobei nur, dem evangelischen Teil der Familie entgegenkommend, Weihwasser und Weihrauch weggelassen wurden. Da M. H. s Sohn Hermann am Rand einer Tagung in Wuppertal 1989 erzählte, seine Mutter sei erstarrt, als sie Heinrich unvermutet in geistlichen Gewändern auftreten sah, sind dessen Äußerungen bemerkenswert: „Die liturgische Kleidung war selbstverständlich vorgesehen. ... Ich kann bestätigen, dass es sein Wunsch war – die Familie trug diese Entscheidung mit –, nach dem katholischen Ritus beerdigt zu werden“ (132).

Der Wert dieser Erinnerungen an den scheuen Menschen Martin H., die durch seltene Fotos ergänzt wurden, liegt vor allem darin, dass darin Erfahrungen geschildert werden, die sich in der vertrauten Nähe der Familie ergaben. Ein weiterer Gesichtspunkt ist, dass dabei religiöse Aspekte heraustreten, die sonst unbekannt oder wenig beachtet sind. Insgesamt kommen zahlreiche neue Details zutage. – Errata: Statt Itzing (94) muss es heißen: Icking; ebenso statt Fillipach (131) Fillibach. Dass nicht nur Karl, sondern auch Hugo Rahner bei M. H. studiert hat (123), ist neu.

G. HAEFFNER S. J.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL. Herausgegeben von *Reinhard Hiltcher* und *Stefan Klingner* (Neue Wege der Forschung: Philosophie). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. 256 S., ISBN 978-3-534-23004-4.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING. Herausgegeben von *Reinhard Hiltcher* und *Stefan Klingner* (Neue Wege der Forschung: Philosophie). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. 240 S., ISBN 978-3-534-23047-1.

Seit einigen Jahren erscheint bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft die Reihe „Neue Wege der Forschung“. Nun liegen die beiden ersten philosophischen, von R. Hiltcher und S. Klingner herausgegebenen, den Klassikern Hegel und Schelling gewidmeten Bände vor. Anders als die „Wege der Forschung“ richtet sich die neue Reihe mit ihrer einfacheren Ausstattung und durch einen erschwinglichen Preis auch an Studierende. Nicht zuletzt ihnen soll, wie es auf dem Buchrücken heißt, ein „fundierter Überblick über die relevanten Forschungsbeiträge“ geboten werden. Dies geschieht in etwa gleichen Teilen durch Originalbeiträge und den Wiederabdruck älterer Aufsätze. Der Hegel gewidmete Band enthält neben bereits andernorts veröffentlichten Arbeiten von R. Brandom, K. Cramer, W. Flach, B. Longuenesse und M. Quante sieben neu verfasste Texte. Anders als bei dem vor 40 Jahren erschienenen, von I. Fetscher herausgegebenen Vorgängerband „Hegel in der Sicht der neueren Forschung“ liegt der Schwerpunkt nicht bei der „Phänomenologie des Geistes“ oder Hegels Gesellschaftstheorie, sondern eindeutig bei der „Wissenschaft der Logik“. – C. Iber unterscheidet eine „rationelle“ und eine „metaphysische“ Seite an Hegels Logik. Während die erste auf eine ontologische Kategorienlehre ziele, sei die zweite von dem „Wahn“ bestimmt, aus den Denkformen den Inhalt der Erkenntnis abzuleiten. Hegels Frage nach dem absoluten Anfang bezeichnet Iber daher als ein „Nonsensproblem“ (145 f.). Weniger vernichtend ist die Einschätzung C. Glimpels, der zu Hegels Gottesverständnis anmerkt, es sei einerseits „theologiegesättigter“, andererseits „kritikgesättigter“ als dasjenige Kants (108). Hegel gehe über Kants transzendente Logik hinaus, indem er die Einschränkung des Verstandesgebrauchs auf die in Raum und Zeit angeschauten Gegenstände aufhebe. Auf die Weise vermeide er es, dem Absoluten lediglich aus der endlichen Erfahrung entnommene Attribute zuzuschreiben, wie es in der praktischen Philosophie Kants geschah. A. Riebel beschreibt Hegels wesenslogische Deutung der Negativität. Warum er dies freilich gerade im Blick auf die wenig ergiebige Kritik Heinrich Rickerts tut, ist Rez. nicht klar geworden. P. Stekeler-Weithofer betont die Überlegenheit der hegelschen Begriffslehre gegenüber dem Verständnis der gegenwärtigen formalen Logik. Zumal in der Lehre vom Wesen komme Hegel der aristotelischen Sicht

nahe, wonach der Mensch die Wirklichkeit zuallererst in ihrem Normalverhalten begreife. Deshalb dürften Begriffe nicht einfach als Funktionen angesehen werden, sondern würden erst durch Schlussbeziehungen gesetzt. „Der materialbegriffliche Schluss ist der wesentliche Grund alles Wahren, Wirklichen und Möglichen“ (248). – Die drei verbleibenden Originalbeiträge widmen sich verschiedenen Sachfragen der Hegelinterpretation. R. Hiltcher befasst sich mit der speziell in der Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes“ erörterten Schwierigkeit, dass ein unserem Wissen vorausgesetztes gegenständliches Ansich unmöglich als Geltungsgrund und Geltungsnorm des Wissens zugleich angesehen werden kann. Zu begrüßen ist, dass der Autor neben Hegels Lösung des Problems auch aufzeigt, wie sich Kant durch eine freundlichere Lesart seiner Erkenntnislehre gegen Hegels Einwände in Schutz nehmen lässt. R. Aschenberg bereichert die Diskussion um die Bedeutung des subjektiven Bewusstseins für Hegels System um einen wichtigen Gesichtspunkt. Seines Erachtens setzt die Behandlung von Kunst, Religion und Philosophie als verschiedene Weisen der Bezugnahme auf einen einzigen Gegenstand, nämlich das Absolute, die bewusstseinstheoretische Unterscheidung zwischen Anschauen, Vorstellen und Denken voraus. Weit entfernt, den Gegensatz des Bewusstseins einfach hinter sich zu lassen, müsse die spekulative Philosophie den Standpunkt „verständiger Bewusstseinsdifferenz“ als ihr gleichberechtigt „anerkennen und sich bewahren“ (24). L. Siep zeigt auf anschauliche Weise, wie Hegel zunächst ein unzureichendes Verständnis von Moralität kritisiert und dann die Moralität in seine eigene Theorie der Sittlichkeit aufnimmt. Dabei wird deutlich, dass Hegel das Gewissen und die freie Selbstbestimmung des Einzelnen, entgegen anderslautender Vorwürfe, keineswegs übergeht (vgl. 230). – Insgesamt ergibt sich ein vielseitiges Bild insbesondere von der Auseinandersetzung um Hegels Logik. Dagegen treten nicht nur die Rechts- und Geschichtsphilosophie in den Hintergrund, sondern bleiben auch die Ästhetik und Philosophie der Religion weitgehend ausgeblendet, obwohl die Forschung in allen diesen Bereichen während der letzten Jahrzehnte zu wichtigen Einsichten gelangt ist. Zumindest einen Hinweis darauf in Vorwort oder Einleitung hätte Rez. sich gewünscht.

Vergleicht man den Band über Schelling mit dem über Hegel, sticht zunächst das Fehlen von Beiträgen nicht deutschsprachiger Autoren ins Auge. Hätte es schon bei Hegel nahegelegen, den einen oder anderen Forscher aus Frankreich (zum Beispiel J.-L. Vieillard-Baron) oder Italien (F. Chiereghin, L. Ruggiu) zu Wort kommen zu lassen, ist die Abwesenheit französischer und italienischer Autoren im Fall Schellings noch mehr zu bedauern (man denke an G. F. Frigo, L. Pareyson oder X. Tilliette). Stattdessen findet der Leser Auszüge einer bisher ungedruckten Abhandlung G. Günthers, in der Schellings positive Philosophie zu Hegels Logik ins Verhältnis gesetzt wird. Beide Idealisten hätten richtig erkannt, dass logisches Denken in der dialektischen Kippfigur von Begriff und Sein, Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Geist an seine Grenze stoße. Die Philosophie habe nicht „von einem Rangverhältnis als erster Grundlage“ auszugehen, sondern „von einem Umtauschverhältnis ebenbürtiger Relationsglieder“ (110). Doch während Hegel am Ende die eine (reale bzw. positive) Seite der anderen (idealen bzw. negativen) Seite unterordne, habe sich Schelling bemüht, das Gleichgewicht zu halten und damit eine Philosophie der Freiheit, des Willens und der Handlung allererst ermöglicht. Deshalb ordnet Günther den späten Schelling der nachidealistischen Phase zu und nennt ihn einen „dialektischen Materialisten“ (104). Im Übrigen belässt er es bei der Andeutung, die Spätphilosophie Schellings weise auf eine Theorie der Technik voraus. A. Höntsch und T. Werner bringen das Nachlassfragment Günthers mit seiner früheren Interpretation des absoluten, göttlichen Geistes bei Schelling als Du in Zusammenhang. Daran knüpfen sie den Ausblick auf eine Reflexionstheorie des Willens, die sie bei W. Flach und R. Hiltcher angelegt finden (vgl. 154 f.). Spätestens an diesem Punkt konnte sich Rez. des Eindrucks nicht erwehren, dass hier weniger Forschungsgeschichte geschrieben als vielmehr Schulbildung betrieben werden soll. Hatte schon der Wiederabdruck eines Kapitels von Flach aus dem Jahr 1959 in dem Hegel-Band Zweifel geweckt, ob der Hg. nicht hauptsächlich das Andenken seines Würzburger Lehrers wahren wollte, hat es in dem Schelling-Band den Anschein, zwei Dresdner Schüler zögen die Linie zu ihm selbst fort. In einem Buch, das einen „repräsentativen Einblick in

die jüngere Schellingforschung bereitstellen“ soll (7), ist eine derartige Akzentsetzung durchaus eigenwillig. – Die übrigen Aufsätze des Bandes belegen die breit gefächerten Interessen Schellings. Lediglich erwähnt seien die Arbeiten von W. Ehrhardt und H.-B. Gerl-Falkowitz (zur Freiheitsschrift), K. Gloy (zur Naturphilosophie), W. Hogrebe (zur Philosophie der Kunst), W. Janke (zum „System des transzendentalen Idealismus“) und G. Zöllner (zur Auseinandersetzung mit Fichte). Unter den Originalbeiträgen hervorgehoben seien die Ausführungen von C. Danz, der die Kontinuität der theologischen Bemühungen Schellings aufzeigt. Angefangen von einem frühen Kommentar zum Galaterbrief bis hin zur späten Philosophie der Offenbarung habe der Philosoph um eine geschichtliche Christologie gerungen. Mit dem Identitätssystem sei er zu der entscheidenden Einsicht gelangt, dass in dem Mensch gewordenen Gott „das Wissen um die Geschichte sich selbst darstellt“ (49). Einen ähnlich weiten Bogen schlägt C. Bickmann, die den Begriff des Absoluten im Früh- und im Spätwerk vergleicht. Habe der Denker am Absoluten zunächst die beiden Seiten des Realen und des Idealen unterschieden, kennzeichne er es später als den allen begrifflichen Gegensätzen vorausliegenden „personalen Gott“ (36). S. Schwenzfeuer befasst sich mit dem eher selten untersuchten vierten, der praktischen Philosophie gewidmeten Kapitel von Schellings „System des transzendentalen Idealismus“. Da das Wollen für Schelling, im Gegensatz zu Kant, die Grundlage des ganzen Systems bilde, erkläre er die Fähigkeit, sich seines theoretischen Anschauens bewusst zu werden, als ein Wollen, das vom Subjekt durch einen besonderen Akt der Reflexion, sprich: in intellektueller Anschauung, erkannt werde. In seiner identitätsphilosophischen Phase erachtete Schelling die Transzendentalphilosophie nicht mehr als der Naturphilosophie gleichrangig, sondern untergeordnet. Dahinter erblickt S. Klingner ein elenktisches Argument, um den gegen Kant und Fichte erhobenen skeptischen Einwänden zu entgehen. Während die Transzendentalphilosophie durch intellektuelle Anschauung nur die Geltung der von dem empirischen Subjekt notwendigerweise vorausgesetzten Prinzipien des Denkens beweisen könne, gewähre die Naturphilosophie Einblick in die Prinzipien der Konstruktion des Subjekt-Objekts. Wie der Autor freilich bemängelt, verfügt Schelling über kein Kriterium, nach dem die Angemessenheit der naturphilosophischen Konstruktion erfahrungsfrei dargelegt werden kann. L. Hübn schließlich greift die Auseinandersetzung Heideggers mit Schellings Freiheitsschrift auf. Dabei geht es bekanntlich um die Ursprungsvergebenheit der abendländischen Metaphysik im Ganzen und der idealistischen Philosophie des Willens im Besonderen. „Schellings einschneidender Schritt einer radikalisierenden Überbietung Kants liegt in der Umdeutung der intelligiblen Tat von einem autosuffizienten Akt voraussetzungsloser Selbstanfänglichkeit zu einem von vornherein sich selbst entfremdeten Freiheitsgeschehen.“ (167) Indem er die Grenzen des Denkbaren auslote, gelange Schelling zur Anerkennung der Unverfügbarkeit des Seins.

Die beiden Bände hinterlassen einen insgesamt zwiespältigen Eindruck. Einerseits legen die darin versammelten Beiträge ein lebendiges Zeugnis von der Vielseitigkeit und dem hohen Niveau der Idealismusforschung ab. Andererseits bleibt fraglich, inwiefern sie dem Anspruch gerecht werden, einen orientierenden Überblick zu geben. Das betrifft sowohl die nicht immer ganz durchsichtige Auswahl der Autoren und behandelten Themen als auch den Schwierigkeitsgrad und Voraussetzungsreichtum der meisten Texte. Eine mögliche Erklärung wäre, dass es dem Verlag eher um die zusammenfassende Darstellung des derzeitigen Standes der Forschung ging, während es den Hgg. mehr darauf ankam, die Diskussion um neue Anregungen zu bereichern und eigene Schwerpunkte zu setzen. Daran, diese Alternative nicht eindeutig entschieden zu haben, sondern den Leser im Ungewissen zu lassen, leiden die beiden ansonsten durchaus lesenswerten Bücher.

G. SANS S. J.

BRUGGER, WALTER / SCHÖNDORF, HARALD (HGG.), *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg i. Br. / München: Alber 2010. 729 S., ISBN 978-3-495-48213-1.

Im Jahr 1947 erschien zum ersten Mal das von Walter Brugger SJ herausgegebene „Philosophische Wörterbuch“ (= PhWb), das bis zur vorliegenden vollständigen Neubearbeitung dreiundzwanzig Auflagen erlebte und auch in andere Sprachen (Spanisch, Itali-

enisch, Portugiesisch, Ungarisch, Tschechisch) übersetzt wurde. In seiner Konzeption und inhaltlichen Ausrichtung trug es bisher unverkennbar die Handschrift einer sehr wirkungsmächtigen Generation von Professoren der Münchener Hochschule für Philosophie, die vor allem mit den Namen Walter Brugger SJ, Johannes B. Lotz SJ und Josef de Vries SJ verbunden ist. Seit seinem ersten Erscheinen besteht das *konzeptionelle* Spezifikum des PhWb in der ausschließlichen Konzentration auf die Grundbegriffe der systematischen Philosophie, die in ihrem sachlichen Zusammenhang erörtert werden, unter Ausgliederung philosophiehistorischer Namen und Begriffe. Lediglich einflussreiche philosophische Richtungen bzw. Schulen (wie etwa „Aristotelismus“, „Augustinismus“, „Deutscher Idealismus“) wurden als eigene Artikel aufgenommen; auf Einträge zu Personen wurde vollständig verzichtet. Diese systematische Ausrichtung zeigt sich in der markanten Zweiteilung zwischen einem ersten Teil, der die verschiedenen Lemmata umfasst und den größten Raum einnimmt, und einem „Abriß der Geschichte der Philosophie“ in Form eines Anhangs. Aufgrund seines Detailreichtums an Namen (samt einer kurzen, stichwortartigen Charakterisierung) ist dieser Abriss für eine erste Orientierung über eine bestimmte Epoche, Richtung oder Schule von großem Nutzen. *Inhaltlich* war das PhWb bisher durch seine Orientierung an den Klassikern der abendländischen Philosophie geprägt. So schrieb Brugger im Vorwort zur 13. Auflage: „Das Philosophische Wörterbuch will die großen Menschheitsfragen, die Probleme der modernen Philosophie und der Gegenwart aus jener abendländischen Tradition heraus sichten, die in den Namen eines Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin gipfelt.“ Dabei erfolgte die Bezugnahme auf diese Klassiker in den meisten Fällen im Lichte jener von Joseph Maréchal SJ begründeten Schule des transzendentalen Neuthomismus, der viele Autoren sachlich nahestanden (vgl. etwa die Artikel „Urteil“, „Dynamismus“, „Seinserkenntnis“ in den früheren Auflagen). Die Zielsetzung des PhWb war keineswegs rein akademisch, sondern hatte die rationale Selbstvergewisserung des einzelnen Lesers im Blick, indem es zum Vollzug des Philosophierens selbst hinzuleiten versuchte: „Es soll dem Leser eine Hilfe sein, über sich und seine Stellung zur Wirklichkeit, diese nach all ihren Dimensionen verstanden, eine sachgerechte Auffassung zu gewinnen. Wer philosophiert, muß sich der Verantwortung dessen, was er tut, bewußt sein.“

Das PhWb erfuhr nach und nach Bearbeitungen, in denen verschiedene Artikel neu geschrieben wurden als auch neue Artikel hinzukamen (5. Aufl. 1953, 8. Aufl. 1961, 13. Aufl. 1967). Die letzte Neubearbeitung, in welcher der veränderten philosophischen Situation „unter Beibehaltung der Grundauffassung und der Gesamtanlage“ Rechnung getragen werden sollte, erlebte das PhWb im Rahmen der 14. Aufl. 1976: In dieser Ausgabe kamen rund vierzig Artikel hinzu, über hundert Artikel wurden umgeschrieben oder gänzlich neu verfasst. Seitdem gab es trotz zahlreicher weiterer Auflagen (bis zur 23. Aufl. 1998) keine Neubearbeitung des PhWb mehr. Dadurch war seine zukünftige Brauchbarkeit und Konkurrenzfähigkeit als Handlexikon gefährdet: Zum einen ist seit den 90er-Jahren des letzten Jhdts. die Zahl an philosophischen Wörterbüchern, Enzyklopädien und Einführungen sprunghaft angestiegen. Allein im Format der philosophischen Handlexika sind neu bzw. in vollständiger Neubearbeitung erschienen: Das *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (vollständig neu herausgegeben von A. Regenbogen und U. Meyer, Hamburg 1998), das *Handwörterbuch Philosophie* (herausgegeben von W. D. Rehfus, Göttingen 2003), das *Philosophielexikon* (herausgegeben von A. Hügli, 7. ergänzte und aktualisierte Aufl., Reinbek bei Hamburg 2007), das gleichnamige *Philosophische Wörterbuch* (mitbegründet von M. Müller, herausgegeben von A. Halder, überarbeitete Neuausgabe, Freiburg i. Br. 2008), das *Metzler-Lexikon Philosophie* (herausgegeben von P. Precht und F.-P. Burkard, 3. erweiterte und aktualisierte Aufl., Stuttgart / Weimar 2008), das ebenfalls gleichnamige *Philosophische Wörterbuch* (begründet von H. Schmidt, neu bearbeitet von M. Gessmann, 23. Aufl., Stuttgart 2009), der *Brockhaus Philosophie* (2., erweiterte Aufl. 2009) sowie das *Lexikon Philosophie* (herausgegeben von St. Jordan und Chr. Nitz, Stuttgart 2011). Unter den englischsprachigen Wörterbüchern ist vor allem *The Oxford Dictionary of Philosophy* (von S. Blackburn, 2., überarb. Aufl., Oxford 2008) zu nennen. Mit dem immer größer werdenden Einfluss der analytischen Philosophie im deutschen Sprachraum drohte zum anderen das PhWb

aufgrund seiner spezifischen philosophischen Ausrichtung an den Rand gedrängt und selbst Geschichte zu werden.

Es ist das große Verdienst von Harald Schöndorf SJ, eine vollständige Neubearbeitung des PhWb herausgegeben zu haben, die der veränderten philosophischen Situation im deutschen Sprachraum Rechnung trägt, ohne dabei jedoch seinen Charakter aufzugeben, „ein Wörterbuch der großen philosophischen Tradition zu sein und zu bleiben“ (5). Diese Tradition wird von Schöndorf nun nicht mehr nur auf Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin verengt, in denen sie „gipfelt“, sondern umfasst, wie schon ein flüchtiger Blick auf die Art und Weise der Erörterung zentraler Termini zeigt, ebenso die Klassiker der Aufklärung, des Deutschen Idealismus wie auch Autoren des 20. Jhdts. Viele Artikel wurden für die vorliegende Neubearbeitung gestrichen (z. B. „Aggression“, „Buddhismus“, „Dialektische Theologie“, „Dynamismus“, „Ehe“, „Ehre“, „Entwicklungspsychologie“, „Familie“, „Gruppe“, „Manichäismus“, „Relativitätstheorie“, „Seinserkenntnis“, „Tiefenpsychologie“), eine Reihe von Termini wurde nicht mehr eigens für sich, sondern innerhalb anderer Artikel erörtert (z. B. „Epikie“, „Konzeptualismus“, „Quantenphysik“, „Selbstliebe“, „Sühne“, „Willensfreiheit“); schließlich kamen zahlreiche neue Artikel hinzu, vorwiegend aus dem Bereich der gegenwärtigen Sprachphilosophie (z. B. „Indexikalisch/Indikator“, „Referenz“) und der politischen Philosophie (z. B. „Kommunitarismus“, „Vertragstheorie[n]“). Die Anzahl der Lemmata ist gegenüber den früheren Auflagen auf jetzt 513 angestiegen. Eine einseitige Erweiterung wurde hier glücklicherweise vermieden; auch aus anderen Bereichen und Strömungen der Philosophie wurden Termini aufgenommen (z. B. „Absicht / Intention“, „Dialogphilosophie“, „Freundschaft“, „Metaethik“, „Selbstbewusstsein“, „Universalienproblem“). Schließlich ist das philosophische Profil des „alten Brugger“ noch am deutlichsten greifbar in den Einträgen aus dem Bereich der Metaphysik, die zum größten Teil noch von Béla Weissmahr SJ für die vorliegende Neubearbeitung verfasst wurden (vgl. „Akt/Potenz“, „Analogie“, „Differenz/Unterscheidung/Unterschied“, „Einheit“, „Identität“, „Metaphysik“, „Ontologie“, „Relation/Beziehung“, „Retorsion“, „Sein“, „Substanz/Akzidenz“, „Unsterblichkeit“, „Vielheit“, „Werden“, „Wesen“).

Hinsichtlich seiner inhaltlichen Grundausrichtung sei noch folgende kritische Anmerkung erlaubt: Der „alte Brugger“ hatte zweifellos einen Schwerpunkt in der philosophischen Theologie, was sich u. a. darin zeigte, dass es sowohl zu den Eigenschaften Gottes eigene Einträge gab („Allgegenwart“, „Allmacht“, „Allwissenheit“, „Unveränderlichkeit“) als auch Artikel zu den Stichworten „Freiheit Gottes“, „Mitwirkung Gottes“, „Molinismus“, „Vorherwissen Gottes“, „Vorsehung“, „Wille Gottes“. Diese Ausdrücke werden im „neuen Brugger“ nun leider nicht mehr als solche, sondern zum größten Teil innerhalb der beiden Artikel „Gottes Eigenschaften“ und „Gottes Wirken“ behandelt. Es hätte sicherlich zur noch stärkeren Profilierung des PhWb beigetragen und außerdem dem wiedererwachten Interesse an Fragen der philosophischen Theologie entsprochen (vgl. die gegenwärtige „Analytic Theology“), wenn man zumindest einige der Einträge an ihrem ursprünglichen Ort belassen und neu geschrieben hätte.

Hinsichtlich seiner Handhabbarkeit ist es schließlich zu begrüßen, dass das Stichwortregister (früher: „Begriffswortverzeichnis“) jetzt in die Artikel integriert ist und die Literaturangaben eine nur noch zweigliedrige Struktur aufweisen („Klassiker“, „heutige Literatur“). Kritisch anzumerken ist, ob ein zweifaches Namenregister – eines, das auf die Lemmata verweist, und eines, das auf den philosophiehistorischen Abriss verweist – notwendig ist. Für eine künftige Überarbeitung wäre außerdem zu überlegen, ob nicht angesichts der systematischen Gesamtausrichtung des PhWb eine Übersicht über die behandelten Lemmata, die nach den einzelnen philosophischen Disziplinen untergliedert wäre, die Nutzbarkeit noch steigern würde.

Insgesamt lässt sich sagen, dass mit der vollständigen Neubearbeitung ein philosophisches Wörterbuch vorliegt, das sich auf der Höhe des gegenwärtigen philosophischen Diskurses bewegt, und mit dem es zugleich gelungen ist, die klassische Tradition der abendländischen Philosophie in ein fruchtbares Gespräch mit der Gegenwartsphilosophie zu bringen.

ST. HERZBERG

BRAGUE, RÉMI, *Les ancrés dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*. Paris: Le Seuil 2011. 133 S., ISBN 978-2-02-102954-3.

Metaphysische Überzeugungen gelten als gedankliche Konstrukte, die in schwindelnden Höhen über den materiellen Realitäten errichtet werden. Brague, Mitglied des Institut de France und jüngst emeritierter Professor für europäische Geistesgeschichte in Paris und München, will hingegen aufweisen, dass das Gegenteil der Fall ist. Metaphysische Überzeugungen gehören zur Infrastruktur unseres Lebens. Die Überzeugung, um die es in dieser Studie geht, ist das Verhältnis des Seins zum Guten. Ist das Dasein an sich wertneutral oder ist es etwas Gutes? Die zwei Quellen, aus denen unsere europäische Kultur ihre Lebendigkeit bezieht, sind sich darin einig, dass das Sein schon in sich etwas Gutes ist, m. a. W., dass es gut ist *zu sein*: Die biblische Quelle drückt das deutlich und mehrfach in der Geschichte von der Schöpfung aus, im ersten Kapitel des ersten Buchs der Bibel (Verse 12.17.21.31). Und die von Platon und Aristoteles gestiftete Philosophie entwickelt die Einsicht, dass jegliches, was ist, unweigerlich auch schon eines und erkennbar und eben auch gut ist. Im hohen Mittelalter wird diese Einsicht weiterentwickelt zur Lehre von den sogenannten Transzendentalien. Im späten Mittelalter kommt es freilich dann zu einer Auffassung des Seins als ein bloßes Vorhandensein, das als solches wertfrei ist. Diese Auffassung beherrscht auch die Neuzeit mitsamt ihrer Konsequenz, die lautet: Wird das Sein als wertvoll (gut) empfunden und beurteilt, dann kommt ihm diese Qualität anderswoher zu, nämlich, so sagt man, von den „Werten“, die ihm zugesprochen werden, sei es von einem äußerlich aufgefassten Gott oder eben von den Menschen.

Praktisch und akut wird diese Frage in dem Augenblick, in dem der vorher naiv empfundene und übernommene Sinn des Lebens in der Moderne fraglich wird. Nach dem Vorgang einzelner Romanciers des 19. Jhdts. geschieht das bei Schopenhauer. Er leidet am Dasein und dessen Triebkräften. So formuliert er, in bewusstem Gegensatz zu Leibniz, der diese Welt für die bestmögliche erklärt hatte, als die schlechtestmögliche; Nichtsein sei besser als Sein. Für Nietzsche hingegen, dem der Ausweg ins Nichtsein als sowohl unmoralisch wie unmöglich gilt, ist es so, dass jeder seinem Leben einen Sinn erst geben muss, damit es einen habe. In beiden Fällen stößt man auf die harte Tatsache, dass man schon einmal da ist und da zu sein hat. Man muss sich fragen: Welchen Sinn hat *dieses* Sein? Aus dieser Frage ergeben sich zwei weitere, praktische Fragen: Erstens: Soll man nicht, wenn man schon ohne seinen Willen ins Dasein gesetzt wurde, die Freiheit nützen, sich aus dem wertlosen Leben durch einen Suizid herauszukatapultieren? In diesem Sinne sagte Camus in seinem Sisyphos-Aufsatz, der Selbstmord sei das einzige ernst zu nehmende philosophische Problem. Brague rückt eine andere Frage in den Blick, die ebenso ernst zu nehmen ist: Soll und darf man dieses Leben weitergeben und Kinder zeugen? Diese Weitergabe ist heute wie noch nie vorher, durch die allgemeine Verbreitung billiger Kontrazeptiva und der entsprechenden lockereren Einstellung dazu, eine Sache einer freien Entscheidung geworden, die uns weder Instinkt noch Herkommen abnehmen. Freie Entscheidung aber braucht Gründe. Welche kommen hier in Frage? Es dürfen keine Motive unseres Eigeninteresses sein, wie es z. B. die Altersversorgung oder der Wunsch, etwas zum Liebhabenden zu besitzen, wären. Denn Kinder sind Personen, und Personen müssen immer als Selbstzwecke genommen werden. Vielmehr müssen es Motive des vorgehenden Wohlwollens sein. Also muss vorausgesetzt werden, dass das Dasein, das wir an sie weitergeben trotz aller Einschränkungen und Unvorhersehbarkeiten etwas fundamental Gutes ist, nicht zuletzt darin, dass es das Vermögen freier Selbstbestimmung in sich trägt. Die Frage ist, ob wir das glauben können und wollen. Es ist *die* Schicksalsfrage für die Menschheit, und nicht zuletzt für die europäische. Solange wir eine Metaphysik kultivieren, die unausgesprochen oder ausgesprochen das Sein und das Gute auseinanderreißt – das Sein als materielles Vorhandensein hier unten und die „Werte“ am Himmel der Ideen – machen wir uns diesen „Glauben“, an dem Liebe und Leben hängen, schwer. Denn wir führen unser Leben nun einmal nicht ins Ungefähre, sondern verankert am Leitseil unserer letzten Überzeugungen, die man „metaphysische“ nennt.

Brague hat ein gewichtiges Buch geschrieben, obwohl es äußerlich keine 200 Gramm wiegt. Er fordert nichts weniger als eine völlige Umkehrung der dominanten modernen Auffassung des Seins. Das, was man für den Grundsinn von „sein“ hält, der von Logik und Erkenntnistheorie verwaltet wird, soll als eine bloße Abstraktion erkannt werden, also als Konstrukt, das weit entfernt ist von der inneren Fülle des realen Seins, zumal des gelebten Seins. Wie soll sich diese Umkehrung vollziehen? Philosophische Argumente allein werden es nicht schaffen, einmal abgesehen davon, dass sie nicht leicht Gehör finden werden. Letzten Endes geht es ja um existenzielle Einsichten, die allen Argumenten vorausliegen. Es geht darum, eine tief gehende Krankheit unserer modernen Kultur zu erkennen, nicht zuletzt auch unserer deutschen Lebensauffassung, wenn es stimmt, dass die deutsche Bevölkerung mittlerweile in Europa diejenige ist, die am ältesten geworden ist. So ist diesem Buch recht bald eine deutsche Übersetzung zu wünschen.

G. HAEFFNER S.J.

SINGER, PETER, *Practical Ethics*. New York [u. a.]: Cambridge University Press 2011. 336 S., ISBN 978-0-521-70768-8.

Peter Singers *Practical Ethics* hat insbesondere in Deutschland, Österreich und der Schweiz heftige Reaktionen hervorgerufen und wurde unter dem Schlagwort „Singer Affäre“ in der Tagespresse ebenso diskutiert wie im Kreis der wissenschaftlichen Fachkollegen. Das erstmals 1979 publizierte Werk sorgte aber nicht unmittelbar nach seinem Erscheinen für Aufregung, sondern erst ca. zehn Jahre später. Da es damals nur wenige Beiträge zur Bereichsethik gab, erfreute sich Singers Werk im englischen Sprachraum zunächst als Lehrbuch großer Beliebtheit, bevor 1985 bei Reclam eine deutsche Übersetzung erschien.

Auch diese erregte nicht sofort Aufsehen. Vielmehr begannen sich die Gemüter erst zu erhitzen, als Georg Meggle und Christoph Fehige Jahre später die Errichtung eines Instituts für Praktische Ethik forderten und sich dabei auf Singers *Praktische Ethik* beriefen. Zugleich wurde der international bereits bekannte Singer immer häufiger zu Vorträgen eingeladen; in dem aufgrund der eigenen Vergangenheit sensibilisierten Deutschland wurden Singers Antworten zur Euthanasie-Debatte als unheimliche Provokationen aufgefasst. Dies hat Singer dazu bewogen, in der zweiten Auflage von 1993 – neben einigen neuen Kapiteln (z. B. Umwelt, Flüchtlinge) – auch die Art, wie Akademiker in Deutschland behandelt werden, zu thematisieren.

Er macht darauf aufmerksam, dass viele negative Reaktionen auf ein ungenügendes Verständnis zurückzuführen sind – und hat damit sicherlich Recht. Zugleich räumt er ein, dass ihn andere Kritiker durchaus verstanden hätten. Der Abgrund zwischen ihren grundsätzlichen Einwänden und seiner eigenen utilitaristischen Ausgangsposition bzw. seinem Bestreben, das Prinzip der Gleichheit auf nicht menschliche Lebewesen auszuweiten, sei aber tatsächlich unüberbrückbar. Da Singer wohl auch darin Recht hat, und da es im Rahmen einer Rezension weder möglich noch sinnvoll ist, ein derart intensiv diskutiertes Werk einmal mehr bis ins Detail zu zerpfücken, sollen jene provokanten Thesen zur Tötung von Föten und Neugeborenen, die von der ersten bis zur dritten – 2011 erschienenen – Auflage weitestgehend unverändert geblieben sind, hier nicht diskutiert werden. Vielmehr werde ich auf das in der jüngsten Auflage neu eingefügte Kapitel zum Klimawandel eingehen.

Eloquent und – wie gewohnt – unmissverständlich schildert Singer darin zunächst die drastischen Folgen, die der Klimawandel weltweit hat bzw. die für die Zukunft zu erwarten sind: Missernten, Flutkatastrophen, Hungersnöte, Epidemien, der Tod von mehreren 100.000 Menschen. Die eindrücklichen, fast brutalen Bilder, die Singer dabei wählt, dürften nicht so sehr dazu dienen, der Realität der betroffenen Menschen gerecht zu werden, sondern vor allem, die Leser wachzurütteln und ihnen bewusst zu machen, dass die hier behandelten Probleme keine Bagatellen sind. Ein solches Bewusstmachen aber ist – laut Singer – notwendig, denn die globalen Auswirkungen von Handlungen, deren negative Folgen nicht unmittelbar sichtbar sind, sprengen unser Vorstellungsvermögen und verursachen – da wir nicht auf approbierte Verhaltensmuster zurückgreifen können – Verhaltensunsicherheiten. Singer schreibt: „Yet causing imperceptible harm at

a distance by the release of waste gases is a completely new form of harm, and so we lack any kind of instinctive inhibitions or emotional response against causing it. We have trouble seeing it as harm at all“ (217).

Nachdem der Autor aufgezeigt hat, wie groß und wie dringend der Handlungsbedarf ist, überlegt er, mit welchen Maßnahmen eine rasche und radikale Reduktion der CO<sub>2</sub>-Emissionen erreicht werden könnte. Da der Klimawandel durch ein weltweites Zuviel an Emissionen verursacht worden ist, muss diesem auch weltweit entgegengewirkt werden, wobei hinsichtlich der Frage nach einer gerechten Verteilung dieser – durchaus kostenintensiven – Pflicht zwei Ansätze denkbar wären: Singer spricht von *historical principles* und *time-slice principles* (220). Nach einem historischen Reparaturmodell müssten jene Länder, die in der Vergangenheit – und zwar mindestens ab dem Bekanntwerden der negativen Auswirkungen der CO<sub>2</sub>-Emissionen um 1900 – am meisten am Treibhauseffekt beteiligt waren, auch die höchsten Kosten für die Wiederherstellung eines ökologischen Gleichgewichts tragen. Den Einwand, die industrielle Revolution habe der ganzen Menschheit Vorteile verschafft, relativiert Singer, indem er ausführt, dass diese Vorteile den reichen, industrialisierten Ländern unverhältnismäßig mehr zugefallen seien.

Trifft die USA, Kanada, Australien und Europa die Verantwortung beim historischen Modell besonders massiv, sieht es auch unter Anwendung von *time-slice principles* nicht sehr viel anders aus. Denn selbst wenn man nur die Gegenwart berücksichtigt, fällt auf, dass diese Regionen – im Unterschied zu China, Indien etc. – um ein Vielfaches größere Emissionsmengen verursachen und sich folglich um ein Vielfaches mehr an Reparatur- und Reduktionsmaßnahmen beteiligen müssten. Dies könnte geschehen, indem ein erlaubter Pro-Kopf-CO<sub>2</sub>-Ausstoß errechnet würde, und alle Länder, die über diesem Wert liegen, jenen Ländern, die darunter liegen – und bei denen es sich vorwiegend um sehr arme Länder handelt – in Form von *credits* das Recht abkaufen, höhere Emissionen zu produzieren. Ein solches *Cap-and-Trade*-System besticht vordergründig zwar durch seine Einfachheit, hat aber eine ganze Reihe von Problemen zu bewältigen (korrupte Regierungen, Invisible-Hand-Prozesse, Verschiebung durch Bevölkerungsexplosion etc.), die Singer eines nach dem anderen abarbeitet, um schließlich zu einer komplexeren modifizierten Variante zu gelangen.

Bevor Singer die Frage stellt, worin genau die Verantwortung des Einzelnen liegt, kehrt er zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zurück und beschreibt den durch Klimawandel erzeugten Schaden als eine Art Aggression, die er mit brutalem kriegerischem Handeln gleichsetzt und die allein durch den beschwichtigenden Verweis auf die Doppelwirkung (Schaden ist nicht intendiert) nicht wegzuarargumentieren ist. Was aber soll bzw. kann der Einzelne tun? Seinen Lebensstil ändern und zugunsten einer individuellen Emissionsreduktion auf Komfort verzichten, lautet die intuitiv plausible Antwort, welche allerdings einige Argumentationsschwierigkeiten mit sich bringt. Singer setzt sich daher mit den unterschiedlichen Positionen auseinander, diskutiert den ethischen Wert, der dem je eigenen Handeln zukommt, selbst wenn die Auswirkungen verschwindend klein sind. Dabei gelangt er zum Schluss, dass eine streng konsequentialistische Sichtweise letztlich doch den Einzelnen dazu verpflichtet, einen aktiven Beitrag zu leisten, wobei Singer die positiven Folgen sehr weit fasst, nämlich: Realisieren von Werten und Veränderung des Bewusstseins einer Gemeinschaft.

Nach dem bisher Dargelegten scheint also klar zu sein, was sowohl auf der Ebene der Regierungen als auch auf der Ebene des Einzelnen zu tun ist. Allein – so der Einwand, den Singer abschließend zur Sprache bringt –, es könnte sein, dass die beiden vorgestellten Lösungsansätze einander *ad absurdum* führen. Wenn nämlich in einem *Cap-and-Trade*-System einige Bürger der Vereinigten Staaten ihre CO<sub>2</sub>-Emissionen deutlich senken würden, gäbe dies anderen Bürgern die Möglichkeit, zu niedrigeren Kosten auf ihrem hohen und unmoralischen Level zu verharren. Wenngleich man hier sicherlich mit entsprechenden gesetzlichen Maßnahmen gegensteuern könnte, nimmt Singer dieses Problem als Anfrage gegen den Konsequentialismus ernst. Und er nimmt auch die Beobachtung ernst, dass sich in der Geschichte häufig solche Bewegungen als erfolgreich erwiesen haben, deren Mitstreiter ohne Rücksicht auf die (absehbaren) Konsequenzen ihrer inneren Überzeugung gefolgt sind. Beide Anfragen führen ihn schließlich

zu einem Zugeständnis: „Perhaps our sense that it is objectionable to be complicit in a harmful practice, even if our own actions make no difference, has arisen because it will sometimes have best consequences if people act as if they were non-consequentialists“ (236). Welche Implikationen damit verbunden sind bzw. worauf genau sich Singer mit diesem Statement festlegt, erfährt der Leser leider nicht mehr. Und inwiefern Singer darin von dem im Vorwort angeführten jüngsten Werk von Derek Parfit *On What Matters* inspiriert ist, wird die zukünftige Singer-Exegese zu klären haben.

In *Climate Change*, der letzten Ergänzung der *Practical Ethics*, – so lässt sich zusammenfassen – zeigt Singer wortgewaltig und schonungslos, von welcher Dringlichkeit eine zeitgemäße Umweltethik und ein entsprechendes Handeln sind. Die sehr klare Sprache rüttelt den Leser zu Recht wach, mag aber für Betroffene unter Umständen verletzend wirken – aber auch das ist bei Singer nicht neu. Wenn er meint, es wäre moralisch unproblematischer, ein Nachbardorf zu überfallen und sämtliche Frauen zu vergewaltigen, als Tonnen von CO<sub>2</sub> in die Luft zu schießen, will er damit sicher nicht – das kann und soll man wohlwollend festhalten – dazu aufrufen, Dörfer zu überfallen und Frauen zu vergewaltigen, noch will er ein solches Verhalten gutheißen. Vielmehr wählt er bewusst ein drastisches Beispiel, um das Unrecht, das viele Menschen durch den gleichgültigen Umgang mit dem gemeinsamen Lebensraum trifft, unmissverständlich als Unrecht darzustellen. Opfer von sexuellem Missbrauch werden möglicherweise nicht die nötige Distanz aufbringen können, ihm diesen nicht eben taktvollen „Kunstgriff“ zuzugestehen. Auf der inhaltlichen Ebene ist die Analyse der Problemstellung exakt durchgeführt. Bedauerlicherweise wird die Argumentation, wo es um eine Begründung der moralischen Imperative geht, eher dünn. Das Kapitel endet mit dem Appell: „In this situation, we should not be passive spectators“ (237). Das ist m. E. richtig, wäre als einzige Antwort auf die Frage, warum wir moralisch handeln sollen, aber etwas dürftig. Dies dürfte auch Singer bewusst sein, denn er widmet sich der Frage „Why act morally?“ ausführlich in einem eigenen Kapitel und scheint es – zu Recht – nicht für notwendig zu erachten, die dort erarbeiteten Antworten im Zusammenhang mit jeder einzelnen konkreten Problemstellung zu wiederholen. C. PAGANINI

JUNG, CORINNA, *Ethische Entscheidungen in der Politik*. Die Bedeutung von Kommissionen für die politische Debatte über Patientenverfügungen (Ethik im Diskurs; Band 9). Stuttgart: Kohlhammer 2012. 189 S. /Ill., ISBN 978-3-17-022124-6.

Politiker sind besonders dann auf die Beratung durch Experten angewiesen, wenn sie Entscheidungen zu treffen haben. Und zwar nicht nur, wenn es darum geht, die Realisierbarkeit und Finanzierung z. B. von Bauvorhaben zu überprüfen, sondern – ganz besonders – bei ethischen Fragestellungen. Je mehr diese ethischen Fragestellungen den einzelnen Bürger betreffen, Ängste wecken, je mehr sie Leben und Tod betreffen, desto lauter wird der Ruf nach Experten. Zugleich aber ist keineswegs klar, auf welche Art und Weise diese Experten ihr Wissen sinnvoll und verantwortungsvoll einbringen können. Der gängige Modus ist das Einrichten von Kommissionen. Allerdings wird in der wissenschaftlichen Fachliteratur weder der Usus selbst diskutiert noch der Umstand, dass es nicht gleichgültig ist, wie Kommissionen besetzt werden, innerhalb welcher Rahmenbedingungen sie arbeiten etc. Die Soziologin Corinna Jung möchte diese Lücke füllen und widmet ihre – vom Münchner Kompetenzzentrum Ethik herausgegebene – Dissertationsschrift dem Vergleich zweier Expertenkommissionen, die beinahe zeitgleich versucht haben, Lösungsvorschläge zum Thema Patientenverfügung zu erarbeiten und dabei zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen gekommen sind.

Im Vorfeld setzt sich Jung noch mit unserer heutigen „Wissengesellschaft“ auseinander, zeichnet deren Entwicklung nach, diskutiert den Begriff des Experten, zeigt auf, dass mehr Wissen nicht unbedingt mehr Klarheit und Sicherheit bedeuten muss, sondern auch zu Unsicherheit führen kann, und leitet schließlich zum Thema Patientenverfügung über. Den Hauptteil der Arbeit stellt die Analyse der beiden Kommissionen dar, namentlich der Enquetekommission „Ethik und Recht der modernen Medizin“ des Bundestages und der Arbeitsgruppe „Patientenautonomie am Lebensende“ des Bundesministeriums für Justiz. Jung vergleicht dabei die Ausgangssituationen, die Zusam-

mensetzung und Berufung der Kommissionsmitglieder, die Qualifikation der Sachverständigen, Einflussnahme seitens der Politik, die Arbeitsweise etc. und illustriert dies mittels konkreter Berichte. Es folgen eine Auswertung der Ergebnisse und eine Auswahl an weiterführenden Fragestellungen.

Dabei sammelt Jung eine ganze Reihe von interessanten Beobachtungen und zeigt eine große Sensibilität für ihr Forschungsobjekt. Allerdings sind die Schlussfolgerungen, die sie zieht, nicht immer ausreichend ausgearbeitet. Die mehrfach mit unterschiedlichen Argumenten belegte Grunderkenntnis, dass Kommissionen keineswegs die eine, einzig richtige Antwort auf ethische Fragen liefern, verdient gewiss ernst genommen zu werden. Da dies in der Vergangenheit noch kaum passiert ist, darf Jungs Arbeit als neuer Impuls für die politische Ethik gewürdigt werden.

C. PAGANINI

DIE WIRKLICHKEIT ERKENNEN. Grundlinien im Denken Béla Weissmahrs. Herausgegeben von *Harald Schöndorf*. Stuttgart: Kohlhammer 2012. 97 S., ISBN 978-3-17-022018-8.

Im Vorwort des vorliegenden kleinen Gedenkbandes weist der Herausgeber H. Schöndorf darauf hin, dass das Denken von B. Weissmahr (= W.), der viele Jahre an der Hochschule für Philosophie in München wirkte und im Jahr 2005 dort mit 75 Jahren verstarb, gleichermaßen von thomistischen, transzendentalphilosophischen und dialektischen Theorieansätzen gespeist war und den Versuch darstellt, nicht nur den Primat des Geistes, sondern ebenso die Interdependenz der gesamten Wirklichkeit und das Verhältnis zwischen Gott und der Welt und insbesondere dem Menschen einsichtig zu machen. Als wichtige Leitideen von W. nennt Schöndorf u. a. „das Retorsionsargument, das Ineins-Fallen von Selbst- und Wirklichkeitserkenntnis, die notwendige Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz sowie die Selbstüberbietung jedes Seienden“ (8). W.s Denken kreiste also um den Aufweis und die Entfaltung der Grundstrukturen der Wirklichkeit; insofern ist W. ein echter Metaphysiker. Wesentlich für sein Metaphysikverständnis ist die Überzeugung, dass „Metaphysik im eigentlichen Sinne neben der allgemeinen Seinslehre (Ontologie) auch die philosophische Gotteslehre umfasst“ (8 f.). Zu beiden philosophischen Disziplinen hat er in der Reihe ‚Grundkurs Philosophie‘ Einführungen verfasst. Einen Einblick in sein Denken geben aber auch, wie Schöndorf zu Recht betont, die zahlreichen Artikel, die er zur Neubearbeitung des ‚Philosophischen Wörterbuches‘ beigesteuert hat. Zu erwähnen ist schließlich auch seine Schrift ‚Die Wirklichkeit des Geistes‘, die er noch vor seinem Tode fertigstellen konnte. Der Eingangsbeitrag des Gedenkbandes ist von A. Szombath verfasst, der sich vor allem mit den Schwierigkeiten befasst, die sich bei W.s retorsiver Grundlegung der Metaphysik ergeben. Generell sieht er bei W.s Metaphysikentwurf ein gewisses Ungleichgewicht. Im Vordergrund stehe hier der Grundlegungsteil, was dazu führe, dass die Behandlung der Lebensprobleme, auf die die Menschen unserer Zeit eine klare Antwort erwarteten, zu kurz komme, obwohl Ansatzpunkte für eine solche existenzielle Aktualisierung zweifellos gegeben seien. In Auseinandersetzung mit dem Erkenntniskonzept des amerikanischen Nobelpreisträgers Steven Weinberg, der aus seinem Materialismus keinen Hehl macht, vertritt R. K. Tacelli in seinem Beitrag ‚Metaphysik und das Problem der Liebe‘ die These, „dass die Erfahrung der Liebe wesensmäßig eine Art von Erkenntnis einschließt, die sich nicht auf Begriffe reduzieren noch voll in ihnen ausdrücken oder voll durch sie verstehen lässt“ (41). Die Liebe, so betont er, schließe zweifellos das Wollen ein. Gleichwohl ist für ihn unbezweifelbar, dass die Liebe eine Erkenntnis voraussetzt, die nicht vollständig in Begriffen artikulierbar ist. Weiterhin handelt es sich hier um eine Erkenntnis, bei der diejenigen, die lieben, „in einer dynamischen Beziehung der vermittelten Unmittelbarkeit zueinander stehen und in ihrer gegenseitigen Selbstüberbietung darum wissen, dass die Erfüllung ihres eigenen Seins zugleich die Erfüllung des anderen ist“ und „dass wir da, wo wir es mit der tiefsten Unterschiedenheit zu tun haben ... auch die größte Einheit haben“ (ebd.). L. Steinherr unternimmt in einem Beitrag, der überschrieben ist mit ‚Anmerkungen zu Metaphysik und Poesie‘, den Versuch, ausgehend von zentralen Begriffen von W.s Ontologie „Thesen einer versuchsweisen Poetik“ (54) zu formulieren. In diesem Zusammenhang stellt er einen Bezug her zwischen

Poesie und Retorsion sowie zwischen Poesie und Selbstüberschreitung und geht außerdem von einem Zusammenhang zwischen Poesie und kognitivem Optimismus aus. Schließlich verteidigt er die These, Poesie sei die Wirklichkeit des Geistes. *H. Schöndorf* untersucht in seinem Beitrag W.s Konzept von Identität und Differenz. Als problematisch betrachtet er W.s These, in der Wirklichkeit gebe es keine eindeutigen Unterschiede. Nach W. folgt dies nicht zwingend daraus, dass Einheit und Vielheit immer zusammengehören. Denn diese Zusammengehörigkeit müsse „unter verschiedener Rücksicht geschehen“ (79). Die Relativierung der Artunterschiede sei kein triftiges Argument. Bereits beim menschlichen Individuum gebe es einerseits die Identität der Person im Durchgang ihrer gesamten Existenz vom Beginn des Lebens bis zum Tode, und doch mache es einen wesentlichen Unterschied, ob jemand für sein Tun verantwortlich sei oder nicht. Nach Schöndorf gibt es also einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Zustand eines Babys und der Verantwortlichkeit eines wachen, gesunden, erwachsenen Menschen. Gleichzeitig aber gibt es in der Entwicklung jedes Menschen eine kontinuierliche Entwicklung vom einen zum anderen. Möglicherweise gibt es hier zwar Grenzfälle zwischen Leblosem und Lebendigem, doch diese Grenzfälle heben, wie Schöndorf betont, die wesentlichen Unterschiede nicht auf. Mithin gibt es eindeutige Charakteristika des Lebendigen, die deutlich machen, dass das Lebendige sich wesentlich vom Leblosen unterscheidet. Dasselbe gilt für den Unterschied zwischen dem Untermenschlichen und dem Menschen. – Der abschließende Beitrag von *J. Schmidt* befasst sich mit W.s philosophischer Rekonstruktion der Gnadenlehre, die als Pointe seiner Lehre vom Selbstvollzug des Seienden angesehen werden kann, wenn man den Selbstvollzug als Akt der ‚Selbstüberbietung‘ versteht. Denn der Selbstvollzug hat für W. niemals den Charakter einer tautologischen Wiederholung. Eine solche bliebe nämlich immer nur ein äußerer Akt. Vielmehr impliziert ein Sich-selbst-Vollziehen stets ein Moment der Neuheit. Am deutlichsten tritt dies beim Selbstvollzug des Geistes zutage, der wesentlich als Selbsttranszendenz verstanden werden muss. Da aber diese Verfasstheit ein Aspekt des Seins überhaupt ist, muss nach W. auch das Sein der Welt „als Selbstsein gedacht und somit als evolutiv und sich selbst transzendierend begriffen werden“ (93). Gegen ein solches Konzept einer evolutiv sich entwickelnden Welt hat man von theologischer Seite eingewandt, faktisch werde damit eine prometheische Weltsicht vertreten, die dem Geschöpf eine falsche Selbstmächtigkeit zukommen lässt. Nach Schmidt wird bei diesem Einwand übersehen, dass nach W. „die Selbstmächtigkeit des Geschöpfs bis ins Innerste als Ermächtigung von seiten Gottes und die geschöpfliche Kreativität ganz als dessen Gabe zu verstehen“ (ebd.) ist. Am Ende seines Beitrags würdigt Schmidt bei seinem langjährigen Kollegen dessen mustergültigen Umgang mit den Klassikern der philosophischen Tradition und schließt mit der Feststellung: „Manches Großartige in seiner Philosophie hat den Charakter des Unvollendeten. Immer aber lädt es dazu ein, dabei zu bleiben und seinen Gedanken weiter nachzugehen, sie mit neueren Ansätzen zu konfrontieren und dann zu erleben, wie sie sich bewähren und sich mittels dieser Bewährung weiter präzisieren“ (96).  
H.-L. OLLIG S.J.

MITTELSTRASS, JÜRGEN, *Die Kunst, die Liebe und Europa*. Philosophische Seitenblicke. Berlin: University Press 2012. 238 S. /Ill., ISBN 978-3-86280-045-2.

Gesammelte Vorträge des Konstanzer Emeritus (= M.), in denen der Herausgeber der Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie das Leben (wie der Klappentext sagt) außerhalb der Wissenschaft sucht, in einer Philosophie nicht über den Wolken, sondern unter ihnen. Zehn Texte in zwei Gruppen.

I. Bilder, Gedanken und Dinge. Die Kunst steht im Zentrum. – 1. Kunst und Wissen. „Was der Theorie in der Wissenschaft gelingt, mißlingt der Auslegung in der Kunst“ (14). Die Logik des Zeigens ist nicht die des Sagens, erfahrbar u. a. an Dürers *Melencolia I*. Monolog des Künstlers statt Verklärung der Welt (ein Kunstwerk sei kein geküsster Frosch [27]. Sieht das nur die Romantik anders?). Künstlerische Forschung: Hier fällt der Name, der diesen Teil beherrscht: Leonardo da Vinci. – 2. Kunst und Recht. Kunst im Recht (Prozesse gegen O. Hartleben, G. Hauptmann, H. Zille, H. Naegeli, F. Hodler, G. Klimt ...) und Emblematik des Rechts (Justizpaläste und Justitia-Statuen), Recht

als Kunst (C. J. Weber [61] „Um recht zu thun, braucht's wenig ... – aber um ungestraft unrecht zu thun, dazu gehört Studium“). – 3. Kultur und Kommerz. M. spricht für das „ökonomische Prinzip als Teil des kulturellen Prinzips“ im Wissen, dass dies schwierige Verhältnis „immer schwieriger zu werden beginnt“ (77). – 4. Bauen als Kulturleistung. Von Platon bis Kepler ist *der* Baumeister Gott. Heute herrscht der Selbstzweifel, obwohl M. auf eindrucksvolle Museen und Brücken hinweisen kann. Bauen geschieht in der „Leonardo-Welt“ eines umgreifenden konstruierenden Verstandes (96), samt der „schrecklichen politischen Erfindung der ‚Kunst am Bau‘“ (98). „Das Natürliche, das Konstruktive und das Anschauliche gehören zusammen“ (104 f.). – 5. Leonardo und die Leonardo-Welt: Der Halbgott und sein Werk, Erkennen als Sehen (Leonardo: Arithmetik und Geometrie stiften durch ihre Evidenzen Frieden. „Das können die trügerischen [absoluten] Geisteswissenschaften nicht bewirken“ [118]). „Homo faber zwischen Wachen und Träumen“ (127).

II. Lebensformen. – 6. Platon, die Liebe und was daraus wurde. Es geht um Platons Symposium und dessen Rolle (nach einem kurzen irritierten Blick auf Augustinus) in Cosimos Florentiner Akademie. Leider begegnet auch hier (139) als Vater des Eros „Reichtum, Überfluß“, als stünde dort *Ploutos* statt *Poros* (= Furt): Findigkeit („Durchwurstler“ – und Jer 31,3 findet sich [143] nicht im NT). Nach Schlegels *Lucinde* erscheint Diotima noch bei Musil, doch fällt M. zur neueren Liebe „nichts wirklich Neues mehr ein“ (150). – 7. Jugendwahn und Altersangst, ausgehend von Tithonos, für den Eos Unsterblichkeit erwirbt, aber nicht ewige Jugend, so dass er schließlich zur Zikade schrumpft. Für den Jugendwahn steht schon Achill, und nach Homers Aphrodite-Hymnus (v. 246) graust sogar den Göttern vor dem Alter (hierzu Quint Buchholz' Zeichnung „Einstein meets Monroe“, der, im Ausschnitt auf ihn, auch den Buchumschlag schmückt). Lebenslust und Altweibermühlen (besonders in der Frühneuzeit nach dem spätmittelalterlichen Todestriumph), Lebensrad und -treppe (vier oder sieben Stufen), schlagend *Klartext* von W. Vogt: „da da / bla bla / ga ga“ (174). – 8. Europa erfinden. Indem man seine Idee verwirklicht. Als deren Momente zählt M. auf: Dialektik von Gleichheit und Freiheit, Selbstbestimmung, Toleranz, argumentative Vernunft. Hier sind die Geisteswissenschaften gefordert (zu denen ich nicht die Philosophie zähle); denn diese Kultur ist Europas „Stern“ (199). – 9. Was kommt? Zum Umgang mit prognostischen Neigungen, von Sibyllen und Orakeln (besonders Delphi) bis zu heutigen Prognose-Instituten. Plädoyer für Nüchternheit gegenüber jenen, die nur glauben, was sie sehen, oder nur sehen, was sie glauben (211). – 10. Werbung oder die Lizenz zum Lügen: Als Ausklang fünf Thesen, auf zweieinhalb Seiten, zum Paradox, „daß man Glück, Erfolg und Liebe nicht kaufen, sehr wohl aber verkaufen kann“ (218).

Im Anhang Bilderverzeichnis (48 Schwarz-Weiß-Illustrationen im Text, an sich reizvoll, doch so qualitätsarm und z. T. so klein, dass auch eine Lupe nicht hilft), Drucknachweise, Personen- und Sachregister. Hölderlin würde den „heiligen Sokrates“ zitieren; hier stattdessen: Science meets living. J. SPLETT

WUCHTERL, KURT, *Kontingenz oder das Andere der Vernunft*. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion. Wiesbaden: Franz Steiner 2011. 300 S., ISBN 978-3-515-09857-1.

Ausgangspunkt der Überlegungen von Wuchterl (= W.) sind menschliche Grunderfahrungen, die durch den Zusammenbruch bisheriger Ordnungen ausgelöst werden. Solche „Ordnungsbrüche“ werfen nämlich die Frage auf, „warum wir dazu bestimmt zu sein scheinen, in ... einer undurchschaubaren Welt zu leben, und warum sich in ihr so viele Bedrohungen, aber nur Spuren von einer letzten Erfüllung und von einem friedfertigen Zusammenleben der Menschen finden“ (11). Die in solchen Reflexionen mitgedachte „Möglichkeit eines Auch-Anders-Sein-Könnens“ (ebd.) fasst W. begrifflich als Kontingenz. Durch diesen Begriff erhält nach W. die Idee der Vernunftgrenzen einen genaueren Sinn, und außerdem lässt sich damit auch „das religiöse Sprechen von einem ‚ganz Anderen‘ präzisieren“ (ebd.). Konkret unterscheidet W. im Blick auf den Umgang mit solcher Kontingenz zwischen Kontingenzerfahrung, Kontingenzerkennung, Kontingenzbemächtigung und Kontingenzbegegnung. Schwerpunktmäßig setzt sich

W. vor allem mit dem Problem der Kontingenzbemächtigung und der Kontingenzbegegnung auseinander. Zum ersten Thema merkt er an, dass zweifellos heute die Versuchung groß sei, wissenschaftliche Vorgehensweisen zu verallgemeinern und der pauschalen Religionskritik zuzustimmen. Denn die Extrapolation gehöre in den Wissenschaften zur gängigen Arbeitsmethode. Vieles beginne mit induktiven Schlüssen, in denen von einzelnen beobachteten oder experimentell beherrschbaren Fällen auf noch unbekannte und unzugängliche Phänomene extrapoliert werde. Von daher sei es durchaus naheliegend, die Ergebnisse auf alle denkbaren Fälle zu übertragen. Solche Extrapolationen führten schließlich zur Aufstellung eines allumfassenden Prinzips der Selbstorganisation der Natur, welches besagt, „dass alles, was ist und geschieht, durch die in der Natur wirkenden Gesetzmäßigkeiten verständlich gemacht werden kann“ (86). In diesem Zusammenhang ist auch von der „naturgesetzlichen Abgeschlossenheit der Welt“ (ebd.) die Rede. Die universelle naturgesetzliche Determination, von der man in diesem Falle ausgeht, betrifft auch das Naturwesen Mensch mit seinen vielfältigen kulturellen Leistungen sowie jegliche bekannte und jede noch nicht erkundete Gesetzmäßigkeit.

W. bewertet das Theorem von der Selbstorganisation der Natur als dogmatische Extrapolation. Denn der hiermit erhobene Anspruch geht „weit über das hinaus, was in der Forschergemeinschaft als allgemeingültig eingefordert werden kann“ (86f.). Die Selbstorganisation stelle letzten Endes „einen Blankoscheck für alle zukünftigen wissenschaftlichen Begründungspflichten dar“, betrifft sie doch „zahlreiche Bereiche, die bis heute mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht einmal andeutungsweise untersucht werden können und deren naturalistische Charakterisierung zu spekulativ ist und nicht zur Wissenschaftspraxis gehört“ (88). Faktisch erhalten die Naturgesetze „durch ihre Extrapolation zu Prinzipien des gesamten Seins ... einen ... ontologischen Status, der wissenschaftlich nicht mehr gerechtfertigt werden kann“ (89). Der Verführung zur Extrapolation naturgesetzlicher Erkenntnisse auf das Ganze des Seins entspricht nach W. „die Verführung, den partiellen Konsens auf die Gesamtheit der vernunftfähigen Wesen zu extrapolieren und diesen Prozess durch die Idee der Autonomie der Vernunft zu rechtfertigen oder latent vorauszusetzen“ (123). Misslich ist bei beiden Extrapolationen, dass sie den Zugang zur Kontingenzerkennung verhindern.

Nach W. führt die Einsicht in den dogmatischen Charakter der Selbstorganisation und der Vernunftautonomie „zwingend zur Kontingenzerkennung“ (13f.), die eine Vorstufe zur Kontingenzbegegnung ist, deren Behandlung, wie er betont, den „Kernpunkt“ (14) seiner Überlegungen darstellt. Soll nämlich die bloße Anerkennung von Kontingenz im Bannkreis von Skeptikern und Agnostikern sich nicht in permanentem Schweigen auflösen, muss sie – davon ist er überzeugt –, „entweder durch reflexive ... Begründungen in die Vernunftautonomie zurückfallen oder frei werden für die Begegnung eines anderen der Vernunft“ (ebd.). Zur Bezeichnung der „neuen, in der Kontingenzbegegnung angenommenen ‚Wirklichkeit‘“ greift er auf den in diesem Zusammenhang gebräuchlichen „Terminus des Religiösen“ zurück. Die Annahme, dass das Jenseits der Vernunftgrenze nicht definitiv als Nichts betrachtet werden muss, steht gleichwohl, wie W. betont, unter einem „ontischen Vorbehalt“ – sind doch die Aussagen, die dieses Religiöse betreffen, „stets von dem Bewusstsein begleitet, dass hier eigentlich von einem Unsagbaren und daher nur metaphorisch und in Chiffren gesprochen wird“ (ebd.). Das Prädikat ‚ontisch‘ drückt nach W. lediglich aus, „dass vom Anderen eine Wirkung ausgeht, die nicht von einer ontologisch beschreibbaren Ordnung ableitbar ist und nicht durch das Prinzip des zureichenden Grundes gestützt werden kann“ (ebd.).

Zentral ist für W. die Beantwortung der Frage, welche Möglichkeiten es gibt, das Unsagbare sprachlich zu umkreisen. W. rekurriert hier auf die Metapher, weil „deren Reichweite etwas über die Realisierung von Kontingenzbegegnungen aussagt“ (16). Konkret bezieht er sich auf Blumenbergs Theorie der absoluten Metaphern, die „bei ‚logischen Verlegenheiten‘ und ‚begreifend-begrifflich nicht erfüllbaren Lücken und Leerstellen‘ in Aktion treten“ (16f.). W. dienen diese absoluten Metaphern freilich „nicht als unhinterfragbare, immanente Komplemente zu Ordnungsbrüchen jedweder Art, sondern als Hinweis auf die Akzeptanz von Kontingenzbegegnungen“ (17). Für ihn hat der Gebrauch der absoluten Metaphern nur dann einen Sinn, „wenn sie gerade

als Hinweis auf das Misslingen jener Extrapolation verstanden werden, die durch die Selbstorganisation der Natur oder der Selbstermächtigung der Vernunft absolute Metaphern eigentlich überflüssig machen“ (ebd.). Im Übrigen bewährt sich die Funktion absoluter Metaphern für W. auch „in der theologischen Rede vom verborgenen Gott, für welche die ‚negative Theologie‘ zuständig ist“ (ebd.). Das zentrale Problem ist in diesem Falle die Frage der „Möglichkeit einer Rest-Affirmation“ (ebd.). W. verneint diese Möglichkeit. Er geht davon aus, dass stets versteckt logische, ontologische oder vor allem theologische Zusatzannahmen ins Spiel kommen, wenn man das Ziel verfolgt, Affirmationen zu erhalten. Dabei ist er sich durchaus bewusst, „dass mit der Ablehnung der Rest-Affirmation eine Kernthese auch radikaler Formen negativer Theologie bestätigt wird“ (ebd.). Während diese freilich in ihrer Radikalität der Versuchung erliegen, bestimmte immanente Ziele zu legitimieren – konkret denkt W. hier an die Befreiungstheologie –, geht es ihm lediglich um den Aufweis der Unmöglichkeit, über Negationen solche Legitimationen zu erreichen. Ausdrücklich betont W., bei seiner Verteidigung der Prinzipien einer radikalen negativen Theologie gehe es ihm nicht darum, für diese eine Sonderrolle zu reklamieren. Auch etablierte Theologien, die auf verschiedene Weise die traditionellen Vorstellungen in verschiedenen Zeiten neu interpretieren, haben ihm zufolge eine Existenzberechtigung, „wenn sie sich des ontischen Vorbehalts bewusst sind und diesen je nach Dialogpartner mehr oder weniger intensiv in das Bewusstsein heben“ (18).

Der letzte Schritt zur Erfahrung eines Begegnenden bleibt nach W. „Wagnis und fort-dauernde Aufgabe“ (ebd.). Die „Unbestimmtheit der im ontischen Vorbehalt ausgesprochenen Rücknahmen“ (ebd.) sei dabei ein Tribut, den wir der menschlichen Endlichkeit schulden müssen. Gleichzeitig distanziert er sich freilich von einer „ressentimentgeladenen Glorifizierung der Endlichkeit“, wie sie sich „bei Nietzsche und vielen anderen“ finde, und erinnert daran, „dass dieses Los im Allgemeinen immer wieder als schwere Last empfunden“ (271) wird. Stattdessen bringt er die Möglichkeit der religiösen Option ins Spiel, bei der ihre Anhänger im Ereignis der Kontingenzerkennung darauf vertrauen, „dass die erschreckende ‚Absolutheit der Wirklichkeit‘... nur vordergründiger Schein und selbst nur Möglichkeit ist“, und gibt zu bedenken, dass auch das Hoffen zu den möglichen Verhaltensformen im Hinblick auf Endlichkeit gehöre. In diesem Fall schlage die Möglichkeit, das Spezifikum der Kontingenz, in eine Positivität um, die unser Dasein erträglich macht. Um eine gewöhnliche Gewissheit handelt es sich hier freilich nicht, sondern um eine Haltung, die bis ans Lebensende „von der an jedem Tag neu geschöpften Hoffnung getragen sein“ (ebd.) muss. Es gibt also durchaus ‚Wege aus der Finsternis‘. Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang Lévinas’ Gedanke von der Spur des Anderen im Antlitz des Menschen, die den Charakter der Kontingenzbegegnung verdeutlicht, „in der die Eigenmächtigkeit des Menschen durch die Öffnung für das ganz Andere überwunden ist“ (279).

W. hat ein gelehrtes Buch geschrieben, das den Versuch unternimmt, „mit Hilfe des Kontingenzbegriffs religionsphilosophische Kernfragen zu entfalten“ (280). Seiner zentralen These, dass es im Bereich naturwissenschaftlicher Prozessbeschreibungen und philosophischer Reflexionen derzeit zu problematischen Extrapolationen komme, die keinerlei Kontingenzen zulassen und das „von allen Menschen erfahrene existenziell Belangvolle“ (ebd.) eliminieren, wird man voll zustimmen können. Über die Zielgruppe, an die sich seine Publikation in erster Linie wendet, lässt er den Leser nicht im Unklaren, wenn er darauf verweist, dass seine Untersuchung in erster Linie „für solche Menschen geschrieben sei, denen das Andere der Vernunft eher fremd ist und die Aussagen darüber schnell als antiquierte Spekulationen, lebensfremde Träumereien und versteckte Bedürfnisse nach Geborgenheit abwerten“ (280). Auch auf die Schwierigkeiten, die ein nachdenklicher Leser mit seiner Publikation haben kann, geht er durchaus ein, wenn er schreibt: „Vielen mögen alle positiven Aspekte“ des religiösen Vorrugs, die genannt wurden, „nicht ausreichen. Einige schrecken vielleicht vor der Reichweite des ontischen Vorbehalts zurück und stellen nur Auflösungserscheinungen fest; nicht wenige dürften um die Diskursivität der Theologie bängen und fundamentale Affirmationen einfordern“ (272). W. stellt dagegen klar: Die Sorge um die Diskursivität der Theologie sei unbegründet, die Verwendung absoluter Metaphern in der Theologie ist ihm

zufolge „keine Demontage deren Diskursivität“ (280), metaphorische Akte bewirkten „keinen religiösen Substanzverlust“ (274). Grundsätzlich ist er der Meinung, dass sich der theologische Diskurs „nur wenig von der Struktur eines praktischen, insbesondere ethischen Gesprächs“ unterscheidet (273). W. versteht also Theologie als praktische Wissenschaft. Dass die Theologie auch metaphysische Implikationen hat, wie dies in der Rede von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit zum Ausdruck kommt, wird bei ihm ausgeblendet. Bei der von W. vorgenommenen Akzentuierung des Theologiediskurses dürfte sicherlich auch W.s Lageeinschätzung eine Rolle spielen, dass heute die Metaphysik „aus dem Kanon der philosophischen Disziplinen verschwunden“ und zum „Inbegriff antiquierten Denkens“ (92) avanciert sei. Mit Blick auf den aktuellen, vor allem analytisch geprägten Metaphysikdiskurs wird man das sicher bestreiten können, ebenso wie man auch W.s These mit guten Gründen bestreiten kann, dass postmoderne Denken stelle die Vollendungsgestalt der Gegenwartsphilosophie dar. Bei allen Meriten von W.s Opus in der Aufarbeitung der einschlägigen Literatur bleibt am Ende die Frage, ob bei der von W. favorisierten metaphorischen Rettung theologischer Inhalte nicht doch auch etwas auf der Strecke bleibt. Geht es bei der Gottesfrage nur um ein Sprachproblem, oder geht es hier nicht auch um ein Problem des Wirklichkeitsverständnisses? Sollte Letzteres der Fall sein, so ist es nicht mehr möglich, von der Wirklichkeit Gottes nur in Anführungszeichen zu reden, man kommt um ontologische Klärungen nicht herum, was allerdings voraussetzt, dass man die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten analogen Rede von Gott nicht rundweg verwirft.

H.-L. OLLIG S.J.

FISCHER, JOHANNES, *Verstehen statt begründen*. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht. Stuttgart: Kohlhammer 2012. 176 S., ISBN 978-3-17-022334-9.

Dieses Buch ist „*cum ira et studio* geschrieben [...], und es hat daher über weite Strecken hinweg den Charakter einer Streitschrift“. Grund für Fischers (= F.s) Zorn sind seine Erfahrungen im akademischen Lehrbetrieb, „genauer: die *Indoktrination*, der die Studierenden darin unterworfen werden“ (21). Der Schluss trägt die Überschrift „Die Ideologisierung der Ethik und die Verwüstung des ethischen Denkens durch das moralische Klischee“ (173). Es sind vor allem folgende „Vorurteile“, gegen die F. sich wendet (vgl. 69f.): Im Mittelpunkt der Moral stehen moralische Urteile. Sie sind mit einem diskursiven Anspruch auf allgemeine Geltung verbunden. Kriterium ihrer Wahrheit ist ihre argumentative Begründung. Moralische Konflikte lassen sich mit Argumenten entscheiden. Emotionen tragen nichts zur moralischen Erkenntnis bei; der Narrativität kommt allenfalls ein heuristischer Wert zu. Moralische Erkenntnis vollzieht sich in der Subsumption von Einzelnem unter allgemeine Regeln und Prinzipien. Die Ethik folgt demselben Paradigma wie die theoretischen Disziplinen. F.s Zorn gilt vor allem der analytischen Ethik; bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass hier grundlegende Positionen der aristotelischen Tradition in Frage gestellt werden.

Eine Auseinandersetzung mit F.s Kritik an den genannten „Vorurteilen“ ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich. Ich muss mich deshalb darauf beschränken, die Position zu skizzieren, die F. ihnen entgegenstellt. Der zentrale Text dazu ist das dritte Kapitel „Geistvergessenheit. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht“. In der Moral, so die Grundüberzeugung der heutigen Ethik, dreht sich letztlich alles um das Handeln. Diese These bezieht ihre Überzeugungskraft daraus, dass die Moderne Freiheit und Selbstbestimmung zu den fundamentalsten Werten zählt. Dagegen vertritt F. „den Primat des Verhaltens gegenüber dem Handeln“ (105); das führt ihn zu den Thesen vom epistemischen „Primat des Guten gegenüber dem Richtigen“ (123) und von der „Unfreiheit des menschlichen Willens“ (124). Der Begriff des Verhaltens verbindet Handlung und Motiv. Als Beispiel bringt F. die Samaritererzählung Lk 10,30ff. Was wir hier als moralisch gut bewerten, ist nicht das Mitgefühl des Samariters rein für sich betrachtet, denn jemand könnte Mitgefühl empfinden, ohne zu helfen, und nicht sein Handeln rein für sich betrachtet, denn er könnte auch aus Berechnung so handeln, „sondern sein Handeln aus Mitgefühl, d. h. sein Verhalten“ (115). Der wichtigste Grund dafür, dem Verhalten eine eigene moralische Bedeutung zuzusprechen,

besteht darin, „dass Verhalten und Handeln in unterschiedlicher Weise folgeträftig sind“ (117). Wenn eine Pflegerin das Kissen eines Patienten zurechtrückt, so ist das eine Handlung, die die Folge hat, dass der Patient bequemer liegt, und es ist ein Verhalten, durch das der Patient Zuwendung und Fürsorge erfährt. „In jeder Kommunikation zwischen Menschen spielt die Verhaltensdimension eine entscheidende Rolle, in der Mimik, Gestik, Körperhaltung usw. Über die atmosphärische Ausstrahlung dieser Dimension baut sich das Vertrauen auf, auf das Menschen im Umgang miteinander elementar angewiesen sind“ (119). Verhalten ist uns ursprünglicher gegeben als Handeln. Ob etwas eine Handlung oder etwa nur eine unwillkürliche Körperbewegung ist, können wir mit letzter Bestimmtheit nur dadurch klären, dass wir die betreffende Person fragen. „Das bedeutet, dass uns Handlungen definitiv erst in der Verständigung über sie gegeben sind“ (107). „Aus alledem wird deutlich, dass es sich bei dem, was wir als Handlungen thematisieren, um *Verständigungskonstrukte* handelt. In der Verständigung über Handlungen [...] wird eine Struktur über unser Verhalten gelegt, die dieses im Augenblick seines Vollzugs nicht hat“ (108). Dagegen ist Verhalten kein Konstrukt, sondern in der Anschauung und Erfahrung und somit ursprünglicher als das Handeln gegeben. Gegen Fs Begriff der Handlung ist einzuwenden: Weil Handlungen eine bestimmte Struktur haben, d. h. durch Gründe bestimmt sind, können wir uns über sie verständigen. Etwas wird nicht dadurch, dass wir uns über es verständigen, zu einer Handlung, sondern weil es eine Handlung, d. h. durch Gründe bestimmt ist, können wir uns darüber verständigen.

Wie begründet F. den epistemischen Primat des Guten gegenüber dem Richtigen? Moralische Wertungen beruhen „auf emotionalen Bewertungen“. Daraus folgt, „dass unser deontisches moralisches Urteilen als ein *emotional bestimmtes Verhalten* aufgefasst werden muss, das als solches evaluativer Bewertung unterliegt“ (123). Für emotional bestimmtes Verhalten gibt es jedoch „keine Gründe [...] und somit auch keine *Urheberschaft des Sich-Verhaltenden*“ (124). Entscheidend für die moralische Orientierung sind die emotionalen Verhaltenseinstellungen, von denen wir uns nicht nur in unserem Verhalten und Handeln, sondern auch in unseren „Urteilen“ bestimmen lassen. „Hier sind wir nicht selbstbestimmt und autonom, sondern abhängig und angewiesen“ (125). Diese Abhängigkeit ist weniger von der philosophischen als vielmehr von der theologischen Tradition thematisiert worden; so schreibt die christliche Tradition das Gelingen des menschlichen Lebens dem Wirken von Gottes Geist zu (154; vgl. Gal 5,22). F. nennt sie deshalb die „spirituelle“ Dimension des menschlichen Lebensvollzugs“; für sie sei im modernen ethischen Denken kein Platz; sie werde in den Bereich der Religion abgedrängt. Dagegen betont F., dass sie zum Lebensvollzug eines jeden Menschen gehört. Unser Leben wäre arm, „wenn es diese Dimension nicht gäbe und wenn wir es in unserem Lebensvollzug nur mit Handlungen und deren kausalen Folgen zu tun hätten“ (134).

Ein entscheidender Schritt in Fs Argumentation ist die Behauptung, unser deontisches moralisches Urteilen müsse als ein emotional bestimmtes Verhalten aufgefasst werden. Dagegen behauptet die Tradition seit Platon, das praktische Urteil *könne* von Emotionen bestimmt werden, aber der Mensch habe das Vermögen, über dieses Urteil zu reflektieren und nach dessen Wahrheit zu fragen. Der Mensch ist Ursache seiner Handlungen, weil er nach der Wahrheit des praktischen Urteils fragen kann, das seine Handlung bestimmt. Mit dem Begriff der praktischen Wahrheit, das zeigen Fs Ausführungen, wird der Begriff der Freiheit aufgegeben. Bei F. finden sich zwei Hinweise auf diese Tradition, die aber im Gesamtduktus seiner Argumentation, soweit ich sehen kann, nicht zum Tragen kommen. Jemand plädiert für eine Verschärfung der Haftstrafen; er distanziert sich aber von seinem Urteil, weil er sieht, dass es durch Vergeltungsinstinkte bestimmt ist (123). Zweitens verweist F. auf die Lehre von den Tugenden, d. h. von Verhaltensweisen, die der Urheberschaft des Sich-Verhaltenden zuzuschreiben sind (124).

Im Mittelpunkt der Moral, so das grundlegende „Vorurteil“, gegen das Fs Streitschrift sich wendet, stehen moralische Urteile. Freies und verantwortetes Handeln, so lautet die Verteidigung gegen diesen Angriff, ist nur in der Weise möglich, dass der Handelnde urteilt, was er hier und jetzt tue, sei richtig. Freiheit setzt die Fähigkeit vor-

aus, nach der praktischen Wahrheit zu fragen. Dabei ist zwischen der praktischen und der wissenschaftlichen Vernunft zu unterscheiden. Ethik hat es nicht nur mit Handlungen, sondern auch mit Haltungen zu tun, und Haltungen schaffen eine positive oder negative zwischenmenschliche Atmosphäre. Emotionen haben eine erschließende Funktion, aber sie bedürfen der Beurteilung. Vernunft und Emotion bilden kein Entweder-oder, sondern sie stehen in einem differenzierten wechselseitigen Bedingungsverhältnis. Deontisches moralisches Urteilen ist nicht ein emotional bestimmtes Verhalten, sondern eine Tätigkeit der praktischen Vernunft, die das richtige Verhältnis von Vernunft und Emotion zur Voraussetzung hat.

F. RICKEN S. J.

VAN SLYKE, JAMES A., *The Cognitive Science of Religion* (Ashgate Science and Religion Series). Farnham/Burlington: Ashgate 2011. IX/178 S., ISBN 978-1-4094-2123-8.

Die Kognitionswissenschaft beschäftigt sich in einer vor allem im angelsächsischen Raum starken und dort auch als eigene Disziplin etablierten Strömung: der *Cognitive Science of Religion*, mit der empirischen Erforschung der Bildung und Tradierung religiöser Überzeugungen. Als interdisziplinäre Wissenschaft bezieht sie ihre Methoden und Programme aus der kognitiven Psychologie, der Neurowissenschaft, der Philosophie, der Anthropologie, der Evolutionsbiologie und der Religionswissenschaft. Gerade von Seiten der Theologie aber geriet die junge Disziplin rasch in die Kritik – geschuldet einer starken Tendenz zu reduktiven Erklärungen, die Religion nicht als ein eigenständiges Phänomen begreifen, sondern mit einem „Nichts-anderes-als“-Ansatz gleichsam „wegerklären“ wollen. Anspruch Van Slykes (= V. S.) ist es, einen Brückenschlag zwischen den verschiedenen Ansätzen der Erklärung des Phänomens Religion zu bilden, die gleichermaßen die theologische wie auch die kognitionswissenschaftliche Perspektive einschließt, ohne sich aber dabei auf deren Reduktionismus einzulassen.

Das Buch ist in fünf große Kapitel unterteilt. Im ersten Kap. führt V. S. in das Standardmodell kognitiver Religionswissenschaft ein, das mit einer seiner Auffassung nach problematischen Vorstellung kausaler Reduktion verknüpft ist. Das Standardmodell geht davon aus, dass Religion ein evolutionäres Nebenprodukt ist, das durch Adaptionen des Kognitionsapparats entstanden ist, die durch bestimmte Umwelteinflüsse einen Selektionsvorteil mit sich brachten.

Problematisch ist das laut V. S. aufgrund von zwei Hintergrundannahmen. Erstens sei das Standardmodell explanatorisch unzureichend. Dies sei vor allem einem Kausalitätsverständnis geschuldet, das eine strikte „Bottom-up“-Richtung kausaler Wirksamkeit annimmt, also nur die kausale Kraft der einzelnen Teile eines höherstufigen Systems für Erklärungen heranzieht. Zweitens verfolgten viele Vertreter des Standardmodells einen eliminativen Reduktionismus, der mit einer Erklärung auf Ebene der Kognitionswissenschaft eine theologische Erklärung des Phänomens für redundant deklarieren. Dies sei eine Konsequenz einer unzulässigen Grenzverwischung von metaphysischen und empirischen Fragen, die letztlich in einer Bewertung von Religion als parasitär auf den eigentlich relevanten kognitiven Entwicklungsprozessen im Laufe der Evolution münde.

Diese beiden Kritikpunkte am Standardmodell zeigt V. S. im Weiteren unter Hinzunahme wissenschaftstheoretischer Exkurse detailreich auf. So führt er in die verschiedenen Spielarten des Reduktionismus ein, um ihnen das Konzept der Emergenz entgegenzusetzen, das eine tragende Rolle in seinem Alternativmodell der kognitions-wissenschaftlichen Erforschung religiöser Überzeugungen spielt. Als „Antithese“ zum Reduktionismus läuft der von V. S. propagierte schwache Emergentismus im Kern zunächst auf die Annahme hinaus, dass Systemen kausale Kräfte zukommen, die nicht auf die kausalen Kräfte der einzelnen Teile zurückzuführen sind. Dieser Ansatz bringt eine im Standardmodell nicht vorkommende zweite „Richtung“ der Kausalität mit sich: die „Top-down“-Kausalität. Das Verhalten der einzelnen Teile des Systems wird durch die Gesamtkonfiguration des Systems beschränkt – insofern sei eher von einer Einschränkung oder Limitierung der Kausalität als von einer eigenen Form der Kausalität zu sprechen. Der grundlegendere der beiden Kritikpunkte V. S. ist sicherlich sein Hinweis auf die Kompetenzüberschreitung empirischer Wissenschaftler in Bezug auf das Gebiet der Metaphysik, wie sie im Zuge vor allem des *New Atheism* nicht selten

anzutreffen sind. Was zunächst aufgrund einer gewissen Defensivität wie eine Immunisierungsstrategie des Autors für Religion gegen jegliche empirisch-wissenschaftliche Forschung wirkt, entpuppt sich als Neuformulierung der Einwände, die auch schon gegen die klassischen Religionskritiker vorgebracht wurden und nun den Szientisten unter den Kognitionswissenschaftlern ins Gedächtnis gerufen werden sollen: Aussagen der Existenz (oder eben Nichtexistenz) sind Aussagen auf dem Feld der Metaphysik, sie werden valide erst durch die Hinzunahme metaphysischer Hintergrundannahmen und Argumente, wie sie etwa der philosophische Naturalismus bereitstellen könnte. Ebenso sei es aber auch möglich, die theologische Perspektive auf der Ebene der metaphysischen Unterfütterung und Einbettung der Ergebnisse der Kognitionswissenschaft heranzuziehen. Im Sinne eines explanatorischen Pluralismus plädiert V.S. für diese Option.

Im zweiten Kap. nimmt der Autor zwei Konzepte der Kognitionswissenschaft, die das Standardmodell stützen, genauer in den Blick: das der kontraintuitiven (religiösen) Konzepte und das der kulturellen Epidemiologie. Die Hypothese der kontraintuitiven Konzepte geht davon aus, dass die menschliche Informationsverarbeitung nach bestimmten Mechanismen und Schlussystemen, die durch Aufmerksamkeit aufgrund von Interesse gegenüber Umweltreizen und deren Verarbeitung und Interpretation gesteuert sind. Anhand von „geistigen Schablonen“ werden neue Eindrücke möglichst schnell bereits bestehenden Konzepten zugeordnet. Religiöse Konzepte beruhen zwar nun auf der intuitiven Ontologie der natürlichen Welt, zeichnen sich aber dadurch aus, dass sie einige kontraintuitive Eigenschaften hinzufügen, etwa dem Konzept „Person“ die Attribute immateriell oder allwissend, um Geistwesen oder Gott zu bezeichnen. Durch diese Verletzungen der Erwartungen, die man an die Schablone „Person“ hat, werden die Konzepte einprägsamer und dadurch auch besser tradiert. Diese Eigenschaft spielt für die kulturelle Epidemiologie eine zentrale Rolle, die auf Richard Dawkins' Mem-Theorie beruht und die Weitergabe von Kultur analog zur Weitergabe genetischer Merkmale auffasst. Dieser Ansatz arbeitet, so die Kritik V.S.s, auf der Basis eines fragwürdigen cartesianischen Dualismus, der wiederum die eigentlichen Kognitionsabläufe in ihrer Wechselwirkung mit der sozialen Ebene nur unzureichend erfasse. Vor dieser Negativfolie führt V. S. nun seinen emergenztheoretischen Ansatz der Kognition ein. Er unterscheidet sich vom Standardmodell durch die besondere Betonung der Rolle der sozialen Ebene für die individuelle Kognition, die schon in den Eingangsbedingungen Berücksichtigung findet und ein konstitutives Element der Ausbildung von mentalen Repräsentationen und Mustern darstellt.

Gegenstand des dritten Kap.s sind Überlegungen zur kausalen Relevanz theologischer Argumentation und religiöser Überzeugungen. Insbesondere setzt sich V.S. mit der These der *Theological Incorrectness* auseinander, die die vermeintliche Epiphänomenalität, also kausale Wirkungslosigkeit theologischer Sätze, für das Verhalten von Personen beweisen soll. Dies wird vor allem aus empirischen Studien zur Differenz (abstrakter) theologischer Theoriewissens und (gelebter) alltäglicher Religiosität abgeleitet. V.S. weist diese Schlussfolgerung zu Recht zurück, indem er die Diskrepanz als Problem anerkennt, jedoch zugleich auf die durchaus kausal wirksamen religiösen Überzeugungen verweist, die in kognitiven Prozessen eingebettet sind. So fungieren sie vor allem als „Top-down“-Restriktionen, die maßgeblich bestimmend dafür sind, welche neuen Erlebnisse begrifflich eingeordnet und verarbeitet sind. Dabei kann sich der Autor auf eine Reihe von Untersuchungen berufen, die die – meist unbewusste – Rolle von vorherigen Erfahrungen für die Wahrnehmung und Interpretation des nachfolgend Erlebten hat. Des Weiteren verweist der Autor auf die extrapersonellen Bedingungen des Kognitionsprozesses: Das Begriffsgerüst, mit dem Individuen Informationen verarbeiten, ist auch in nicht geringem Maße Ergebnis von Interaktionen des Individuums mit seiner Umwelt, abhängig von einer spezifischen Kultur und Sprache, und damit hochgradig vernetzt und eingebettet. Dies gilt, wie für alle anderen Überzeugungen, ebenso für religiöse.

Im vierten Kap. adressiert V.S. den Ansatz der evolutionären Psychologie, der dem kognitionswissenschaftlichen Standardmodell zu eigen ist. Dabei kritisiert der Autor vor allem deren Annahme, unsere kognitiven Fähigkeiten seien Produkt eines „Stein-

zeit-Geistes“, dem einige neue kognitive Module durch evolutionären Anpassung hinzugefügt worden seien, wie es anhand der einschlägigen Beispiele von Partnerwahl und altruistischem Verhalten oftmals illustriert wird. V.S. zeigt die Grenzen dieses Modells auf, das der Plastizität und Flexibilität unseres Geistes nicht genug Rechnung trägt. Anhand der Entwicklung von mimetischer, mythischer und symbolischer Kultur verdeutlicht er, dass entscheidende koevolutionäre Prozesse den Kognitionsapparat geprägt haben, die z. B. für die Sprachentwicklung oder den Erwerb einer Theorie des Geistes, d. h. die Fähigkeit, sich in andere hineinzuversetzen, entscheidend sind.

Das abschließende fünfte Kap. bemüht sich um eine fruchtbare Aufnahme des kognitionswissenschaftlichen Ansatzes für die Untersuchung der Bildung religiöser Überzeugungen, ohne in die reduktiven Muster des Standardmodells zu verfallen. So greift V.S. die These der kontraintuitiven Konzepte wieder auf, stellt aber deren notwendige Einbettung in intuitive Konzepte, in die natürliche Lebenswelt, heraus. Exemplarisch wird die Verbindung der Annahme übernatürlicher Akteure mit der kognitiven Vorprägung zur Identifikation von Akteuren in der Umwelt (*Hyperactive Agency Detection*), die überlebenswichtig in einer feindlichen Umwelt ist, dargestellt. Dieser Zuschreibungsmechanismus ist jedoch zu trennen von der tatsächlichen Annahme von Akteuren, die erst nach einer Bewertung stattfindet. Für die Postulierung eines übernatürlichen Wesens ist dieser Mechanismus daher nicht explanatorisch erschöpfend. Weiterhin zeigt Verf. den möglichen selektiven Vorteil religiöser Überzeugungen auf der Ebene sozialer Gruppen auf, etwa bezüglich Zusammenhalt der Gruppe und Verhaltenskontrolle (insbesondere Sexualmoral).

Letztlich bleibt der positive Beitrag zu einer nichtreduktiven kognitionswissenschaftlichen Perspektive auf die Entstehung religiöser Überzeugung in den Kinderschuhen. Diese anspruchsvolle Explikation muss noch geleistet werden. V.S.s Verdienst ist es, eine detailreiche Kritik des Standardmodells kognitionswissenschaftlicher Erklärung zu erarbeiten, die dessen vor allem methodischen Unzulänglichkeiten offenlegt. Dies dürfte nicht nur für die Theologie von höchster Relevanz sein, sondern für sämtliche Disziplinen, die kognitionswissenschaftliche Ansätze integrieren wollen, ohne sich jedoch deren Reduktionismus einzukaufen, zumindest aber sich zu ihnen und den in ihnen oftmals transportierten Deutungsansprüchen verhalten können wollen. A. HONNACKER

SCHRÖDER, WINFRIED, *Ursprünge des Atheismus*. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts (Quaestiones; 11). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2012. 645 S., ISBN 978-3-7728-2608-5.

Die inflationäre Rede von der Wiederkehr des Religiösen hat – zumindest im deutschen Sprachraum – das gegenläufige Phänomen der Rückkehr eines *new atheism* lange Zeit verdeckt. Im Folge der Debatten um *intelligent design* wurde der Religion, insbesondere dem Christentum, nicht nur die Vereinbarkeit mit den modernen Wissenschaften, sondern auch das Potenzial zur Humanisierung abgesprochen. Der Streit um den Wahrheitsanspruch von Religion, seine skeptische Infragestellung oder militante Negation hat in den Feuilletons und auf dem Buchmarkt erneut Einzug gehalten. Dass die Begriffe dabei sehr weit gefasst und oft in polemischer Absicht gebraucht werden, kann kaum überraschen. In deutlichem Kontrast zu den publikumswirksamen Einlassungen von Sozial-, Kultur- und Naturwissenschaftlern, aber auch von Verteidigern der Religion halten sich Fachphilosophen auffällig im Hintergrund. Dass ausgerechnet eine philosophiegeschichtliche Arbeit zum Atheismus derart engagierte, teils heftige Reaktionen und Debatten hervorrufen konnte (vgl. 621–636), ist angesichts der öffentlichen Diskussionslage nur auf den ersten Blick verwunderlich. Schröders (= Sch.s) monumentale, auf umfangreiches Quellenstudium gestützte Untersuchungen liegen nicht nur quer zu den Ergebnissen ideen- und sozialgeschichtlicher Forschungen, sie treffen auch den Nerv aktueller Debatten und stellen manch lieb gewordenen Mythos kritisch in Frage.

Schon „der trennscharfe, metaphysische Atheismusbegriff“ (623), der zugegebenermaßen nur einen kleinen Ausschnitt des Problemfeldes in den Blick bekommt und etwa zu der Frage, wann und warum sich der Atheismus zu einer weitverbreiteten Option im

Sinne Ch. Taylors entwickelte, keine Auskunft geben kann, hat heftige Kritik hervorgeufen. Dabei könnte gerade eine rationale Rekonstruktion der Entstehung des Atheismus als philosophische Theorie der Wirklichkeit und ihrer Gründe interessante Aufschlüsse über einschneidende Verschiebungen im Selbst- und Weltverhältnis der Menschen geben. Um nicht selbst einer Verdächtigungshermeneutik im Stil „der frühneuzeitlichen theologischen Apologetik und der modernen säkularistisch-interessierten Geschichtsschreibung des Atheismus“ (38) zu erliegen, kann sich der Philosophiehistoriker nur auf theoretisch ausformulierte und manifeste Positionen stützen, wie sie erstmals in der *littérature clandestine* des 17. und 18. Jhdts. greifbar werden. Da diese Dokumente überwiegend anonym sind, sich also faktisch nicht kontextualisieren lassen und zudem eine wechselvolle Textgeschichte durchlaufen haben – siehe dazu im Einzelnen den dokumentarisch sorgfältig aufbereiteten „Anhang: Die Hauptquellen. Datierung, Zuschreibung, Überlieferung“ (395–526) –, scheint die Kritik an einer streng philosophischen Herangehensweise schon aus rein praktischen Gründen weithin ins Leere zu laufen. Ohne politische und gesellschaftliche Auswirkungen der Metaphysik herunterspielen zu wollen, lassen sich auf Basis dieses großteils nur in Handschriften zugänglichen Korpus die Anfänge eines „beweistheoretisch reflektierte[n] Atheismus“ (19) nachzeichnen. Durch ihren philosophischen Zugriff unterscheiden sich die von Sch. herangezogenen Texte nicht nur deutlich von den „weichen Formen weltanschaulich-religiöser Devianz“ (629); sie sind auch „den allgemein bekannten, meist frankophonen Quellen [...] mit ihrer oft einfältigen Radikalität“ (19) überlegen, ohne sich dabei dem Spannungsfeld zwischen „Atheismus und Heterodoxie“ (21–44) einfach entziehen zu können.

Zwar kennen bereits die Psalmen (Ps 13,1 u. 52,2) ebenso wie die griechische Philosophie den Gedanken, dass es keinen Gott bzw. keine Götter gibt, ja selbst „die metaphysisch-prinzipientheoretische Position des Atheismus“ (57) gehört, wie Platons *Nomoi* eindrücklich belegen, zum Denkhorizont der Antike; dennoch hält Sch. entschieden an der These der Exzeptionalität des Atheismus (45–87) fest. Weder im Mittelalter noch in der Renaissance ließen sich Belege für eine explizite Bestreitung des Daseins Gottes finden. Entgegen dem „ideologischen Bedürfnis nach einer Ahnenreihe des modernen Säkularismus“ (63) falle der Atheismus bis zur frühen Neuzeit mit Heterodoxie zusammen. Atheismus als apologetischer Kampfbegriff umfasst zudem mehrere Ebenen, die vom unmoralischen Leben über falsche Vorstellungen von Gott und in seltenen Extremfällen bis hin zur Bestreitung seiner Existenz reichen. Die Philosophie galt, anders als später bei Jacobi, „fast einhellig als Bollwerk gegen den Atheismus und nicht als dessen Einfallstor“ (70). Erst ab der Mitte des 17. Jhdts. wird die Bestreitung der Existenz Gottes als Welturheber oder Weltursache in philosophischen Schriften konkret fassbar. Dennoch gilt den meisten Denkern „die theistische Schöpfungslehre [...] angesichts der unüberbrückbaren Kluft zwischen der belebten und der unbelebten Natur“ (83) bis weit in das 18. Jhd. hinein als dem Atheismus intellektuell überlegen.

Da der Atheismus auch in den frühen Dokumenten nicht ausschließlich als Gegenstand von rein theoretischem Interesse, sondern im Zusammenhang mit praktischen Fragen behandelt wird, muss in einem ersten Durchgang „*Semina impietatis*“ (89–178) geklärt werden, ob die Kritik der Offenbarungsreligion eine „Erosionsdynamik freizusetzen [vermochte], die schließlich die Grundsäulen der Rationaltheologie“ (93) selbst erschüttern konnte. Ohne hier auf Einzelheiten der weit verzweigten Untersuchungen eingehen zu können, verwirft Sch. einen entwicklungslogischen Zusammenhang zwischen Religionskritik, Deismus und Atheismus. Dabei lässt sich anhand des Textkorpus klar belegen, dass Bibel- und Offenbarungskritik in besonderen Fällen – etwa gegen einen skeptischen Fideismus – als „strategisch gefordertes Supplement der philosophischen Widerlegung des Theismus“ (134) in Anschlag gebracht werden. Insgesamt scheint die Religionskritik wie auch „die [konstruktiv-]kritische Zielrichtung des Deismus die natürliche Theologie [eher] stabilisiert“ (176; vgl. 123) zu haben. Selbst dort, wo die natürliche Religion abzüglich ihrer theoretischen Elemente mit Moral gleichgesetzt wird und damit auch radikale Formen der Religionskritik vom Vorwurf der Aushöhlung der Normen bzw. des Moralverfalls grundsätzlich entlastet, lassen sich keine eindeutigen Übergänge zum Atheismus nachweisen. Es bleibt fraglich, ob „eine Rational-

theologie [...], deren Gottesbeweise unangefochten waren“ (178), durch diese Umbrüche ernsthaft ins Wanken gebracht werden konnte. Anders als eine Kritik der philosophischen Theologie (179–262) erwarten lassen würde, stehen aber nicht die Gottesbeweise der Schulmetaphysik und insbesondere das ontologische Argument samt seiner Weiterentwicklungen im Mittelpunkt der Interessen von Apologeten und Kritikern der Religion, sondern das kosmologische und das teleologische Argument sowie das bereits in der Antike wegen seiner Schwäche bemängelte *argumentum e consensu omnium*. Als alternative, über die Kritik hinausgehende Strategie bemühen sich die frühen Atheisten um den Nachweis der Widersprüchlichkeit des Gottesbegriffes. Sie können dafür auf das Problem der *causa universalis* und auf die Theodizee zurückgreifen. Meist bleibt es aber „bei dem negativen Resultat, dass der Begriff eines mit den geläufigen Prädikaten ausgestatteten Gottes in sich widersprüchlich und also leer“ (262) wäre, ohne – wie in einer materialistischen Weltanschauung – eigene Entwürfe zu einer „nichttheologischen Sinnstiftung“ (261) zu entwickeln. Selbst in der „anti-theistischen Metaphysik“ (244) im Gefolge Spinozas schlägt das klassische Erbe noch durch – was an den Begriffspaaren *Providenz / Notwendigkeit* und *ordo / perfectio* deutlich sichtbar wird.

Die von Sch. vorgenommene Frühdatierung des philosophischen Atheismus hat auch Folgen für die beiden geläufigen Genealogien (263–320) und für die Rekonstruktion der beiden Gestalten des frühen Atheismus (312–388). Als epochentypisches Phänomen der frühen Neuzeit, das entweder auf die Entstehung der modernen Naturwissenschaften oder auf den Begriff des neuzeitlichen Rationalismus zurückgeführt wird, scheint er geradezu zu einem *praejudicium saeculi moderni* zu werden. Beide Hypothesen lassen sich auf Basis einer eingehenden Analyse der Quellen aber nicht weiter halten. Während diejenigen, die sich als Bundesgenossen des Fortschritts stilisierten, vielfach gezwungen waren, Annahmen zu treffen, die den wissenschaftlichen Kenntnisstand unterliefen oder ihm gar widersprachen (vgl. 320), erweist sich der unterstellte Zusammenhang zwischen Atheismus und neuzeitlichem Rationalismus als „vage[s] Lamento [...] theologische[r] Apologetik“ (312) und damit als philosophisch leer. Auf die materialistische Weltanschauung als Gegenpol zur Metaphysik und ihre theoretischen Defizite muss hier nicht näher eingegangen werden. Zudem lässt sich nach Sch. auch nicht zeigen, wie sich der dogmatisch-materialistische Atheismus, der trotz seines Gewichts in den analysierten Dokumenten wie eine verfrühte Erscheinung wirkt, „in eine rationale rekonstruierte Entwicklungslogik der Metaphysikgeschichte integrieren ließe“ (391). Interessanter und vielversprechender ist die Beobachtung, dass der fideistische Skeptizismus entgegen seiner Absicht nicht nur Argumente zur Schwächung der *theologia rationalis* bereitgestellt, sondern auch als Katalysator für eine neue, diesmal radikal religionskritische Rückbesinnung auf die antike Skepsis gewirkt hat. Nicht die dogmatisch-materialistische Variante, die ihren eigenen theoretischen Ansprüchen nicht genügen kann, sondern der agnostische Atheismus stellt nach Sch. „die eigentlich philosophische Gestalt des frühen Atheismus dar“ (313; vgl. 383 und 387). Das Prinzip der Irrtumsvermeidung und der Verzicht auf metaphysische Letztbegründungen werden durch einen methodischen Rückgriff auf die juristische Figur der *praesumptio*, mit deren Hilfe eine „den Atheismus begünstigende Beweislastverteilung ins Spiel gebracht“ (383) wird, noch zusätzlich gestützt.

Zwar räumt auch Sch. ein, dass das Votum für den Atheismus nach dem Zeugnis seiner frühen Dokumente unbestreitbar durch theorieexterne Elemente, antireligiöse oder antiklerikale Affekte bestimmt war. Der trennscharfe, rein philosophische Atheismusbegriff führt aber keineswegs, wie manche Kritiker meinen, zu einer Dekonstruktion oder auch nur zu einer Schwächung des Atheismus; er ermöglicht es vielmehr, die Komplexität des Phänomens, die Kontinuitäten und Brüche sowie die manchmal verworrenen Verbindungen und Parallelen zwischen Kritikern und Apologeten der Religion herauszuarbeiten. Gerade darin liegt aber eine der wesentlichen Stärken dieser bis in die kleinsten Verästelungen mit viel Engagement und auch gegen den breiten Mainstream der Atheismusforschung vorangetriebenen Frageperspektive. Ein solches Vorhaben setzt, darin liegt eine zweite Stärke der vorliegenden Untersuchung, sorgfältiges und systematisches Quellenstudium voraus. Der ausführliche bibliographische Apparat zu den einschlägigen, oft nur schwer greifbaren Quellen und zur Forschungsliteratur so-

wie die verschiedenen Register machen den Band zu einer reichhaltigen Fundgrube für alle am Thema Interessierten. Selbst wenn eine historische Herleitung des Atheismus im strengen Sinn nicht möglich ist, gelingt es Sch., die wesentlichen Konturen des frühen Atheismus so darzustellen, dass ihre Relevanz für und ihr Einfluss auf das Selbst- und Weltverständnis des modernen Menschen erahnbar wird. Ohne die konkreten Ergebnisse vereinnahmen zu wollen, ließe sich aus den komplexen Gemengelagen zumindest lernen, dass Religions- und Vernunftkritik nicht unverbunden nebeneinander stehen müssen, sondern einander (heraus)fordern könnten – eine Perspektive, die in den hitzigen Debatten der Gegenwart allzu oft unter unfruchtbarer Polemik verdeckt wird. Auch oder vielleicht gerade deshalb kann die Lektüre einer nüchtern und kompetent vorgetragenen historischen Analyse sehr anregend wirken.

P. SCHROFFNER S. J.

KATHER, REGINE, *Die Wiederentdeckung der Natur*. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise. Leipzig: Primus Verlag 2012. 283 S., ISBN 978-3-534-22356-5.

Im Buch „Die Wiederentdeckung der Natur“ behandelt Regine Kather (= K.) die geschichtliche Entwicklung des abendländischen Naturverständnisses. Sie beschreibt, in welcher Hinsicht sich der Mensch der Antike und des Mittelalters als Teil eines kosmischen Ganzen begriff und warum der Mensch der Neuzeit aus einem psychophysischen Gesamtzusammenhang der Natur heraustrat und diese dann als ein ihm Fremdes empfand. Davon ausgehend entwirft die Autorin die notwendigen Voraussetzungen für ein neues Naturverständnis, mit dem der Mensch nicht mehr in Widerspruch zu seiner eigenen Natur gerät und seine eigene Lebensgrundlagen potenziell zerstört. Damit begründet K. eine Ökoethik, die es dem Menschen der Moderne ermöglicht, die Entfremdung von seiner natürlichen Basis zu überwinden, indem er einen respektvollen Umgang mit allen Lebewesen anstrebt und auch das Naturschöne bei der Gestaltung seiner Umwelt angemessen berücksichtigt.

Das Buch „Die Wiederentdeckung der Natur“ sollte von jedem gelesen werden, der an einem tiefer gehenden Verständnis des Verhältnisses des Menschen zur Natur und der Beziehung zwischen Organismen und ihrer Umwelt interessiert ist. Das Werk enthält eine naturphilosophisch gut fundierte Kritik am mechanistischen Weltbild, das die gegenwärtige Biologie noch immer dominiert, und erlaubt alternative Denkmöglichkeiten über Lebewesen, mit denen sich eine Ethik der Natur rational begründen lässt.

Das Buch besteht aus einem geschichtsphilosophischen ersten Teil, auf den ein ökologisch orientierter zweiter Teil aufbaut. Im ersten Teil erläutert K. zunächst Platons Ideen über einen unaufhörlich werdenden Kosmos, in dem ständig von Neuem strukturierte Ordnung aus Chaos hervorgeht. Jedes Lebewesen spiegelt in diesem Kosmos die Dynamik des Ganzen aus der ihm eigenen Perspektive wider; der Mensch kann jedoch nur dann einen Teil der in der Welt herrschenden Unordnung in Ordnung verwandeln, wenn er sich an der idealen Ordnung des Ganzen orientiert, das im Auf- und Abbau der Teile erhalten bleibt. Daraus resultierte für Platon die Forderung nach einem maßvollen Leben, einem angemessenen Umgang mit den natürlichen Ressourcen und einer Regulierung der Bevölkerungszahl. Nicht weniger aktuell ist die im Buch ausführlich beschriebene Naturkonzeption des Neuplatonikers Plotin, für den Organismen nicht nur – wie in einer mechanistischen Biologie – durch Wirkursachen bestimmt waren, sondern auch eine schöpferische Dynamik aufwiesen, die sich in kohärenten organismischen Formen ausdrückt. Diese Idee leitet über zu Hildegard von Bingen, die von der Vorstellung, dass der gesamte Kosmos von der schöpferischen Macht Gottes durchdrungen sei, eine Art Ökotheologie herleitete, die die wechselseitige Angewiesenheit aller Organismen zum Inhalt hatte. Als weiterer wichtiger Schritt in der Entwicklung des neuzeitlichen Naturverständnisses werden anschließend die Ideen von Cusanus beschrieben. Für ihn repräsentierten Organismen zwar immer noch die kosmische Einheit in einer jeweils spezifischen und selbstreferentiellen Perspektive; aber er separierte schon das Messbare methodisch von den subjektiven Aspekten der Erfahrung, was dazu führte, dass Zahlen ihren symbolischen Charakter bei harmonischen Proportionen verloren und die Reproduzierbarkeit zu einem Maßstab für die Verlässlichkeit einer Messung wurde. Damit war der Weg frei für die von Descartes vorgenommene Trennung der Welt in eine geis-

tige Substanz, die nur mehr dem Menschen zugeschrieben wurde, und eine quantifizierbare ausgedehnte Substanz, zu der alle übrigen Dinge und Lebewesen gehören. Dies führte zu einer Verdinglichung aller Lebewesen, bei der sich der Mensch außerhalb der Natur stellte, die er dann mit mechanistischen Gesetzmäßigkeiten unter das Diktat des Quantums stellte und nach Belieben für seine Zwecke zu manipulieren trachtete. In einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser Konzeption behandelt K. die Probleme, die dieses Weltbild für die Biologie verursacht, und referiert Gegenpositionen von Leibniz, Kant, Herder und Humboldt. Diese Einführung in die abendländische Naturphilosophie schließt mit der ‚organismischen Philosophie‘ von Alfred North Whitehead, der im 20. Jhd. den Versuch unternahm, die von Descartes vorgenommene Trennung der Wirklichkeit in Personen und Dinge zu überwinden, und der eine Kosmologie entwickelte, die allen Aspekten der menschlichen Erfahrung gerecht wird.

Der zweite Teil ist den aus dem neuzeitlichen mechanistischen Weltbild resultierenden Problemen und ihrer Überwindung gewidmet. Er beschreibt die Symptome der ökologischen Krise und die Defizite einer auf bloßen Objektivierungen beruhenden Biologie, von der der Neodarwinismus seine Rechtfertigung herleitet. K. zeigt, dass die Eigendynamik des Lebendigen als Ausdruck einer allen Organismen zukommenden Innerlichkeit nur dann berücksichtigt wird, wenn eine auf bloße Funktionalität ausgerichtete Forschungsstrategie durch einen kommunikativen Ansatz erweitert wird, der einen Zugang zu einer mit Empfindungen ausgestatteten Kreatur eröffnet. Ein derartiger Ansatz würde Einblicke in die Evolution des Bewusstseins ermöglichen und den Menschen zu einem integralen Bestandteil der Biosphäre machen. Darauf aufbauend werden eine biozentrische Ethik entwickelt und ein Naturverständnis erschlossen, das Wissenschaft, Technik, Kunst und Ethik miteinander versöhnt.

G. FALKNER

## 2. Biblische und Historische Theologie

MICHAELS, J. RAMSEY, *The Gospel of John* (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans 2010. XXVII / 1094 S., ISBN 978-0-8028-2302-1.

Der vorliegende Kommentar von J. Ramsey Michaels (= M.) ersetzt in der Reihe des New International Commentary on the New Testament den zuerst 1971 erschienenen und 1995 vom bereits in den Neunzigern befindlichen Verf. Leon Morris überarbeiteten Kommentar zum Vierten Evangelium. Er beruht nach Aussage des Verf.s auf seinen beiden früheren Kommentaren (John: A Good News Commentary, San Francisco 1984; John, NIBC 4, Peabody 1989), stellt aber eine erhebliche Fortschreibung und Weiterentwicklung dar, die sich nicht zuletzt im mehr als doppelt so großen Umfang des neuen Werkes zeigt. Dabei wird das stetige Ringen des Verf.s um die richtige Johannesinterpretation sowohl in seinen Worten „I keep trying until I get it right“ als auch in seiner Einsicht „that one never quite gets it right“ (X) deutlich. Frucht dieses Ringens ist ein Kommentar, dem man den jahrzehntelangen intensiven Umgang des Verf.s mit dem Johannestext Seite für Seite anmerkt.

Der Autor hat sich in seiner Auslegung zuallererst mit dem Bibeltext selbst auseinandergesetzt (X). Zudem sieht er sich im Diskurs mit einer Reihe von (überwiegend englischsprachigen) Kommentatoren. In besonderer Weise fühlt er sich Rudolf Bultmann verpflichtet – interessanterweise aber gerade nicht in dessen Quellen- und Redaktionskritik, sondern vielmehr in der äußerst präzisen Lektüre des Johannestextes (XI). Entsprechend wählt M. selbst einen synchronen Zugang zum Text, wohingegen die Quellen des Evangeliums für ihn von sekundärem Interesse sind (XII). Er versteht das Vierte Evangelium als kohärente literarische Komposition und versucht es auch so zu lesen, nicht ohne seine Leser auf Schwierigkeiten bei diesem Unterfangen hinzuweisen. Bisweilen unternimmt er angesichts solcher Schwierigkeiten eine zweigleisige Lektüre, etwa indem er den Johannestext einmal mit der und einmal ohne die Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11) auslegt (461), um sowohl den ernstzunehmenden textkritischen Problemen als auch dem kanonisch überlieferten Text gerecht zu werden. Der synchrone

Zugang des Verf.s zum Text führt den Leser in eine intensive Lektüre des Evangeliums ein, bei der es an sehr vielen Stellen Neues zu entdecken gibt, etwa eine Verbindung zwischen dem Garten in 18,1–11, aus dem Jesus vor seiner Verhaftung heraustritt (V. 4) und die Freilassung seiner Jünger fordert (V. 8), und der Einfriedung in Joh 10, aus der Jesus seine Schafe herausführt (V. 3) und niemand sie seiner Hand entreißt (V. 28).

Nicht weniger innovativ verhält sich M. zur Verfasserfrage des Vierten Evangeliums. Hier stellt er zwei ungewöhnliche Thesen auf: erstens, dass die bedeutende Rolle, die Johannes der Täufer zu Beginn des Johannesevangeliums spielt, zwar nicht für die tatsächliche Verfasserfrage, wohl aber für die Benennung des Evangeliums als das „nach Johannes“ eine Relevanz haben könnte (16f.). Dies ist, ganz unabhängig von möglichen Schlussfolgerungen, zunächst eine sensible Beobachtung im Text. Zweitens vertritt der Autor die These, dass der geliebte Jünger (nach Joh 21,24 der Verfasser) entsprechend Jesu Worten unter dem Kreuz „Frau, siehe dein Sohn“ (Joh 19,26) einer der Brüder Jesu sein könnte (20–23). Hier bleibt M. allerdings eine plausible Begründung schuldig, warum Jesus die beiden überhaupt noch einander anvertrauen sollte, wenn sie doch bei dieser Interpretation ohnehin blutsverwandt wären und Jesus von der Fürsorge der beiden füreinander schlicht ausgehen könnte. Dennoch beweist M.s Vorschlag einmal mehr die intensive Auseinandersetzung mit dem Johannestext. Darüber hinaus ist sich der Verf. wohl bewusst, dass diese wie andere Theorien zur Identität des Lieblingsjüngers Spekulation bleibt und diesem Jünger auch keinen Namen geben könnte, weil offen bleibt, welcher Bruder Jesu überhaupt gemeint ist (22).

M. sieht das Johannesevangelium sowohl vom Genre als auch von seinem historischen Anspruch in enger Verwandtschaft mit den synoptischen Evangelien (27f.). Er konstatiert Parallelen zwischen Johannes und allen Schichten der synoptischen Überlieferung, sowohl Q als auch Markus und dem matthäischen und lukanischen Sondergut. Aus diesem Grund meint er, dass die jeweiligen Traditionen am besten als „verflochten“ (*intertwined*) zu beschreiben seien (29). Er sieht die Bemerkung des Clemens von Alexandrien, „Johannes habe als letzter von allen, im Bewusstsein der in den Evangelien geäußerten Fakten, bedrängt von seinen Jüngern und bewegt vom Geist, ein geistliches Evangelium komponiert“, durch die überlieferte Ordnung der Evangelien bestätigt (28f.). Zumindest der Leser kenne angesichts seiner Lektüre in der kanonischen Reihenfolge bereits die Synoptiker; wenn er mit Johannes beginne, so sei es vernünftig anzunehmen, auch der Verfasser dieses Evangeliums habe die anderen drei gekannt (29). Ob dies zutrifft, bleibt dahingestellt; ein Schluss von der Erfahrung kanonischer Lektüre auf die Schreiberfahrung des Evangelisten will jedoch logisch nicht recht erleuchten.

M.s Kommentar bietet nach eigener Aussage keinen Überblick über die Publikationen der vergangenen siebzehn Jahre und weist möglicherweise auch für die Zeit davor Lücken auf (X). Der Verf. bezieht sich auch nicht in größerem Maße auf die Umwelt des Evangeliums, obwohl dies in der Johannesforschung mehr als bei den Synoptikern üblich ist und dem Vierten Evangelium bisweilen ein von den übrigen Evangelien abweichender Hintergrund unterstellt wird. Hier meldet M. Zweifel an und beschränkt seinen Blick in die Umwelt des Johannes auf Passagen in der Einzelauslegung, bei denen dies naheliegt (XI). In der präzisen synchronen Lektüre und Auslegung des Johannestextes besteht die größte Stärke dieses neuen Kommentars. Je nach Forschungsmeinung werden Exegeten genau darin vielleicht auch eine mehr oder weniger große Schwäche entdecken, weil M.s profilierter Ansatz notwendigerweise andere ausschließt. Als Leseschlüssel zum Johannestext aber leistet sein Werk in jedem Fall einen wertvollen Dienst, der in diesem Maße vermutlich nur mit dem gewählten Zugang zu erreichen war. I. KRAMP CJ

ORIGENES, *Aufforderung zum Martyrium*. Eingeleitet und übersetzt von Maria-Barbara von Stritzky (Origenes: Werke mit deutscher Übersetzung; Band 22). Berlin [u. a.]: de Gruyter / Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2010. VI/131 S., ISBN (de Gruyter) 978-3-11-020505-3; ISBN (Herder) 978-3-451-32948-7.

In einer Gesamtausgabe der Werke des Origenes [= O.] darf auch seine kleine Schrift über das Martyrium nicht fehlen. So erscheint mit dem vorliegenden Band erneut eine Übersetzung ins Deutsche – nach den Übertragungen von J. Kohlhofer (1874, BKV<sup>1</sup>

53), P. Koetschau [= K.] (1926, BKV<sup>2</sup> I 48) und E. Früchtel [= F.] (1974, BGr 5). Auch wenn also kein Neuland betreten werden musste, werden eigene Akzente gesetzt.

Während man bei F. eine Einführung in die „Natur und literarische Eigenart“ der Schrift vermissen konnte (H. -J. Sieben, in: ThPh 50 [1975] 308) und auch K. in seiner insgesamt sehr knappen Einleitung (151–153) nur von einer „wohl schnell entworfenen Gelegenheitsschrift“ bzw. einem „Sendschreiben“ spricht, behandelt M.-B. von Stritzky [= v. S.] in ihrer Einleitung (3–27) nach einem Hinweis auf die überlieferten Titel des Werkes („Über das Martyrium“/„Origenes' Aufforderung zum Martyrium“) auch dessen literarisches Genus, Sprache und Stil (3–7): O. übernimmt die seinen Zeitgenossen vertraute literarische Form der werbenden Mahnrede (*lógos protreptikós*), auch wenn er sich „nicht streng an das rhetorische Schema“ hält (4) und überhaupt weniger auf (gelegentlich herangezogene) rhetorische Mittel setzt als auf eine Zusammenstellung von Schriftworten, die Trost und Hoffnung bewirken können (4f.).

Zur Frage nach dem Anlass für die vermutlich im Jahr 235 in Caesarea/Palästina entstandene Schrift nannte K. nur das Zeugnis des Eusebius (hist. eccl. VI 28), Kaiser Maximinus Thrax habe eine speziell gegen die Vorsteher der christlichen Gemeinden gerichtete Verfolgung veranlasst. Die bei v. S. (7f.) zusätzlich angeführten Quellen (Herodian; *Liber pontificalis*; Firmilian v. Caesarea/Kappadokien [bei Cyprian, ep. 75]) ermöglichen eine differenziertere Sicht der Dinge und lassen Zweifel an einer reichsweiten vom Kaiser verfügten Verfolgung des Klerus aufkommen. Nicht zu bezweifeln ist dagegen, dass O. mit einer „unmittelbar bevorstehenden Verfolgung“ (8) rechnete, die die beiden Adressaten seines Werkes – seinen Mäzen Ambrosius und den Presbyter Protoktetus aus Caesarea/Palästina (zu ihnen: 9–11) – bedrohte. Da O. aber in späteren Werken, die ebenfalls Ambrosius gewidmet sind, keine negativen Konsequenzen einer Verfolgung erwähnt, ist fraglich, ob die beiden Genannten sich tatsächlich „als Bekenner ausgezeichnet“ haben, wie man ihnen laut Eusebius nachsagte (11; vgl. 8).

Bevor v. S. die „Martyriumstheologie des Origenes“ skizziert, benennt sie allgemeine „terminologische Grundlagen“ (11–13): die Entwicklung des Verständnisses von *martyria* als Zeugnis durch die Tat, speziell in der Christus-Nachfolge, sowie die Forderung nach Kongruenz zwischen Wort und Tat in Stoa (z. B. Epiktet), hellenistischem Judentum (4 Makk) und frühem Christentum (Ignatius, Rom; Mart. Pol.). O. selbst versteht das Martyrium als „Geschenk der göttlichen Gnade“, als einen besonderen Akt menschlicher Gottesliebe, die von Gott selbst ermöglicht ist (13f.). Neben dem Martyrium in der Öffentlichkeit – dem Bekenntnis vor staatlichen Behörden, Richtern und oft auch Zuschauern – kennt O. ein Martyrium im Verborgenen: das „Zeugnis des christlichen Alltagslebens“ (das für das Selbstverständnis der Asketen und Mönche nach dem Ende der Verfolgungen prägend sein wird) (14f.).

Märtyrer sind in den Augen des O. „Athleten“, die gegen die dämonischen Mächte kämpfen (17–20). Dabei „lebt, kämpft und leidet“ Christus „in und mit dem Märtyrer“ (21). Durch Christus wird diesem das göttliche Leben vermittelt, das ihn befähigt, „die Prüfungen ... zu überstehen und sich ihm anzugleichen“. Die „Konformität mit Christus“, die der Märtyrer auf diese Weise erreicht, kommt nach v. S. „einer *unio mystica* gleich“ (ebd.).

Als „zweite Taufe“ (nach der weitere Sünden durch den Tod ausgeschlossen sind) bietet das Martyrium die Möglichkeit restloser Sündenvergebung für den Betroffenen; auch für (einige) andere Menschen hat es reinigende Wirkung (während durch das Blut Christi alle Menschen losgekauft wurden) (22). Der Märtyrer darf als „Lohn“ die „Teilhabe an der eschatologischen Herrschaft Christi“, die Aufnahme unter seine Tischgenossen beim himmlischen Mahl und das Heil der endgültigen Gotteserkenntnis erwarten, das durch Christi Tod und Auferstehung zugänglich geworden ist (23–25).

Die Einleitung schließt mit einer „Gliederung der Schrift“ (27); nicht erkennbar sind darin die zweifellos vorhandenen Brüche im Text, die K. (152) veranlassten, in c. 45 (zur „Mitwirkung an den Verbrechen der Dämonen“) und c. 46 (zur „Macht der Namen“) einen Exkurs zu sehen.

Wie K. und F. legt v. S. ihrer Übersetzung die Edition des griechischen Textes von K. (1899, GCS 2) zugrunde (zu älteren Editionen und zur Textüberlieferung s. 25f.). Weder

im griechischen Text übernommen noch an anderer Stelle erwähnt sind dagegen (mit Absicht?) die von K. nachträglich veränderten Lesarten (s. BKV<sup>2</sup> I 48) – auch nicht in c. 14 (50,7), wo v. S. im Anschluss an K. nach der veränderten Lesart (*ep' ekeina* statt *ep-ékeina*) übersetzt. In c. 5 (36,18f.) behält v. S. die Lesart *mállon esti* (statt *mállon ésti*) bei und scheut sich nicht zu übersetzen: „So kann man wohl sagen, dass es besser (statt: eher möglich, so K. und F.) ist, Gott mit den Lippen zu ehren, selbst wenn das Herz von ihm entfernt ist, als ihn mit dem Herzen zu ehren, ohne dass der Mund ihn zum Heil bekennt.“ Über die Interpunktion des abgedruckten griechischen Textes setzt v. S. sich mit Recht hinweg, wenn sie (wie bereits F.) c. 49 (106,9f.) in dem Sinn versteht, dass das Wort Jesu, „soweit es in unserer Macht steht“, nicht auf Dornen gefallen ist (vgl. auch 106,16); K. hatte verstanden: „... dessen werden wir uns, soweit es in unserer Macht steht, im Herrn rühmen“.

Die von v. S. vorgelegte Übersetzung ist an manchen Stellen deutlich straffer und leichter lesbar als ihre Vorgängerinnen (vgl. z. B. c. 36: Man muss darum kämpfen, „dass man sich von Anfang an nicht schämt, etwas zu erleiden, was die von Gott Fernstehenden für eine Schande halten“ [v. S.]; „... daß man sich überhaupt nicht schäme, wenn die Gottesfeinde glauben, daß man Schimpfliches erdulde“ [K.]; „... daß man von Anfang an keinerlei Scham empfindet, wenn man nach dem Urteil der Gott Entfremdeten in den Ruf kommt, Leiden zu erdulden, die der Scham wert wären“ [F.]).

Gelegentlich wird die Freiheit der Übersetzung durch einen Verlust an Genauigkeit erkauf. So trifft O. in c. 44 in Anlehnung an 2 Kor 4,18 die Feststellung: „Wir sehen (statt: Sehen wir [so v. S.]) nämlich nicht auf das Sichtbare“. In c. 45 werden Menschen, die den Dämonen durch ihre Opfer Nahrung verschaffen, mit denen verglichen, die „fremdländischen Feinden (statt: Barbaren und Feinden) des großen Königs Unterhalt gewähren“. In c. 11 und c. 36 vergleicht O. die, die ihren christlichen Glauben verleugnet haben, mit Menschen, die – nach 1 Kor 3,12 – „auf dem (festgelegten) Grundstein (leicht entflammbares) Holz, Heu oder Stroh errichteten“ (nicht: „auf dem Grund von [!] Holz, Heu oder Stroh gebaut haben“ [so v. S. 45; richtig dagegen 85/87]).

In seinen Kommentaren zu zitierten Schriftstellen greift O. häufig Elemente aus diesen wörtlich auf. Dadurch, dass v. S. bei der Übersetzung wiederholt erscheinender Termini gern variiert, wird der deutsche Text manchmal abwechslungsreicher als der griechische (z. B. c. 49, wo das Wort *skandalizesthai*, das O. Mt 13,21/Mk 4,17 entnommen hat, zunächst durch „Anstoß nehmen“ [106,23], dann – in den Schriftziten – durch „abfallen“ [106,28.32] übertragen wird). Wenn allerdings „nur die Worte der Heiligen Schrift, in denen die Kraft der göttlichen Gnade wohnt, ... nach seiner Ansicht in das Herz des Menschen einzudringen“ und „Trost und Hoffnung zu spenden“ vermögen (v. S. 4f. nach O., in Rom. comm. IX 3), liegt die Vermutung nahe, dass er seinen Adressaten die Worte der Schrift auch innerhalb seiner Kommentare ganz bewusst unverändert nahebringen wollte.

In seinem Schlusswort (c. 51) sagt O. wörtlich: „Diese Dinge sind von mir im Blick auf euch zusammengestellt worden, soweit es möglich war. Es ist mein Wunsch, dass sie euch in Hinsicht auf den gegenwärtigen Kampf nützlich werden.“ Unter „diesen Dingen“ speziell „Mahnungen“ zu verstehen (so v. S. wie schon K. und F.), ist wohl zu kurz gegriffen. O. dürfte vielmehr die zur Stärkung der Adressaten zusammengestellten Schriftworte (mit ihrer Deutung) meinen, die er schon zuvor mehrfach als „nützlich in Hinsicht auf die gegenwärtige Lage/Aufgabe“ bezeichnet hat (so z. B. c. 22 [60,13] und c. 27 [68,1f.], bezogen auf Schriftauszüge zu Eleazar und den Makkabäern; vgl. auch c. 9 [42,3–5] und c. 39 [90,19]). Zu dieser Deutung passt dann auch der abschließende Wunsch des O.: Was Ambrosius und Protoktetus bevorsteht, „möge jedenfalls durch Gottes Worte ... vollendet werden“ (c. 51 [110,13f.]). Wenn O. zuvor sagt: „Für euch steht ... nicht an, dass das, was euch betrifft, durch uns vollendet wird“, bedeutet dies nicht, dass es „durch euch“ zu Ende zu führen wäre (so v. S.; anders K. und F.). Die Hoffnung wird vielmehr auf Gottes Weisheit und seine Worte gesetzt, die „göttlicher und verständiger sind und jede menschliche Natur überschreiten“ (110,13f.).

Während K. und F. nur die überlieferte Kapiteleinteilung angeben, fügt v. S. – ähnlich wie bereits G. Bardy in seiner französischen Übertragung (1932) oder J. J. O'Meara in seiner englischen (1954) – Zwischenüberschriften ein, die manchmal eine Lesehilfe sind,

manchmal aber etwas beliebig wirken. So würde unter die Überschrift von c. 35 und 36 – „Das Ergebnis des Bekenntnisses oder der Verleugnung Christi“ – auch und gerade das erst und ausschließlich in c. 40 erscheinende und kommentierte Zitat 1 Joh 2,22f. passen: „Derjenige, der den Vater verleugnet, verleugnet auch den Sohn. Jeder, der den Sohn verleugnet, hat auch den Vater nicht. Der den Sohn bekennt, hat auch den Vater.“ Wenn O. – wie v. S. überzeugend feststellt – der Not potenzieller Märtyrer „mit der Interpretation möglichst situationsadäquater Schriftstellen“ (6f.) begegnet, da nach seiner Überzeugung „niedergeschlagene Menschen mit entsprechend zusammengestellten Schriftworten aufgerichtet werden können“ (4), ist darauf zu achten, inwieweit diese Schriftzitate selbst die Gedankenführung in einzelnen Abschnitten des Werkes und dessen Aufbau insgesamt beeinflussen haben. In c. 19–21 etwa orientiert O. sich eindeutig an den Versen 14–23 von Ps 43(44), die er sukzessive auslegt. Von Mk 10,38 („Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder euch mit der Taufe taufen lassen, mit der ich getauft werde?“) lässt O. sich leiten, wenn er das Martyrium zunächst, in c. 28 und 29, als „Kelch des Heils“ behandelt, anschließend, in c. 30, als „Blut-Taufe“. In c. 5 wendet O. sich dem Thema der *eusebeia* zu (hier treffender durch „rechte [Gottes-]Verehrung“ zu übersetzen als durch „Frömmigkeit“ [so v. S. 37; vgl. aber dies., Der Begriff der Eusebeia und seine Voraussetzungen in der Interpretation des Origenes, in: Pietas [FS B. Kötting], Münster 1980, 155–164, z. St.: 157f.). In diesem Rahmen zitiert und behandelt O. zunächst Ex 20,3 – „Du sollst keine anderen Götter haben außer mir“ –, kurz danach (in c. 6) Ex 20,4 und 5 – „Du sollst dir kein Bild noch irgendeine Abbildung machen“ etc. Gegen Ende von c. 6 wird Ex 20,3 nochmals wörtlich aufgegriffen. Ist es also im Sinne des O., diese Aussagen zu trennen und c. 5 zusammen mit c. 1–4 unter die sehr allgemeine Überschrift „I. Ermahnungen zum Martyrium“ zu stellen, c. 6(–10) aber unter die Überschrift „II. Warnung vor Götzendienst und Glaubensverleugnung“?

Ergänzend zur Einleitung bieten die Anmerkungen zum Text, wie zu erwarten, Hinweise auf Fragen der Textkritik (der 79 Anm. 66f. gemeinte Editor ist Koetsch, nicht Klostermann), auf den Umgang des O. mit Schriftzitate (unerwähnt bleiben besondere Lesarten von Hebr 10,34 in c. 44 und Lk 9,26 in c. 37 [anders c. 34!]), auf inhaltliche Bezüge zu weiteren Werken des Alexandriners bzw. zur zeitgenössischen Theologie und Philosophie sowie auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund (z. B. zum Vorgehen der Behörden gegen Christen, zum Kaiserkult, zu christlichen Häresien). Nicht aufmerksam gemacht wird auf sprachliche Feinheiten des griechischen Textes, die in der Übersetzung nicht mehr zu erkennen sind (z. B. c. 14: O. wünscht, „bei Gott, dem Vater [*patri*] unseres Herrn Jesus Christus, ‚von dem jedes Volk [*patriá*] im Himmel und auf Erden seinen Namen hat‘ [Eph 3,15], selbst Vater [*patér*] ... genannt zu werden“).

Der Band wird abgeschlossen durch eine Bibliographie (113–119) und ein Register (Bibelstellen [121–125; statt Mt 10,38 ist richtig Mk 10,38 (für S. 68, s. a. dort) bzw. Mt 10,18 (S. 84)], Origenesstellen [126f.] sowie Namen und Sachen [128–131; zusätzlich hätten wiederholt erscheinende Begriffe wie „Athlet“, „Bekenntnis“, „Freimut“, „Fürsprache“, „Gotteswort“, „Lohn“, „Seligkeit“, „Trost“, „Verleugnung“ und „Wettkampf“ genannt werden können; bei „Reinigung“ ist S. 73 zu ergänzen]).

Ungeachtet der genannten Desideranda und Corrigenda ist sehr zu begrüßen, dass die *Exhortatio ad martyrium* nun in einer griechisch-deutschen Ausgabe vorliegt.

J. ARNOLD (Mitarbeit: M. MARB)

FISCHER, NORBERT (HG.), *Die Gnadenlehre als ‚salto mortale‘ der Vernunft?* Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant. Freiburg i. Br./München: Alber 2012. 368 S., ISBN 978-3-495-48524-8.

Afterdienst, Fettschmachten, Wahn: In Angelegenheiten, die die Religion betrafen, liebte Kant drastische Worte. Dies galt nicht zuletzt angesichts bestimmter Ausprägungen der christlichen Dogmatik und Frömmigkeit, die in seinen Augen eine billige Gnade versprachen. Die Lehre von göttlicher Prädestination und Reprobation mache aus Menschen „Schlachtopfer des Elendes“ – so soll es Kant in seinen Vorlesungen gesagt haben. „Wie verträgt sich das aber mit dem Begriffe von einem guten, weisen und heiligen

Weltschöpfer und Regierer?“ (AA 28,1116). Auch jenes Wort vom „salto mortale der menschliche Vernunft“ aus der *Religionsschrift* (AA 6,121) ist auf willkürliches Erbarmen und Verwerfen Gottes bezogen; es klingt ein wenig vornehmer, bezeichnet aber offensichtlich denselben Effekt. Diese schroffen Stellungnahmen dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Kant konstruktiv mit der Religionsthematik und ihren Topoi auseinandergesetzt hat. Sein ganzes Werk kreist um das Problem des Zusammenkens von Natur und Freiheit, und die *Religionsschrift* reflektiert in diesem Kontext über das Böse und über Gnade, bis dahin, dass sie die „Deduction der Idee einer Rechtfertigung“ (AA 6,76) zu leisten beansprucht. Es ergibt sich daraus manche interne Nachfrage an Kants Philosophie, aber eben auch diejenige, was es nun mit der christlichen Gnadenlehre auf sich habe – womit wir unausweichlich bei Augustinus sind und bei denen, die ihn zu interpretieren suchten und suchen.

Fünfzehn Beiträge versammelt der Band, die in fünf Gruppen eingeteilt und anhand dieser Ordnung besprochen werden können. Zu Beginn kommt es zur programmatischen wie kämpferischen Eröffnung der Partie durch den Herausgeber. Sein Forscherleben hat *Norbert Fischer* (= F.) Augustinus und Kant und nicht zuletzt der Thematik von Natur, Freiheit und Gnade bei diesen beiden Autoren gewidmet. Im Vorwort und in der Einführung lässt er die ihn motivierenden Kräfte in diesem „Spannungsfeld“ zur Geltung kommen. Ausgangspunkt ist die Überzeugung, dass Augustinus und Kant bei aller Verschiedenheit der Voraussetzungen nichts anderes versuchen, als die Lage menschlichen Lebens in dieser Welt ernst zu nehmen und einer sinnreichen Deutung zuzuführen. Im Abkappen der Lehre vom Leben, im Verkürzen auf das Doktrinäre, wie es durch einseitigen Bezug auf Augustins Zuspitzungen in den antipelagianischen Schriften oder durch das Ignorieren des metaphysischen und religionsphilosophischen Interesses Kants geschehe, sieht F. das *proton pseudos* vieler Auslegungen. F. verhehlt nicht, dass er gegen etwas schreibt: gegen den „*monokausale[n] Monotheismus* der Prädestinationstheoretiker“ (47), welcher menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit keinen Raum lasse und, nach einem Worte Kants, das Leben zu einem toten „Marionettenspiel“ deformiere (AA 5,147, im Buch mehrfach zitiert). Diese Gefahr sieht F. speziell in der reformatorischen Theologie, namentlich beim Augustinus-Herausgeber V. H. Drecoll, oder, im Modus der Ablehnung, in K. Flasch's Lesart der Gnadenlehre als *Logik des Schreckens*. Er macht sich daher die Forderung einer „Entlutherisierung“ (8) der Paulus- und Augustinusexegese zu eigen – ein Wort, das er einer ökumenischen Veröffentlichung entnimmt, das aber sicherlich als Reizwort in den Ohren klingt. Augustinus mit Kant und gegen Luther zu lesen, eine Gnaden- nicht ohne veritable Freiheitslehre zu entwerfen, so ist vielleicht am besten die Absicht des Herausgebers auf den Punkt zu bringen. Zugleich ist ihm bewusst, dass sich die Perspektiven der folgenden Beiträge von der seinen nennenswert unterscheiden können (vgl. 41) – auch das gehört schließlich zur Freiheit, nicht nur des Christenmenschen, hinzu.

Die größte Gruppe der Beiträge vertieft sich in Augustinus. *Johannes Brachtendorf* (= B.) verschränkt dabei die Frage, wie die frühe Schrift *De libero arbitrio* in Augustins Spätwerk von diesem selbst rezipiert wird, mit der aktuellen Diskussion um den Begriff der Freiheit. Der Kompatibilismus, wie er von H. Frankfurt oder P. Bieri vertreten wird, geht davon aus, dass Menschen über gewachsene Grundorientierungen ihres Lebens verfügen, die dem Wollen in alltäglichen Belangen zugrunde liegen und über deren Ausprägung nicht noch einmal entschieden werden kann. B. fragt nun: Gilt das auch für Augustinus? Oder kann bei ihm „der Mensch seine moralische Identität wählen?“; kann er darüber „entscheiden, ob er ein guter Mensch ist oder ein böser?“ (53) Nach *De lib. arb.* sei dies der Fall, zweifelsohne beim ersten Menschenpaar, aber ebenso beim Menschen *post lapsum*. Zwar verhinderten die Folgen der ersten Schuld, dass er von sich aus das Heil erreiche, doch werde Gott denen seine helfende Gnade nicht vorenthalten, die sich im freien Entschluss des Glaubens zu ihm hinkehrten. Die Wahl, „ein guter Mensch sein zu wollen, fällt demnach in die Kompetenz des *liberum arbitrium*“ (56). Unter dem Druck der pelagianischen Kontroversen komme es bei Augustinus derweil zu „zwei Stufen der Selbstrezeption“ (57), einer ersten zurückhaltenden in *De natura et gratia*, dann aber zu einem radikalen Umschwung in den *Ret-*

*ractationes* und in *De praedestinatione sanctorum* von 429: „Die Gnade, so meint der alte Bischof von Hippo, folgt der Entscheidung des Menschen für das Gute nicht nur nach, sondern sie geht ihr voraus, indem sie die Entscheidung herbeiführt“ (60). Der späte Augustinus sei also Kompatibilist, allerdings nicht wie Frankfurt und Bieri aus begrifflichen Gründen, sondern aufgrund der faktischen Situation des Menschen nach dem Sündenfall. – Die verschiedenen Perioden in Augustinus' Entwicklung sind auch Gegenstand der folgenden drei Artikel: *Theresia Maier* unterstreicht die Rolle des allgemeinen Heilswillens Gottes in *De civitate Dei* zusammen mit der paränetischen Funktion der Gerichtsdrohung. *Lenka Karfiková* bietet eine ausgewogene und ansprechend zu lesende Gegenüberstellung von Julian von Aeclanum und Augustinus. Den Versuch, K. Flasch die Deutungshoheit über *Ad Simplicianum* zu entziehen, unternimmt *Guntram Förster*, indem er aus der universalistischen Argumentation der deutlich später verfassten *Epistula 102* den Schluss zieht, Augustinus habe keinesfalls mit *Ad Simpl.* den unumkehrbaren Bruch in seiner Gnadenlehre vollzogen. Allerdings bleibt Förster im Rahmen seines Aufsatzes eine Begründung schuldig, warum trotz der letztlich vorgenommenen Korrektur der *Ep. 102* in *De praed. sanct.* und *De dono perseverantiae* auch beim späten Augustinus von Willensfreiheit gesprochen werden könne. – Zum Augustinus-Teil des Bds. gehören ferner die beiden Miniaturen zur Wirkung des antiken Denkers im Mittelalter. *Frederick Van Fleteren* betont die Unterscheidung, die Augustinus zwischen *liberum arbitrium* und *libertas* macht. Dazu zieht er *De lib. arb.* und *Contra Iulianum opus imperfectum* heran und liest vor ihrem Hintergrund Anselm von Canterburys *De libertate arbitrii*. Während Anselm sich noch kongenial an Augustinus orientieren konnte, war solcher Geist knappe zweihundert Jahre später verfliegen, wie *Erich Naab* am Beispiel der Verurteilung des Satzes „Si ratio recta, et voluntas recta“ als pelagianisch aufweist. Für Augustinus hatte *ratio* wesentlich eine praktische, für die Gottesliebe offene Ausrichtung; in der Wiedergabe bei Petrus Lombardus und schließlich unter dem Einfluss des Aristotelismus ist dies nicht mehr ersichtlich.

Eine dritte Gruppe von Beiträgen widmet sich den Diskussionen um Natur, Freiheit und Gnade in der frühen Neuzeit. *Mathias Eichhorn* meint, der Streit zwischen Luther und Erasmus um den freien oder versklavten Willen habe, als metaphysischer, für heute nichts mehr zu sagen (vgl. 171). Attraktiv sei er nur noch – und das scheint dem Autor auch das einzig nennenswerte Ergebnis des Glaubens an den gnädigen Gott zu sein –, weil in ihm gegen den elitären Humanisten die Öffentlichkeit der Kritik erkämpft worden sei (vgl. 190). Einen ertragreicheren Zugang zur Thematik wählt *Christian Danz* (= D.). Ihn interessiert „die systematische Konstruktion des Freiheitsbegriffs und dessen religiöse Deutung bei Luther und Kant im Horizont der Problemformulierung von Augustinus“ (192f.). Seine These lautet: „Sowohl Luther als auch Kant [...] haben die menschliche Freiheit als eine endliche Freiheit verstanden, die sich dem Menschen durch Unterscheidungsleistungen erschließt und deren Realisierung ambivalent bleibt. Von Augustinus über Luther zu Kant wird der Freiheitsbegriff zunehmend in die Reflexivität des Selbstverhältnisses verlagert und dadurch der objektiv-kosmologische Explikationsrahmen des Freiheitsbegriffs abgebaut“ (193). Bei Augustinus selbst sei dieser Prozess noch in die entgegengesetzte Richtung verlaufen: Die Erfahrungen, die er als junger Mann auf dem Weg seines Suchens und Ringens mit der Kontingenz der eigenen Freiheit und der Überwältigung durch Gottes Gnade gemacht habe, sei von ihm in späteren Jahren „aufgrund der beibehaltenen antiken Ontologie zu einem metaphysischen Drama“ (198) stilisiert worden. Mit Blick auf Luther setzt D. ebenfalls in dessen früher Phase an, bei den Erfahrungen des jungen Wittenberger Exegeten, für den Gott und Mensch im Glauben eins werden: „Die Tiefe von Luthers Gottesanschauung darf darin gesehen werden, daß er die beiden Momente des Sich-Verständlich-Werdens des Menschen, das Gericht Gottes und die Gnade Gottes, so in den Gottesbegriff aufgenommen hat, daß sie zu einer förmlichen Antinomie zugespitzt werden, die sich allein in dem Geschehen des individuellen Glaubens auflöst. Der Gottesbegriff ist für Luther die religiöse Selbstbeschreibung des sich durchsichtig gewordenen endlichen Lebens.“ (204) Wie sich der genannte Prozess bei Kant fortsetzt, wird von D. nur noch mit ein paar Strichen skizziert. Richtig sieht er, dass es in Kants Religionsphilosophie als

„Selbstdeutung der praktischen Vernunft“ um die „Realisierung der Freiheit“ geht, welche indes immer eine „fragile“ bleibt (208). Bevor dies aber tatsächlich mit Kants Gottes- und Gnadenbegriff in Verbindung gebracht wird, bricht der Artikel (leider) ab. – Einen Ausschnitt des innerkatholischen Gnadenstreits betrachtet darauf *Giovanna D’Aniello*, die die Grenzen sowohl der *Natura-pura*-Hypothese bei Suárez als auch der überhöhten Liebesmetaphysik des Jansenius aufzeigt.

Den eigentlichen Kant-Teil eröffnet *Horst Seidl* mit einem Beispiel, wie man üblicherweise früher aus neuscholastischer Sicht auf Kant geschaut hat; Augustinus fungiert hier nur als einer aus der Tradition. – Sehr gut ergänzen sich die Aufsätze von *Jakub Sirovátka* und *Maximilian Forschner*: Jener untersucht das „Sollen und das Böse als Themen der Philosophie Kants“, dieser fragt nach dem „formalen Grund des Bösen“. Dabei gehen beide davon aus, dass Kants *Religionsschrift* die kritische Philosophie fortführt und in der speziellen Problematik des Bösen vertieft. Dass solches nicht unvermittelt geschieht, als ein später Tribut an fromme Christen, wie Goethe meinte, zeigt Sirovátka durch den Vergleich mit Kants moralphilosophischen Vorlesungen aus den 1770er-Jahren: Das Thema war damals schon präsent, seine konsequente Integration freilich konnte erst nach „Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft“ (AA 3,442) gelingen. Forschner seinerseits weist darauf hin, dass zu Kants Theorie des Bösen auch die von seiner Überwindung durch ein „ethisches Gemeinwesen“ dazugehört. – Explizit den „Ansätzen zur Gnadenlehre“ bei Kant wendet sich schließlich der *Herausgeber* (= F.) selbst zu, wobei er Motive aus seiner Einführung aufgreift und weiterführt. Kant habe sowohl in der ersten als auch in der zweiten *Kritik* den Menschen als ein endliches Freiheitswesen gekennzeichnet, das sich in dieser Welt ganz gefordert, somit aber auch „überfordert“ (284) erfahre. Augustinus vergleichbar, sei bei Kant zunächst diese Freiheitslehre ausgebildet worden, bevor der Übergang zur Gnadenlehre stattfinde. Die Reinheit und Vollkommenheit der sittlichen Forderung steht in Kants Moralphilosophie außer Zweifel; ihr korrespondiert allerdings immer nur eine unvollkommene Realisierung seitens des Menschen, der sich als „ergänzungsbedürftig“ (297) erweist. Beide Seiten ausgesprochen und miteinander in Beziehung gesetzt zu haben, darin sah Kant die Überlegenheit der „Vorschrift des Evangelii“ gegenüber dem „Heroismus“ der Stoiker: „Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachlässiglich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht“ (AA 5,128; von F. zitiert 300f.). Auf eklatante Weise werde dies bewusst angesichts von „Situationen, in denen Betroffene abzuwägen haben, wofür sie ihr Leben aufs Spiel zu setzen bereit sind“ (302) – wofür Kants „Galgenbeispiel“ aus der *Kritik der praktischen Vernunft* (vgl. AA 5,30) ebenso herangezogen werden kann wie seine Bezugnahme auf die Hingabe Jesu in der *Religionsschrift* als ein „Beispiel“ für das von der Vernunft geforderte „Urbild“ eines „Gott wohlgefälligen Menschen“ (AA 6,63).

Jenseits des Spannungsfeldes zwischen Augustinus und Kant bewegt sich der letzte Beitrag des Bandes von *Florian Bruckmann*, „Natur, Freiheit und Gnade bei Derrida“. Dass er nötig sei, „um das hier Gesagte und Geschriebene besser zu verstehen“, „das bisher Erarbeitete in seiner Eigenart leichter einzuschätzen und zu bewerten“ (311), klingt erstaunlich.

Gern wird gesagt, dass in der Geschichte des Papsttums eine der weisesten definitiven Entscheidungen gewesen sei, im Streit zwischen Thomisten und Molinisten um Gnade und Freiheit keine definitive Entscheidung zu treffen. In der Tat scheint die verhandelte Thematik, der sich der besprochene Bd. widmet, schier unerschöpflich. Der Versuch, ihr durch eine reiche Auswahl an Beiträgen gerecht zu werden, darf als geglückt gelten. Zur Natur der Sache gehört es, dass bei der Lektüre Gedanken aufkommen, welche Zusätze möglich wären. So könnte z. B. Anselm von Canterbury nicht nur auf den Einfluss Augustins untersucht, sondern als jemand im Spannungsfeld profiliert werden, der über seine Ethik und Soteriologie zugleich auf Kant verweist. Auch zu dessen Denken der Rechtfertigung könnte Weiteres beigesteuert werden. Schließlich lädt ein Aspekt zu

Analyse und möglicherweise Synthese ein, der von verschiedenen Autoren des Bds. vereinzelt zur Sprache gebracht wurde (vgl. 96.106.110.185.198.206 f.): Welche Rolle spielt die affektive Seite – in kantischer Diktion: das Triebfedernproblem – im Hinblick auf eine graziöse Freude, die Freiheit nicht einschränkt? Keineswegs also ist mit diesem Buch die Diskussion beendet; es ging ihm ebenfalls nicht um eine bloß historische Archivierung des Problems, sondern darum, es als systematisches lebendig zu halten. Dieses Anliegen verdient volle Unterstützung. Es fordert heraus zum aufgeklärten „Selbstdenken“ (AA 8,146) und zur Reflexion auf die eigene Erfahrung. Und das ist sicherlich im Sinne Augustins und Kants.

TH. HANKE

HELLMEIER, PAUL DOMINIKUS, *Anima et intellectus*. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; 75). Münster: Aschendorff 2011. 362 S., ISBN 978-3-402-10285-5.

Es verwundert nicht, aus der Regensburger Schule von Rolf Schönberger eine Dissertation über Albertus Magnus oder Thomas von Aquin in den Händen zu halten. Der Verf. Paul Dominikus Hellmeier OP (= H.) untersucht vor allem dem Begriff „Seele“ bei beiden Autoren mit dem Ziel, gegenseitige Abhängigkeiten bzw. Abgrenzungen herauszuarbeiten.

Bezüglich der Lehre über die menschliche Seele und den Intellekt soll das Verhältnis des Lehrers Albertus Magnus zu seinem Schüler Thomas von Aquin untersucht werden. Dies schickt Hellmeier in seiner Einleitung (9–10) voraus. Im Folgenden orientiert sich die Untersuchung zuerst an den Werken des Albertus Magnus. Dies kommt weniger in Kap. I über das bis heute umstrittene Verhältnis von Albertus und Thomas zum Tragen (11–44), sondern wird erst im interpretatorischen Hauptteil II über den diachronen Vergleich (45–288) deutlich.

In Kapitel I beschäftigt sich der Autor intensiv mit der bisherigen Forschungssituation, die wohl beiden Autoren nicht gerecht wurde. H. macht allerdings deutlich, dass auch heute die unterschiedliche Herangehensweise an mittelalterliche Quellen und ihre Auswertung einen Vergleich beider Autoren nur schwer zulässt. Dies wird auch bei anderen erst jüngst erschienenen Abhandlungen, so beispielsweise beim Vergleich des Schöpfungsbegriffs bei Averroes und Thomas von Aquin durch Markus Stohldreier, deutlich. Sowohl der Intellektbegriff als auch der Begriff „Seele“ wird durch das griffigere Schrifttum bei Thomas bevorzugt rezipiert und erforscht. Christof Rapp hat bereits im Jahr 2003 auf diese Rezeption hingewiesen.

Kap. II ist vom Aufbau in sieben Unterkap. geteilt, welche jeweils einzelne Quellengruppen umfassen. Im ersten Absatz (55–72) zu Alberts Frühschriften stellt der Autor die Frage nach der von Albert intendierten Zusammengehörigkeit dieser sechs Schriften. Dem folgt die Frage nach Zeitpunkt, Ort und Absicht der Niederschrift dieses Komplexes. Da Caterina Rigo 2005 bereits eine Entstehung um 1230–1241 in Deutschland und als Ergebnisse früher Vorlesungen zu den Sentenzen mehr als wahrscheinlich gemacht hatte, kann H. vor allem zu „De homine“ herausarbeiten, dass diese enzyklopädische Seelenlehre diese beiden Sichtweisen der Stellen unverbunden nebeneinander stehen lässt. Etwas anders sieht es bei den Sentenzenkommentaren (73–117) aus. Sowohl Albert als auch Thomas haben sie in relativ kurzem zeitlichem Abstand voneinander verfasst. H. widmet sich nun hauptsächlich den Fragen, ob die Seele ein Einfaches oder Zusammengesetztes ist, ob sie sich als Ganzes im Leib befindet, und ob jede wahre Erkenntnis vom Heiligen Geist inspiriert ist (73–74). Hier zeigt sich überraschenderweise eine im Vergleich zu Thomas starke Abhängigkeit Alberts von den Schriften des Aristoteles.

Mit einem Teil der „neuplatonischen“ Kommentare (118–132 und 240–253) verhält es sich anders. In diesen Kommentaren werden die Themen „Seele“ und „Intellekt“ weniger berührt. In der monopsychischen Schrift „De unitate intellectus“, die Thomas kurz vor der Pariser Verurteilung veröffentlichte, treten bezüglich Zweck, Aufbau und Abfassungsumständen weitere Differenzen zutage.

Bei den Aristoteles-Kommentaren (133–239) beider Autoren ist ein direkter Vergleich aufgrund der zeitlich stark versetzten Chronologie schwierig. Dazu trägt auch

die unterschiedliche Art der Kommentierung bei. Der „Altmeister“ der philosophischen Theologie, Martin Grabmann, konnte in seinen Forschungen 1944 die Einflussnahme des Albertus Magnus auf die Aristoteles-Rezeption deutlich machen. H. erkennt infolgedessen bei Albert eher Bearbeitungen, während Thomas lediglich inhaltliche Erklärungen abgibt. In „Super Ethica“ konzipiert Albert eine starke Verbindung zwischen Seele- und Intellekttheorie. Thomas wird hier besonders durch die negative Bewertung des Averroes bei Albert beeinflusst. Die beiden Physik-Kommentare von Albert und Thomas schneiden Probleme der Seelenlehre an, verweisen aber auf eine Behandlung an anderer Stelle. In den beiden „De anima“-Kommentaren ist vor allem auf die unterschiedliche Textgrundlage zu verweisen. Während Albert noch auf die griechisch-lateinische Übersetzung des Jakob von Venedig aus dem 12. Jhd. zurückgreifen musste, lag Thomas die Neubearbeitung des Wilhelm von Moerbeke vor. „De anima I“ wurde bislang von der Forschung wenig rezipiert, was umso bedauerlicher ist, als Albert hier grundlegende Aussagen für den gesamten Kommentar trifft. Hier wie in „De anima III“ zeigt sich das unterschiedliche Verständnis von Albert und Thomas zu diesen Texten: Thomas interpretiert allein den Text des Aristoteles, Albert zieht sehr stark Averroes mit heran. Das Mittelstück „De anima II“ ist von der Benutzung einer fehlerhaften Übersetzung durch Albert gekennzeichnet. Gleichwohl sind hier vor allem auch die arabischen Quellen in die Interpretation miteinzubeziehen; ein Gesichtspunkt, der lange vernachlässigt und erst jüngst von Dag Nikolaus Hasse gebührend in den Vordergrund gestellt wurde.

Den Abschluss dieses Teils (271–288) bilden die Vergleiche der „Summa theologiae“. Wie H. gleich zu Beginn konstatiert, weisen die entsprechenden Abschnitte derart viele Differenzen auf, dass er sich in Folge lediglich mit der Echtheitsfrage beschäftigt. Dies gilt vor allem für die beiden Albert zugeschriebenen Teile der „Summa“. Hier kommt H. zu dem eindeutigen Schluss, dass der zweite Teil auf keinen Fall von Albert stammen kann.

Teil III (289–333) umfasst die systematische Auswertung der Texte. Hier kann H. subsumieren, dass Albert im Gegensatz zu Thomas seine Meinung zu verschiedenen Aspekten geändert oder fortentwickelt hat. Dies lässt sich an seiner Beseelungslehre besonders gut zeigen. Am Anfang seiner Werke glaubt er, die ganze menschliche Seele komme von außen; an anderer Stelle äußert er sich, dass die Seele aus der Materie herausgeführt werde. Die Unterscheidung der beiden Lehren kann H. auseinanderdividieren, ohne dabei ihre Gemeinsamkeit aus den Augen zu verlieren, z. B. die Einheit und Einzigkeit der rationalen Seele selbst. Grundlegende Unterschiede finden sich beispielsweise darin, dass Seele und Leib nach Aristoteles lediglich zwei verschiedene Gesichtspunkte ein und derselben Wirklichkeit darstellen. Thomas stimmt dem zu, wohingegen Albert meint, Form und Materie könnten niemals in einer Sache zusammenfallen.

Als Ergebnisse (334–341) fasst H. seine Feststellungen in sieben Thesen zusammen, die er jeweils kurz erläutert. Herausgegriffen sei hier seine dritte These, die besagt, dass Albert und Thomas sich in der Seelen- und Intellektlehre immer weiter voneinander entfernt haben, sodass die Berücksichtigung ihrer Werkchronologien Voraussetzung für den Vergleich ihrer Positionen sei. Als Erläuterung führt H. die Herausbildung verschiedener Schwerpunkte an, die dann in zwei grundverschiedene Systeme münden. Dies ist auch nicht wirklich überraschend, denn im Werkeverzeichnis zeigt sich sehr deutlich, dass Thomas auf die bereits vorhandenen Auslegungen durch Albert beispielsweise auf die vier Bücher der Sentenzen zurückgreifen konnte.

Vervollständigt wird die Arbeit durch eine sehr nützliche Werkchronologie beider Autoren (343–345), ein Quellen- und Literaturverzeichnis (347–358) sowie ein Register (359–362).

Die Dissertation von H. beinhaltet einen soliden Vergleich der inhaltlich relevanten Werke der beiden Autoren. Dabei kann Verf. unterschiedlich starke Abhängigkeiten der beiden Autoren zueinander bzw. voneinander deutlich machen. Ein interessanter Aspekt für die weitere Forschung wäre eine eingehende Untersuchung der einschlägigen Handschriften und ihre Beziehungen zueinander. Weitere Aufschlüsse über das Verhältnis der beiden Autoren könnte zudem eine inhaltliche Untersuchung ihrer Predigten

erbringen. Es erschließt sich nicht ganz, warum diese Texte bei der Untersuchung außen vor geblieben sind.

Eine Schwierigkeit, mit der H. ganz offensichtlich zu kämpfen hatte, ist die Fülle an Sekundärliteratur zu beiden Autoren und dem Thema im weitesten Sinne. Da Dissertationen ja grundsätzlich keine Auswahlbibliographie liefern sollten (oder dürfen), ist das Streben nach Vollständigkeit angebracht, kann bei einem Thema wie diesem aber kaum erreicht werden. Deshalb ist dieser Punkt auch weniger schwerwiegend bei dieser sehr klar strukturierten und durchdachten Arbeit.

A. LÖFFLER

LUBAC, HENRI DE / MARITAIN, JACQUES, *Correspondance et rencontres* (Henri de Lubac, Œuvres complètes; Band 50). Paris: Les Éditions du Cerf 2012. 135 S., ISBN 978-2-204-09890-8.

Seit 1998 erscheinen im Verlag „Le Cerf“ in Paris die Gesammelten Werke von Cardinal Henri de Lubac. Sie sind auf 50 Bände veranschlagt. Den Großteil davon machen die von de Lubac verfassten Bücher aus, denen sich die von ihm edierten Briefwechsel von M. Blondel, A. Valensin und P. Teilhard de Chardin sowie die von E. Gilson an de Lubac (= L.) gerichteten und von diesem kommentierten Briefe anschließen. Im Rahmen der XI. Section („Posthumes“) ist nun der anzuzeigende Titel erschienen.

Während L. (geb. 1896) aus einer traditionell katholischen Familie des niederen Adels stammte, von der aus der Übergang in den Jesuitenorden bruchlos vollzogen werden konnte, war Maritain (= M.), 1882 geboren, erst 1906 mit seiner russisch-jüdischen Frau Raïssa zur katholischen Kirche konvertiert. Über diesen biographischen Unterschied hinaus gehörten sie gegensätzlichen theologischen Lagern an. Nicht zuletzt waren es dabei ihre Freundschaften, die sie in Gegensatz brachten. L. hatte von seinen Oberen den Auftrag, Teilhard de Chardin in der Öffentlichkeit zu verteidigen; er war mit ihm auch seit langem befreundet. M. aber bekämpfte Teilhard. Andererseits verehrte M. den Dominikanerpater Garrigou-Lagrange, den entschiedensten Gegner von L.s theologischer Anthropologie, und war sehr eng verbunden mit Charles Journet, der L. misstrauete. Ein Teil dieses Gegensatzes drehte sich um die Frage der richtigen Thomas-Interpretation. Während die Lehrer und Freunde M.s daran festhielten, dass der hl. Thomas von Cajetan und Johannes a Sancto Thoma her auszulegen sei, bemühte sich L. um den Nachweis, dass diese Kommentatoren die Absichten des hl. Thomas verkehrt hätten. Angesichts der überaus hohen Schätzung des Aquinaten in der katholischen Kirche, speziell nach den entsprechenden Weisungen Leos XIII., war dieser Streit um die rechte Deutung keineswegs eine Nebensache.

Was findet man nun in dem anzuzeigenden Bd., der „correspondance et rencontres“ im Titel trägt? Der Bericht über die „Begegnungen“ ist kurz, denn es handelt sich nur um zwei. Am 3. Oktober 1946 besuchte L., der als Delegierter der 29. Generalkongregation seines Ordens in Rom weilte, M., den damaligen Botschafter Frankreichs beim Hl. Stuhl, in dessen Residenz in der Villa Bonaparte. Der Besuch ist von beiden Seiten von einem gewissen Misstrauen und folglich großer diplomatischer Vorsicht gekennzeichnet. L., der schon damals massiv Umstrittene, kommt wahrscheinlich, um Unterstützung zu finden oder, wahrscheinlicher, weitere Gefahren abzuwenden. Der Erfolg des für beide Teile mühsamen Gesprächs war mäßig. M. beschrieb seinem Freund Journet seinen Eindruck von der großen Begabung des Gastes, die aber „wie es oft bei den Patres seiner Gesellschaft vorkomme, mit einer als Tugend kaschierten, intellektuellen Arroganz verbunden ist“ (15). – Zum zweiten Mal besucht L. M. erst wieder am 24. Januar 1968 in dessen Alterssitz bei den „Kleinen Brüdern“ in Toulouse. M. hat inzwischen seinen „Paysan de la Garonne“ geschrieben. Mit seinem Besucher teilt er die Klage über die Verwirrung in der Kirche und insbesondere das harte Urteil über mächtige Kreise in ihr, die sich auf den „Geist“ des Konzils berufen, sich aber an dessen Dokumente nicht halten. Man tauscht sich über neuere Übersetzungen liturgischer Texte aus, und die Stimmung ist herzlich.

Die insgesamt 17 erhaltenen und von P. Garrigue kommentierten Briefe erstrecken sich über die Jahre von 1937 bis 1972. Der Gehalt des Briefwechsels selbst scheint bei einer ersten Lektüre relativ mager zu sein. Er begleitet meist die Zusendung neuer Bü-

cher, die sorgfältig formulierte und doch von Anfang an erstaunlich herzliche Widmungen tragen, oder der entsprechenden Empfangsbestätigungen, in denen zugleich Zustimmung und Reserve zum Ausdruck kommen. Man muss schon die „Einleitung“ von P. Garrigue lesen, um den Fortschritt in der Beziehung zu ermessen, der sich in der Folge der Briefe ereignete.

Denn der Briefwechsel wird eingerahmt von Texten, die ihn an Umfang weit übertreffen. Da ist zunächst – eine erstaunliche Ausnahme im Rahmen der bisherigen L.-Werkausgabe! – ein Vorwort des Lyoner Kardinals Philippe Barbarin, der die Auffassungen von L. und M., im Sinne Przywaras, als „polar“ gegensätzliche (d. h. doch wohl in höherer Optik einander ergänzende) Ausprägungen der Kirchlichkeit darstellt. Dann folgt eine ausgezeichnete „Einleitung“ von P. Jean-Miguel Garrigue OP. Nachdem dieser deutlich gemacht hat, wie verschieden die biographischen Herkünfte und intellektuellen Umgebungen waren, von denen M. und L. ausgegangen sind, benennt er, aus der Perspektive von M., drei Ereignisse, die dennoch eine gewisse Annäherung möglich machten. Erstens hat sich M. spätestens seit 1927 von seiner Sympathie für die Action Française gelöst und ist Demokrat geworden. Er wurde so ein Bewunderer der spirituell-publizistischen Résistance gegen das Vichy-Régime, die die Jesuiten in Lyon um P. Pierre Chaillot und L. betrieben. Zweitens hat sich M. im Laufe der Entwicklung seiner Philosophie der Freiheit an eine Auffassung der menschlichen Person und ihres Weges zu Gott angenähert, die mit derjenigen L.s verwandt ist. Doch auch für diese Öffnung zur modernen Grunderfahrung findet er die Basis im Thomismus; nur ist es jetzt der späte Thomas der qu. 6 de malo. Garrigue ist der Meinung, dass die Verwirrung, in die die Theologie nach dem Konzil geriet, nicht zuletzt daran lag, dass sie ohne hinreichende metaphysische Substruktur in dieses Konzil ging, und er deutet an, dass die Vorliebe L.s für die Kirchenväter bzw. die Reserve des Blondelianers L. und seiner Schule gegenüber der Metaphysik eine Schwäche gewesen sei, die M. nicht geteilt habe. Darüber kann man diskutieren, wenn man ernst nimmt, dass L. keinen Autor so intensiv studiert hat wie Thomas von Aquin. (Befremdlich finde ich Garrigues Bemerkung [32], dass ausgerechnet Przywara der Gefahr erlegen sein soll, die Einheit des Seins als die eines Genus misszuverstehen).

Als „Anhang“ zur Edition des Briefwechsels findet man drei „Studien“: Zunächst werden aus L.s „Sur les chemins de Dieu“ (1956) – dem ersten Buch L.s nach dem jahrelangen Publikationsverbot – die Stellen aufgelistet, an denen L. auf Schriften von M. verweist. – René Mougel, Leiter des M.-Studienzentrums in Kolbsheim (nördlich von Straßburg) und Mitherausgeber der Gesammelten Werke der beiden M. sowie der Werke von Charles Journet, ist bemüht, den Eindruck der Gegensätzlichkeit zwischen M. und L. abzubauen. Er berichtet, dass der vernichtende Vortrag von P. Rosaire Gagnebet OP gegen L.s „Surnaturel“ in Kolbsheim (1948) in Abwesenheit von M. stattgefunden habe; Gagnebet sei auch nicht von M. eingeladen worden. Außerdem weist Mougel darauf hin, dass M.s Überlegungen zur Möglichkeit der Engelsünde darauf hinausliefen, dass zu jeder endlichen Freiheit wesensmäßig die Möglichkeit der Sünde gehört. Dadurch habe er sich indirekt der zentralen These L.s angenähert, dass jeder endliche Geist wesentlich die Anschauung Gottes ersehne, aber nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch Gnade erreichen könne. Doch reißt Mougel m. E. einen neuen Graben zwischen dem Metaphysiker M. und dem Theologen L. durch die – unbelegte – Behauptung auf, dass L. ein Misstrauen gehegt habe gegenüber der Metaphysik als solcher als einer „abstrakten, bloß begrifflichen, existenz- und erfahrungsfernen Rede“ (101). – Florian Michel fasst den Austausch von M. und L. zur neueren Übersetzung liturgischer Texte ins Französische zusammen. Es geht vor allem um das Credo, und darin um das „consubstantialis Patri“ sowie um die Frage, wie der „Glaube“ an Gott und der „Glaube“ an die Kirche zu unterscheiden und sprachlich differenziert auszudrücken seien.

Der Leser bleibt zurück mit der Frage, warum dieser Briefwechsel, der in den Ankündigungen der Œuvres complètes auch 2011 noch nicht vorkam, nun plötzlich erschienen ist, wohingegen der schon lange angekündigte zwischen L. und Daniélou noch aussteht. Die Herausgeber sagen darüber nur, dass die Idee zu dieser Publikation auf ein Gespräch zwischen Garrigue und dem inzwischen verstorbenen Herausgeber der Œu-

vres von L, Georges Chantraine, in Toulouse 2002, zurückgehe. Gerne wüsste man auch, ob eine Publikation der sicher reichhaltigen Briefwechsel, wie es die zwischen L. und Fessard, Bouillard, Teilhard und Balthasar sind, noch geplant ist oder nicht.

G. HAEFFNER S.J.

BISCHOF, FRANZ XAVER (HG.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*. Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge; I). Stuttgart: Kohlhammer 2012. 242 S., ISBN 978-3-17-022220-5.

Der vorliegende Sammelband, Ertrag eines Internationalen Symposions vom 18. bis 20. Februar 2010 in Fürstenried, enthält keine sensationellen neuen Erkenntnisse, jedoch eine Reihe lesenswerter Beiträge zunächst über Konzils-Protagonisten (Bea, Ottaviani, Döpfner, Suenens, Frings, König), dann über Beispiele regionaler Konzilsrezeption.

*Franz Xaver Bischof* stellt in seinem Forschungsüberblick über Konzilsforschung im deutschsprachigen Raum (13–25) die Leistungen und Defizite vor. Im Allgemeinen überwiegen die systematischen Arbeiten über das Zweite Vatikanum gegenüber den historischen. Bei den historischen steht vor allem die Konzilsrezeption im Vordergrund. Noch im Rückstand befindet sich die Quellenedition, vor allem von Konzilstagebüchern.

Wohl am lesenswertesten und weiterführendsten ist der Aufsatz von *Günther Wasilowsky* zur Konzils hermeneutik („Kontinuum – Reform – [Symbol-]Ereignis? Konzils geschichtsschreibung nach Alberigo“, 27–44). Kritisch setzt sich der Autor mit der (einseitigen) „Hermeneutik der Kontinuität“ von Marchetto (die gleichzeitig mit einer Engführung auf die „offiziellen“ Quellen Hand in Hand geht), auseinander, aber auch mit Ratzingers/Benedikts „Hermeneutik der Reform“ im Sinne der organischen Entwicklung aus dem Früheren; dagegen betont er den Charakter des Konzils (auch) als Richtungs- und Paradigmenwechsel. Im Übrigen bricht er eine Lanze für die Alberigo-Sicht des Konzils als „Ereignis“, und dies vor allem vor dem Hintergrund der Konzils geschichte, der Konzilsidee und -symbolik: Generell ein Konzil und speziell das Zweite Vatikanum ist mehr als seine Texte, nämlich auch ein Kommunikationsvorgang. Freilich dürfe dann dieses „Ereignis“ nicht als Selektionsprinzip dienen, sondern müsse den Gesamtvorgang umgreifen, damit also auch den „Kompromiss“-Charakter des Zweiten Vatikanums.

*Dominik Burkard* stellt in seinem Beitrag über Bea und Ottaviani als Protagonisten der beiden Richtungen im unmittelbaren Vorfeld des Konzils (45–66) das vorkonziliare Ringen in der Zentralkommission und seine Hintergründe in Temperament, Werdegang, Methoden und Positionen beider dar. – *Stephan Mokry*, der an einer Dissertation über Döpfner auf dem Zweiten Vatikanum arbeitet, skizziert in seinem Beitrag über Döpfner („Forschungsthemen und vorläufige Bilanz“, 67–79) die Einflüsse und Berater, benennt dabei auch die offenen Fragen und stellt kritische Fragen nach den Problemen seiner Moderatortätigkeit (Scheitern des „Döpfner-Plans“). – Der Aufsatz von *Guido Treffler* über Suenens und Döpfner (81–91) lässt am Ende vieles offen: Nicht leugnen lässt sich die grundlegende Übereinstimmung beider in den meisten Fragen, wengleich es wohl einige Differenzen gab, die noch der Aufarbeitung harren. – *Norbert Trippen* behandelt dann Kardinal Frings (93–103). Hier kommen als seine Konzilsberater die Namen einerseits von Jedin, andererseits seines Theologen Ratzinger ins Visier. Jedin war wichtig durch seinen Hinweis auf die Schlüsselstellung der Kommissionswahlen für den Verlauf des Konzils, und dies, wie vor allem aus den Memoiren Jedins hervorgeht, aus der Erfahrung des Ersten Vatikanums, – was dann Frings am 13. Oktober 1962 motivierte, sich der Intervention von Liénart anzuschließen (98–100). Sonst ist Ratzinger der Konzilstheologe des Kölner Kardinals. Von einiger Brisanz ist dessen Beteiligung an der Rede des Kardinals vom 8. November 1963 zum Bischofsschema mit der Kritik an der Verfahrensweise des Hl. Officiums. Die grundsätzliche Kritik findet sich auch schon im Entwurf Ratzingers; der Einzelvorschlag der Anhörung und Verteidigungsmöglichkeit des Angeklagten ist von Frings eingefügt (100f.). – Der folgende Beitrag von *David Neubold* über Kardinal König (105–129) ist speziell auf seine Rolle bei der Entschei-

dung für die Integration des Marienschemas in das Kirchenschema fokussiert. – *Michael Quisinsky* bietet in seinem Artikel über französische Konzilstheologen (131–157) einen Überblick über die vielfachen personellen und institutionellen Verflechtungen, über gemeinsame Grundlinien wie auch Differenzen, wobei der Blick auch auf die nachkonziliare Rezeption ausgeweitet wird.

Es folgen fünf Beiträge über die regionale Rezeption, insgesamt sehr heterogenen Charakters. *Rolf Weibel* („Konzilsforschung und Konzilsrezeption in der Schweiz“, 159–177) behandelt den Zeitraum praktisch von 1958 (Pontifikatswechsel) bis 1972 (Schweizer Synode, z. T. jedoch noch darüber hinaus), speziell für die Bereiche Liturgie, Ökumene, nachkonziliare Räte und Laientheologen, wobei auch die Spannungen und Differenzen mit Rom zur Geltung kommen. – *Joachim Schmiedl* („Die Rezeption des Konzils im Spiegel der Amtsblätter deutscher Diözesen“, 179–190) bringt ein ernüchterndes Ergebnis zutage: Das Konzil findet meist erst nach seinem Abschluss nennenswerte Resonanz in den Diözesanblättern. Freilich deutet er an, dass die Umsetzung des Konzils in Deutschland nicht unwesentlich durch Vortragstätigkeit im Bereich der theologischen Erwachsenenbildung geschieht (187) – ein Bereich, der m. E. noch wesentlich der historischen Aufarbeitung bedürfte! – Der Beitrag von *Sebastian Holzbrecher* über die basisgemeindliche Rezeption des Konzils in der DDR (191–199) behandelt speziell den 1969 gegründeten „Aktionskreis Halle“ (AKH), die einzige Gruppe ihrer Art in der DDR. Unter Berufung auf „Gaudium et spes“ (gegen dessen Grundlinie Kardinal Bengsch schwere Bedenken hegte) vertrat er ein anderes (wenngleich durchaus nicht anbiederndes, sondern kritisches) Verhältnis zur sozialistischen Gesellschaft als das von Bengsch (das auf „den Löwen weder reizen noch streicheln“, also möglichst weites Abseitsstehen, hinauslief), wobei dann seit 1981 Wanke in der letzten Phase der DDR einen „theologischen Perspektivwechsel“ einleitete und damit die Anliegen des AKH nachträglich weithin legitimierte. – *Stefan Voges* („Testfall Ökumene“, 201–221) behandelt schließlich im Rahmen der Vorbereitung der Deutschen Synode die intensiv diskutierte Frage, wie die Vertreter der nichtkatholischen Kirchen beteiligt werden sollten. Letztlich wurde sie nach dem Modell des Konzils und des dortigen Status der Beobachter der anderen Kirchen entschieden. Versuche, darüber hinauszugehen, etwa durch ein reguläres Stimmrecht der Beobachter (so vor allem durch Peter Lengsfeld), führten zu keinem Erfolg. – Der letzte Beitrag von *Rosel Oehmen-Vieregge* über „Strukturentwicklungen in der Erzdiözese Köln und der Erzdiözese München und Freising nach dem II. Vatikanischen Konzil“ (223–242) reicht schließlich bis in die Gegenwart und umfasst so komprimiert fast ein halbes Jahrhundert.

Schließlich sei auf ein nicht unwichtiges Thema der nachkonziliaren Rezeption hingewiesen, das noch der Aufarbeitung harret: das der Orden, und zwar nicht nur in ihrer international-weltkirchlichen Struktur, sondern auch gerade auf der Ebene der Provinzen und Kommunitäten. Durch das Mitte 2013 erscheinende Werk über die deutschen Jesuiten, das bis 1983 reicht, hofft der Rez., dazu einen Beitrag zu liefern.

KL. SCHATZ S. J.

ERNESTI, JÖRG, *Paul VI.* Der vergessene Papst. Freiburg i. Br.: Herder 2012. 374 S., ISBN 978-3-451-30703-4.

Wie nur wenige Pontifikate schwankt das des Montini-Papstes im Urteil der Mit- und Nachwelt. Wäre er nach dem Konzil gestorben, wäre ihm wohl wie seinem Vorgänger der strahlende Ruf des Erneuerers gewiss gewesen (306). Aber der Grabspruch Hadrians VI. „Ach, wie viel hängt davon ab, in welche Zeit auch des besten Mannes Wirken fällt!“ gilt für ihn ganz besonders. Seine Tragik waren die dramatischen Umbrüche in den 1960er-Jahren, die er nicht mehr zu steuern vermochte bzw. besser: in denen es ihm nicht gelang, den Katholiken ein Selbstbewusstsein zu vermitteln, das ja weder in der einfachen „Progressivität“ und im „Mitmachen“ noch auch in der früheren Distanz zur Moderne bestehen konnte. Von den einen seit *Humanæ vitæ* als rückwärtsgewandter „Zauderer“ dem angeblich „mutigeren“ Johannes XXIII. gegenübergestellt, wurde er andererseits für die Traditionalisten zum meistgehassten Papst des letzten Jhdts. Bei den bisherigen meist italienischen Biographien überwiegt die Tendenz zur Glättung (meist

früher in „modernem“, heute eher in konservativem Sinne); die Brüche werden zu sehr ausgeblendet.

Die Darstellung von Jörg Ernesti (= E.), Kirchenhistoriker in Brixen, mit einem Geleitwort von Kardinal Lehmann versehen, bietet eine gute und leicht lesbare Biographie, zwar nicht aufgrund neuer archivalischer Recherchen (was auch kaum noch möglich wäre), aber doch gestützt auf die zahlreichen publizierten Quellen. Sie ist in vier Teile gegliedert. Außer seiner kirchlichen Laufbahn bis zur Papstwahl 1963 (25–64) sind dies die schon im Titel bezeichnenden drei Phasen seines Pontifikats, nämlich „Der große Aufbruch (1963–1965)“ (65–127), „Die nachkonziliare Krise (1966–1970)“ (129–242) und „Hoffnung wider alle Hoffnung (1971–1978)“ (245–298).

Prägende persönliche und seelsorgliche Schwerpunkte sind für Giovanni Battista Montini die Herkunft aus einer Politiker- und Journalistenfamilie, der daher rührende enge Kontakt mit führenden Politikern der „Popolari“, die dann zu den Gründungsvätern der Democrazia Cristiana (DC) wurden, die Studenten- und Akademikerseelsorge und die Aufgeschlossenheit vor allem für die französische Kultur. Ob die Entfernung von der römischen Kurie und die Ernennung zum Erzbischof von Mailand 1954 „Abschiebung“ oder „Qualifizierung“ bedeutete, bleibt letztlich unentschieden (46 f.). Sicher gab es Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und Pius XII. über die Koalitionspolitik von Alcide de Gasperi. Aber dass er unter Pius XII. noch nicht zum Kardinal ernannt wurde, ist deshalb kein Zeichen des Missfallens, weil zwischen 1954 und 1958 kein Konsistorium mehr stattfand, auf dem der Erzbischof von Mailand ein Quasi-Anrecht auf den Purpur gehabt hätte. Offen bleibt auch, ob er als Mailänder Oberhirte eine eigentliche politische „Öffnung nach links“ befürwortet hat (55 f.). Kommunikationsfähig im Kontakt mit den Massen und auch mit den Medien, zeigte er doch seine Hauptstärke, wie auch später als Papst, als Zuhörer und Ratgeber im persönlichen Gespräch (58). Der Autor unterstreicht die Bedeutung der Mailänder Jahre als unverzichtbare Vorbereitung für seine Rolle als Konzilspapst: „Als ein Mann, der bloß jahrzehntelang im Staatssekretariat tätig war, wäre Montini sicher niemals zum Papst gewählt worden. Als ‚Kirchenbeamter‘ und Mann der Kurie hätte er nicht die Autorität gehabt, die er als Konzilspapst nötig hatte, um die Versammlung zu einem guten Ende zu bringen“ (64).

Als „Konzilspapst“ hat er zunächst die „progressive“ Linie verstärkt, jedoch vor allem dem auszufern drohenden Konzil klare Ordnung und Konzentration verliehen. Bezeichnend ist jedoch in seinem Papst-Verständnis die einsame Mittlerrolle und damit zusammenhängend ein erdrückendes, nicht abzuschiebbendes Verantwortungsbewusstsein (72), wobei vor allem Pius XII. sein großes Vorbild war. Umstritten waren seine „Alleingänge“ und Eingriffe, die in der *Nota explicativa praevia* und den anderen Interventionen der „Novemberkrise“ 1964 gipfelten (108 f.), die jedoch dem Ziel dienten (und es auch erreichten), Einmütigkeit im Konzil zu gewinnen. Meines Erachtens überzeugend weist der Autor hier die Kritik von Congar (121 f.) und der Alberigo-Schule (123 f.) zurück; entscheidend war, dass Paul VI. „in allen anstehenden Fragen Brüche zu vermeiden sucht und stets auf eine Verwurzelung der Reformen in der Tradition bedacht ist, um möglichst viele Konzilsväter zu gewinnen – nicht selten um den Preis der Abschwächung konziliarer Erneuerungsimpulse“ (124).

Das Kap. über die „nachkonziliare Krise“ nimmt etwa die Hälfte der Darstellung der Pontifikatszeit ein und entzieht sich auch in vielen Punkten einer leichten Deutung und Beurteilung. Sicher war er auch ein Papst der oft nicht integrierten inneren Spannung (129 f.). Von den „Progressiven“ begrüßt, aber um so mehr bei Konservativen umstritten war die Liturgiereform und die Schaffung des *Novus Ordo Missae* (NOM). Der Autor unterstreicht, dass Paul VI. in Msgr. Bugnini als Sekretär des „Consilium“ zur Umsetzung der konziliaren Liturgiekonstitution keineswegs einen experimentierfreudigen Neuling, sondern einen Fachmann und Kenner der römischen Liturgie beauftragte, der sich bereits des Vertrauens Pius' XII. erfreut hatte (133). Jedoch bleibt für ihn, was die Position Pauls VI. betrifft, der Eindruck einer gewissen Zwiespältigkeit (so, wenn sich der Papst nachträglich bei Bugnini über die Abschaffung der Pfingstoktave beklagte), eines gewissen liturgischen Archaismus sowie einer unhistorischen und einseitig negativen Bewertung der Trienter Liturgiereform (138 f.). Am zielstrebigsten und

konsequentesten habe sich der Papst in der Reform der römischen Kurie erwiesen. „Vielleicht ist diese Reform gerade das, was von seinem Pontifikat am ehesten bleiben wird“ (155). [Man möchte hinzufügen: Er war der letzte Papst, der die Kurie überhaupt im Griff hatte!]. Manches in seinem Bemühen, den Graben zwischen Kirche und moderner Welt zu überwinden, mutet, zumal aus heutiger Sicht, allzu naiv und optimistisch an (so in Bezug auf die Arbeiterschaft: 171); und manche Gesten wirken zumindest ungeschickt, wenn nicht peinlich, so, wenn die Astronauten 1969 eine handschriftliche Botschaft von ihm auf der Mondoberfläche hinterließen (183). Andererseits stellt sich die Frage: Wenn sein „Credo des Gottesvolkes“ von 1968 sicher als Antwort auf die nachkonziliare Krise gedacht war, was er dann mit dem dortigen undifferenzierten Wiederaufgreifen traditioneller und nicht nur von ausgesprochen „progressivistischen“ Theologen in Frage gestellter theologischer Begriffe bezweckte, und ob er wirklich meinte, damit die theologische Diskussion autoritativ beenden zu können (212). Und weshalb erkannte er 1971 – im Gegensatz zu Johannes XXIII. – P. Pio und die Echtheit seiner Wunder und Stigmata an, gegen den der Verf. seine Reserven (als „vermeintlichen Thaumaturgen, dessen Frömmigkeit man bestenfalls als äußerst konventionell bezeichnen kann“) zu Recht nicht verschweigt (214).

Das dornige Problem von *Humanae vitae* bzw. des Zustandekommens der Entscheidung des Papstes in der Frage der künstlichen Empfängnisverhütung nimmt 17 Seiten ein (216–233). Fest steht, dass Paul VI. an der Entscheidung schwer trug, die, wie er meinte, die Kommission (die mit großer Mehrheit für eine Revision der bisherigen Lehre plädierte) ihm nicht abnehmen könne, und dass er hier am Ende „Opfer seines hypertrophierten Verantwortungsbewusstseins“ wurde (221). Wenn der Autor freilich aus den entsprechenden Zeugnissen die Folgerung zieht, das Urteil des Papstes habe bereits 1965 festgestanden, dann scheint dem Rez. dieser Schluss voreilig, zumal aus den direkten Zeugnissen das Gegenteil hervorzugehen scheint. Jedenfalls erklärt ein hypertrophes Verantwortungsbewusstsein nicht, weshalb die Entscheidung gerade in diesem Sinne erfolgte, zumal sich der Papst auch durchaus der fatalen Konsequenzen einer solchen Entscheidung bewusst war. Nach den bisher bekannten Zeugnissen scheint es jedenfalls doch so, dass das Motiv, das ihn letztlich bestimmte, die Kontinuität mit der Tradition und der Lehre seiner Vorgänger und die Einsicht war, dass eine Erlaubtheit künstlicher Mittel nicht ohne Bruch mit der Tradition möglich war.

Unter dem Titel „Schwierige Ortskirchen“ (233–242) werden die Auseinandersetzungen in Holland, Spanien, Südamerika (Anfänge der „Befreiungstheologie“), Frankreich und Deutschland berührt. Die Einstellung Pauls VI. zu den beginnenden gesellschaftlichen Umbrüchen im Jahr 1968 ist nicht auf einen Nenner zu bringen. Bezeichnend ist sein autographisches Fragment aus dem Jahr 1968: Einerseits ringt er um Verständnis, andererseits bleibt er ratlos, zumal angesichts des Ausmaßes der innerkirchlichen Krise (233 f.). Scharfe Konflikte brachen freilich nicht nur mit den „Progressiven“ auf, sondern auch mit Franco, zu dem die Beziehungen (zumal wegen der Bischofsernennungen, wo Paul VI. nicht nachgab) ab 1972 einen Tiefpunkt erreichten. Gegenüber Hans Küng und seiner Bestreitung der (nicht nur päpstlichen) Unfehlbarkeit bewies der Papst eine ungewöhnliche Milde, die „in der jüngeren Kirchengeschichte wohl keinem anderen doktrinären Abweichler widerfahren sein [dürfte]“ (241) – eine Milde, die, so wäre hinzuzufügen, von Küng dann nachträglich (in seinem Vorwort zur Volksausgabe von Hasler) als Schwäche gedeutet wurde (dies zeige, dass Rom seiner Sache nicht sicher sei!), was erst Rom provozierte!

Die letzte Phase steht unter dem Titel „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (245–298). Entscheidender Wendepunkt ist *Humanae vitae*: sowohl für die Fremdeinschätzung Pauls VI. in der öffentlichen Wahrnehmung wie für ihn selbst, der sich vor allem betroffen über das Ausmaß der Kontestation in den eigenen Reihen fühlte bzw. darüber, dass die Probleme nicht von den Gegnern der Kirche, sondern aus ihren eigenen Reihen kamen (246 f.). Bezeichnend ist schon, dass er anschließend keine Enzyklika mehr veröffentlichte. Eine nun ihn ergreifende pessimistische Grundstimmung verband sich mit gesellschaftlichen Entwicklungen wie der Erkenntnis der „Grenzen des Wachstums“ (250). Hinzu kamen italienische Entwicklungen, die den (mehr als seine Vorgänger, mehr auch als Pius XII.) auf Italien konzentrierten Papst schwer trafen, zuletzt vor al-

lem die Ermordung von Aldo Moro, den er gut kannte und dessen Ende ihm selbst gleichsam den „Todesstoß“ versetzte (257–263). Ausführlich behandelt der Autor auch die Ostpolitik Pauls VI. (263–275). Sein Endurteil ist sehr kritisch: Sicher wurde der kommunistische Druck auf die Kirche gemildert, aber um einen sehr hohen Preis; ja, man mag sich fragen, „ob nicht die vatikanische Ostpolitik den inneren Widerstand der Christen im Osten letztlich geschwächt und damit zu einer Verlängerung ihrer Leiden beigetragen hat. Daß sie bleibend positive Folgen gehabt hat, scheint jedenfalls schwer beweisbar zu sein“ (275). – Einen gewissen Auftrieb gab dem Papst das Heilige Jahr 1975 (283–288). – Im Konflikt mit den Traditionalisten um Lefebvre erkannte Paul VI. – wie der Rez. hinzufügen möchte, klarer als seine Nachfolger –, dass es bei der „alten Messe“ um ein Symbol der Ablehnung des Konzils ging und man deshalb hier keine Konzessionen gewähren könne (290).

Es ist das Verdienst dieser durchaus kritischen, aber doch um Verstehen bemühten Darstellung, die auch Zwiespältigkeiten und Brüche bestehen lässt, einen Blick in die Komplexität von Persönlichkeit, Leben und Wirken des Montini-Papstes zu ermöglichen; besonders auf die Zusammenfassung auf S. 313f. sei verwiesen. Eigentlich „moderner“ und problembewusster als Johannes XXIII., konnte er zwar differenziert reagieren, in unruhigen Zeiten jedoch nicht als „Führungspersönlichkeit“ Sicherheit und Eindeutigkeit ausstrahlen. „Vielleicht erklärt gerade dieses Zusammenkommen von schwierigen Zeitumständen und einer alles andere als eindimensionalen Persönlichkeit, dass der Ruf ‚Santo Subito‘ nach seinem Tod nicht laut wurde“ (314).

Einige kleinere Korrekturen seien angefügt. Bei dem Eingriff Pauls VI. in die 32. Generalkongregation des Jesuitenordens 1974/75 (nicht bloß 1974) spricht der Autor allgemein von geplanten „Änderungen an der Struktur des Ordens“ (240), präzisiert jedoch nicht die eigentlichen Differenzpunkte. Dies war die geplante Ausdehnung des 4. Gelübdes des Papstgehorsams nicht nur auf alle Patres (wogegen der Papst wahrscheinlich nichts gehabt hätte), sondern auch auf die Brüder. Darin sah Paul VI. den „priesterlichen Charakter“ des Ordens gefährdet. Eine ähnliche Schiefelage sah er in dem Dekret über „Glauben und Gerechtigkeit“, bei dem er eine deutlichere Herausstellung der spezifisch priesterlichen Funktion anmahnte. – Nicht der „Abt des Benediktinerklosters von Nantes“ bezichtigte Paul VI. der Häresie und forderte ihn zum Rücktritt auf (251), sondern der „Abbé de Nantes“ (Familiename). – Schwer erklärlich im Zeitalter von Textverarbeitungsprogrammen ist es, wenn im zweiten Kap. über die Zeit des Konzils nach Anm. 33, für die der Beleg fehlt, die Endnoten um eine Nummer verschoben sind, so dass man von Anm. 34 an bei der Suche nach den Belegen immer eine Nummer zurückgehen muss.

KL. SCHATZ S. J.

EYJÓLFSSON, SIGURJÓN ARNI, *Anfechtung und Nachfolge*. Luther und lutherische Theologie von Island aus betrachtet (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft; 64). Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 2012. 304 S., ISBN 978-951-9047-72-0.

Island und Zentraleuropa liegen weit auseinander, nicht nur geographisch, sondern auch kulturell, und dies trotz der langen Verbindungen zum dänischen Königshaus. Gut 300.000 Menschen leben auf der Insel im Nordmeer. Seit vielen Jhdtn. haben die Menschen dort eine ganz eigene Geschichte entfaltet. Im 16. Jhd. hat sich das isländische Volk, das schon auf eine christlich geprägte Geschichte zurückblicken konnte, für die lutherische Reformation geöffnet. Die Symbiose von Staat und Kirche erhielt dadurch nur wenige neue Akzente. Es blieb im Wesentlichen dabei, dass beide auf vielen Gebieten eng miteinander verflochten waren. Der König und der Bischof arbeiteten zusammen. Die Pfarrer nahmen nicht nur kirchliche, sondern auch weltliche Aufgaben wahr. So stand und steht Island trotz der allmählich wachsenden Betonung der Selbstständigkeit der beiden Bereiche für eine ganz eigene Ausprägung des lutherischen Kirchenkonzepts. Der Verf. (= E.) gehört der lutherischen Kirche in Island an. Er lebt und arbeitet in Reykjavik. Wie der Untertitel des vorliegenden Buchs herausstellt, möchte er von dort her den Blick der Leser sowohl auf die Kirchenwirklichkeit seines Landes und Volkes als auch auf die lutherische Theologie, wie sie im 16. Jhd. ausgeformt und im 20. Jhd. neu durchdacht und dargestellt wurde, lenken.

Der Band ist eine Sammlung von zwölf Aufsätzen. Sie sind zu drei Gruppen zusammengestellt. Die drei ersten Aufsätze stehen unter der Sammelüberschrift „Island“. In ihnen stellt der Verf. die Geschichte und die Gestalt der lutherischen Staatskirche Islands dar. Wie schon angedeutet, ist für Island die Vermengung und Verquickung der staatlichen und der kirchlichen Strukturen und Kompetenzen kennzeichnend. Lutherisches Erbe kommt in ihnen zum Tragen. Doch ist es manchmal als solches nicht leicht identifizierbar; denn es lebt aus einer durchaus fragmentarischen Rezeption der reinen lutherischen Lehre. Das ist auch dadurch zu erklären, dass man sich üblicherweise nicht an den Quellentexten des Reformators orientiert hatte, sondern an diesem oder jenem Traditionsmotiv, das sich von den Ursprüngen abgelöst hatte und auf verschlungenen Wegen nach Island gelangt war. Für die lutherische Kirche Islands war es immer wichtig, dass sie bischöflich verfasst war. Die konkrete Rolle des Bischofs in der isländischen Kirche und Gesellschaft wurde freilich immer wieder neu bestimmt. Dasselbe galt für die Institutionen, die ihn umgaben und derer er sich für die Leitung und Formung der Kirche und vieler Bereiche der isländischen Gesellschaft bediente. Im Laufe der Jhdte. erkannte und anerkannte man auch in Island zunehmend die Eigenständigkeiten, die sowohl der weltlichen Gesellschaft als auch der Kirche zustehen.

Die zweite Gruppe der Aufsätze umfasst erneut drei Texte. Der Verf. hat sie unter dem Stichwort „Anfechtung“ zusammengefasst. In ihnen erinnert er an das theologische Werk von Werner Elert, der im 20. Jhd. zu den bedeutendsten Lutherinterpreten gehörte. In Erlangen hat er gewirkt und in bedeutenden Werken lutherisch bestimmte Themen systematisch entfaltet. Der Verf. hatte sich mit Elerts Theologie bereits in einer früher erschienenen Arbeit befasst und ist mit ihr von daher sehr vertraut. In den hier zusammengestellten Aufsätzen stellt er heraus, dass Elerts Rezeption des lutherischen Denkens in immer neuen Variationen um die Beziehungen zwischen dem Gesetz und dem Evangelium kreist. Das Gottesbild und das Menschenbild und auch das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch erschließen sich schon bei Luther und dann auch bei Werner Elert im Lichte der Verkündigung des Gesetzes und des Evangeliums.

In den dann noch folgenden sechs Aufsätzen, das ist die dritte Gruppe – „Nachfolge“ – , nimmt E. die Leser mit zu Martin Luther, der in Predigt und Schrift – in den „Postillen“ – biblische Perikopen ausgelegt hat. Dabei wird erkennbar, wie der Reformator die Schrift auslegte und sich dabei auf ihren wörtlich und geschichtlich gegebenen Sinn konzentrierte. In den Schriftexegesen kam er in neuen Formen auf seine zentralen, die reformatorische Theologie kennzeichnenden Themen zurück: Gesetz und Evangelium, die zwei Reiche, Anfechtung und Trost. Der Verf. führt in diesen Aufsätzen ganz nah an Luther und seine Anliegen heran. So werden sie in ihrem geistigen und geistlichen Reichtum lebendig.

Man darf annehmen, dass der Verf. an Martin Luther und seinen Interpreten Werner Elert erinnert, um so auch die Maßstäbe zu benennen, an denen sich die lutherische Kirche Islands ausrichten könnte und sollte. Sie will ja sicherlich, von den spezifischen, als geschichtliches Erbe noch wirksamen Belastungen und Verunklärungen befreit, in eine gute Zukunft gehen.

W. LÖSER S.J.

### 3. Systematische Theologie

BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH, *Glauben verstehen*. Eine Theologie des Glaubensaktes. Freiburg i. Br.: Herder 2012. 330 S., ISBN 978-3-451-33264-7.

In Ergänzung zu seinem fundamentaltheologischen Lehrbuch, das dieses Thema nur anklingen lässt, ist diese Theorie des Glaubens und Gläubigseins zu lesen, die der Eichstätter Fundamentaltheologie Böttigheimer (= B.) vorgelegt hat. Dafür ist ihm umso mehr zu danken, als dies nicht nur im von Papst Benedikt XVI. ausgerufenen Jahr des Glaubens geschieht, sondern auch an systematischen Beiträgen zur *analysis fidei* seit Jahren ein bedenklicher Mangel herrscht (abgesehen von den einschlägigen Beiträgen im

doch etwas betagten Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. IV, vor allem von Johannes Reikerstorfer und Erhard Kunz, sowie Donath Hercziks Monographie „Der Glaube“ von 2007). Dem „Glaubensverständnis“ ist der viergliedrige erste Teil gewidmet (Glaubensbegriff, biblisches Verständnis, Stationen der Glaubentheologie und systematische Reflexion: 13–217); der „Glaubensvermittlung“ gilt der dreigliedrige zweite Teil (rationale Vermittlung, kirchliche Vermittlung, praktische Bewährung: 219–312).

Erster Teil „Glaubensverständnis“: B. sieht Glaube („Glaube als christlicher Schlüsselbegriff“: 14–29) als „die Grundvoraussetzung jeder Religion, insofern alle Religionen von der Überzeugung leben, dass die vorfindbare Wirklichkeit nicht schon alles ist, sondern von einer alles Endliche transzendierenden Wirklichkeit umgriffen wird“ (14). Er bezieht diesen sehr extensiven Begriff auf den (nicht weiter definierten) Taufglauben und die Kirchenzugehörigkeit (15–19): als *actus credendi* und *fides* vor dem verkündigten Gotteswort (15). Insofern setze christliche Theologie (als „vernünftige Lehre von Gott in Entsprechung zum Wort (λόγος) Gottes“ (20; als „Glaubenswissenschaft“: 21). Dieser Vorklärung folgen Differenzierungen des alltagssprachlichen und theologischen Glaubensbegriffs (22–29). „Der Akt der Aufnahme des Offenbarungsgeschehens heißt biblisch ‚Glaube‘“, der zur Gottesschau unterwegs ist (31): Dazu führt B. atl. Glaubensvorbilder sowie die ntl. Reich-Gottes-Botschaft Jesu und ihr Echo an („Biblisches Glaubensverständnis“: 30–56). Für die „Stationen der Glaubensgeschichte“ (57–143) nimmt sich B. etwas mehr Zeit (die Kappadokier erscheinen allerdings nur dem Namen nach: 65; Augustinus wird von Klaus Müller her bewertet: 66/67; die Viktoriner kommen nicht vor, Thomas scheint schon im Blick auf den Neothomismus referiert zu werden: 74–80; die „Nachtridentinische Zeit“ schließt sich in der Darstellung eng an den Handbuchbeitrag von Kunz an: 92–100; das „Neuzeit“-Kap. [100–107] beschränkt sich auf Hermes, Günther und Drey, während die Neuscholastik sowie Kleutgen [im Fremdzitat herangezogen: 94] und Scheeben übersprungen werden [summarische Notiz: 117/118]; die Epoche vom I. zum II. Vatikanum bietet viele Details, lässt aber Garrigou-Lagrange und Brinktrine ebenso wie Söhngen und Ratzinger aus: 107–141). Das Reflexions-Kap. beschließt den ersten Teil (Glaube in Bezug auf Offenbarung, als verantworteter Akt sowie in Bezug auf Rechtfertigung und Taufe: 144–217). Ausgehend von einer Verortung des Glaubens im *sensus fidelium* (*loci*-Lehre) definiert B. Glauben „als einen freien Vertrauensakt“, in dem „der Mensch [...] dank der göttlichen Gnade dem sich offenbarenden Gott unbedingt“ (176) und „der kirchlichen Lehre als verbindliche Explikation der Offenbarung Gottes“ (178) zustimmt (während für die Grundlegung „Kirchlichkeit kein hinlängliches Kriterium des Christseins“ darstellt, vgl. 17, was für die Frage der *ratio formalis* gewiss gilt). Die *credibilia* sind mit Thomas soteriologisch in ihrer Hierarchie zu differenzieren (181), ihrer Heilsnotwendigkeit ist die *fides implicita* zugeordnet (181/182; vgl. 194–196). Den Rechtfertigungsdiskurs stellt B. plastisch und prägnant dar (bei sehr optimistischer Einschätzung der Augsburger Erklärung von 1999 unter Aussparung der Folgekontroversen: 196–209). Die symbolisch-sakramentale Dimension der Taufe ist prozessuale (211) Teilhabe am göttlichen Leben (und inwiefern auch am Leben der Kirche?).

Der zweite Teil „Glaubensvermittlung“ bezieht das entfaltete und reflektierte Glaubensverständnis auf verschiedene Bezugsgrößen: die Vernunft (Sprachlichkeit/Logizität, Rationalität grundsätzlich, Selbstevidenz der Offenbarung und anthropologische Relevanz, das konfessionelle Problem der natürlichen Theologie: 220–252), die Kirche (als Glaubensort der präsenten Offenbarung bzw. „Gestalt des Wortes Gottes“ [ein bezogen auf die klassische Begrifflichkeit wohl noch klärungsbedürftiger Terminus: 257], kirchliches und theologisches Lehramt bezogen auf den *sensus fidelium* [„Subjekte der Glaubenskommunikation“: 253–275] und die im weitesten Sinne praktische Bewährung [in Glaubenskrisen, Erfahrungen und deren Grenzen: 276–309]). Literaturverzeichnis und Namensregister beschließen den Bd.

B.s Theorie des Glaubensaktes überzeugt durch eine klare Gliederung und verständliche Sprache. Fragen deuten sich allerdings bereits im Referat an Ort und Stelle an: Wäre der Glaubensakt nicht deutlicher als ein grundsätzlich kirchlicher Akt zu verstehen, der als *fides qua* die Logizität und den Status des heilsgeschichtlichen Kollektivsubjektes (des Gottesvolkes als christologischer Gestalt des Gottesreiches) teilt und sich in

der gemeinsamen *fides quae* artikuliert, wobei beide, *fides qua* wie *fides quae*, immer unvertretbar individuell wie überindividuell zu fassen sind? Welchen Status haben die analytischen Theorien der Glaubensüberzeugung? Was trägt eine Erstphilosophie für das Verständnis des Glaubensaktes aus? Kann Glaube, wie B. es zumindest nahelegt, wirklich als religionstheologischer Metabegriff eingeführt werden? Wie sieht die orthodoxe Theologie den Glaubensakt? In manchen Passagen folgt B. zudem weitgehend Reikerstorfer und Kunz sowie (auch im Aufbau) Herczik. So bleibt manche Frage des Diskurses offen (oder nicht explizit formuliert) und das Buch als Lehrbuch ergänzungsbedürftig. Die eingangs beklagte Lücke, die fundamentaltheologisch hinsichtlich einer Theologie des Glaubensaktes besteht, schließt sich nicht wirklich. Aber B. macht das Desiderat stärker als zuvor sichtbar. P. HOFMANN

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Ethik des Lebens*. Grundlagen und neue Herausforderungen. Freiburg i. Br.: Herder 2009. 650 S., ISBN 978-3-451-30217-6.

Wir haben es beim vorliegenden Buch mit einem Grundlagenwerk der theologischen Ethik zu tun, wie man es sich nur wünschen kann. Der Autor hat sein Werk seit der ersten Auflage (1993) einer „grundlegenden Neubearbeitung“ (17) nach fast zwanzig Jahren unterzogen. Neu aufgenommen sind Kapitel zur Stammzellforschung, zur Präimplantationsdiagnostik, zum Klonen, zur Chimärenbildung und zur Suizidbeihilfe. Die äußerst kenntnis- und facettenreiche Abhandlung unternimmt den Versuch, die ganze Breite ethischer Fragestellungen, die sich aus theologisch-ethischer Perspektive um den Lebensbegriff freilegen lassen, aufzunehmen und zu diskutieren. Auch lassen sich immer wieder begriffshistorische und kulturgeschichtliche Reflexionen erkennen (38–47, 228–232, 313–322, 480–494, 568–578), weshalb insgesamt von einem historisch-systematischen Vorgehen gesprochen werden kann.

Nach einer Einführung, die der Problematisierung des Lebensbegriffs selbst gilt und für eine ganzheitliche Teilnehmer-, statt allein eine Beobachterperspektive auf die Ausdrucksgestalten des Phänomens Leben argumentiert, entfaltet der Autor in zwei großen Teilen auf über 600 Seiten die Grundlagen einer theologischen Lebensethik und wendet diese auf eine Vielzahl von konkreten ethischen Problemfeldern an.

Der Grundlagenteil beginnt im ersten Kap. (36–62) mit einer Reflexion auf das Verhältnis von theologischer Lebensethik und säkularer Bioethik und mit dem berechtigten Hinweis auf verdeckte philosophische Vorentscheidungen innerhalb bioethischer Debatten. Der theologischen Ethik kommt dabei insofern eine „kritische Funktion“ gegenüber der allgemeinen Bioethik zu, als „sie deren gewollte oder unbewusste Problemvergangenheit aufdeckt und ihre heimlichen Voraussetzungen beim Namen nennt“ (47). Ein Thema, das mit Bedacht an dieser Stelle platziert sein dürfte, da es sich quasi diachron durch das ganze Werk zieht und an verschiedenen Stellen (204–206, 338–344, 557–560, 626–630) immer wieder auftaucht. Schließlich drückt diese Verhältnisbestimmung ganz zentral das Selbstverständnis theologischer Ethik aus, das etwa von einer „Hochschätzung der praktischen Vernunft“ (62) gekennzeichnet ist und alle Formen der Vernunftdepotenzierung aufdecken will. Im zweiten Kap. (63–156) geht der Autor auf Grundlagen der Lebensethik aus philosophischer Sicht ein, indem er sich zunächst der wirkungsgeschichtlich prominenten Auseinandersetzung um die (Natur-)Teleologie widmet, in der Absicht, trotz einer „Zurückdrängung des teleologischen Denkens durch die moderne Naturwissenschaft“ (72) für eine notwendige Erneuerung zu plädieren. Es folgt die ausführliche Diskussion der naturphilosophischen Kontroverse um physiozentrische, biozentrische oder anthropozentrische Lebensmodelle. Eine angemessene Würdigung des Ansatzes der Ehrfurcht vor dem Leben von Albert Schweitzer kann dem Autor zufolge nicht umhin, die aporetische Struktur seiner Ethik festzuhalten (103, 104), da ohne die Idee einer hierarchischen *scala naturae*, einer Rangordnung unter Lebewesen, eine völlige Gleichbewertung von Lebensinteressen in vielfältige und unvermeidliche ethische Dilemmasituationen führte. Gegen einseitig physiozentrische oder biozentrische Positionen wird eine spezifische Anthropozentrik als notwendig erachtet, um die Selbstzwecklichkeit des Menschen und seinen (universalen) moralischen Standpunkt der Verantwortlichkeit überhaupt ausweisen zu können. Diese Son-

derstellung des Menschen soll allerdings nicht zwangsläufig in eine Antithese zum Eigenwert außermenschlichen Lebens führen – eine völlig berechtigte These, die aber mehr angedeutet als wirklich begründet erscheint, da über die Semantik der „Seinsfülle“ und „Sinnfülle“ der Natur (118–119) schnell wieder Anschluss an teleologische Denkmodelle gesucht wird. Es folgen Ausführungen zur Leiblichkeit und zur Personalität, die andernorts (189–210) wieder aufgegriffen werden, aber zunächst zwei Problemkreise benennen wollen, indem sie „nach der Stellung des Menschen als verantwortlicher Person innerhalb des ökologischen Gesamtsystems der Natur und nach der Bedeutung seiner Naturverwandtschaft für den Vollzug seines personalen Daseins“ (152) fragen. Das dritte Kap. (157–225) wendet sich den Grundlagen der Lebensethik aus theologischer Sicht zu, insbesondere mit Blick auf den alttestamentlichen und den neutestamentlichen Lebensbegriff, die biblischen Grundlagen des Tötungsverbots und die Gottebenbildlichkeitsmetapher. Neben der Betonung einiger Grundcharakteristika des biblischen Nachdenkens über das Phänomen des Lebens, etwa das Bekenntnis zu einem lebendigen Gott und den Vorstellungen eines relationalen, verantwortlichen, personalen, ganzheitlichen und einmaligen Seins des lebendigen Menschen, hebt der Autor in diesem Zusammenhang die „besondere Hochschätzung“ (207) des Menschen durch die Metapher der Gottebenbildlichkeit und deren „ideologiekritische Funktion“ (210) hervor. Letztere bestünde vor allem darin, dass dem Menschen die Rechtfertigung seines Lebens immer schon zugesprochen sei. Mit dem vierten Kap. schließt der Autor den Grundlagenteil seines Werkes ab, indem er sich den genuin ethischen Prinzipien der Lebensethik (226–295) widmet. Das Spektrum reicht von Reflexionen auf die Garantie der Menschenwürde über die Tragweite der gesellschaftlichen Friedensfunktion des Tötungsverbots bis hin zu Bewertungsmaßstäben menschlichen Handelns in biomedizinischen Konfliktfeldern. Was die Bewertungsmaßstäbe wohlbegründeter ethischer Urteile angeht, so ist Schockenhoff daran gelegen zu betonen, dass dafür sowohl eine Rechtfertigung der Ziele als auch eine Überprüfung der Mittel und schließlich eine Verantwortung der Folgen notwendig sei (282–295). Aber ob sich die als unverlierbar gedachte und sich nicht einfach einer kulturellen Zuschreibung verdankende Menschenwürde in säkularen Staaten tatsächlich nur als „Minimalbegriff“ (237) aussagen lässt, wäre vielleicht noch einmal zu diskutieren. Der zweite große Teil des Werkes hat nun konkrete Problemfelder angewandter Ethik vor Augen und beginnt im fünften Kap. (298–344) mit dem Krankheitsbegriff, genauer gesagt: mit den verschiedenen Krankheitsbegriffen aus Naturwissenschaft, Soziologie und Anthropologie, der (kulturgeschichtlich interpretierten) Relation von Gesundheit und Krankheit und insbesondere der religiösen Deutung der Krankheit. Dabei ist es dem Autor wichtig, dass eine im Geist des Evangeliums vorgenommene Deutung des Krankseins „immer nur auf eine individuelle Sinnfindung im Leiden zielen, aber keine Aussagen über die immanente Sinnhaftigkeit der Krankheit machen“ (339) könne. Im sechsten Kap. reflektiert der Verf. ethische Probleme im Zusammenhang mit der Ausweitung diagnostischer Verfahren (345–379), wobei insbesondere PND und PID im Fokus stehen. Die inzwischen vielfach diskutierten und ethisch problematischen Konsequenzen liegen für den Autor insbesondere in einer Diagnostik ohne Therapieoptionen, der sukzessiven Ausweitung des Einsatzspektrums und dem „der PID immanent[e]n] Zwang zur Totalinstrumentalisierung menschlicher Embryonen“ (375). Als weitere Herausforderung ethischer Reflexion dürften neben den erwähnten Verfahren minimalinvasive Hochdurchsatzverfahren zur Gensequenzierung anstehen, die noch einmal neu die Frage nach dem Umgang mit genetischen Risiken stellen, etwa am Beispiel des jüngst gesetzlich zugelassenen Bluttests auf Trisomie 21. Ethische Probleme im Zusammenhang mit der Ausweitung therapeutischer Verfahren (380–443) stehen im Zentrum des siebten Kap.s, wobei Schockenhoff insbesondere über Grenzen der Intensivmedizin mit Blick auf künstliche Beatmung und künstliche Ernährung nachdenkt, ferner Kriterien der Organtransplantation reflektiert und dabei v. a. das Hirntodkriterium und die ethische Bewertung der Organspende vor Augen hat. Seine Diskussion der rechtlichen Regelung der Organspende gibt immer noch einen guten Überblick über die potenziellen Modelle, ist aber aufgrund des neuen Transplantationsgesetzes (01.11.2012) nicht mehr ganz aktuell. Hochaktuell ist dagegen die Debatte um die Legitimität des Hirntodkri-

teriums, wobei der Autor die These vom Hirntod als „realem Zeichen des Todes“ (411) und „Ende der leib-seelischen Einheit des Menschen“ (415) vertritt. Im folgenden achten Kap. stehen ethische Probleme der biomedizinischen Forschung im Fokus (444–475). Die zentralen ethischen Argumente bzgl. der Problematik der Forschung an embryonalen Stammzellen, des Klonens zu Forschungszwecken und der Chimärenbildung werden zusammenfassend diskutiert, wobei wiederum die Verletzung der Selbstzwecklichkeit des Embryos und dessen potenzielle Verdinglichung als grundlegende Gegenargumente fungieren. Das neunte Kap. stellt dagegen unter dem Titel „Verantwortung für das fremde Leben“ eine ausführliche ethische Auseinandersetzung mit den Themen Abtreibung und Euthanasie (476–560) dar. Eingeleitet von einer äußerst instruktiven kulturgeschichtlichen Skizze zur Entwicklung des Abtreibungsverbots und einer Diskussion der anthropologischen Deutungen des Lebensbeginns, mit den bekannten Argumenten der Identität, Potenzialität und Kontinuität des Embryos und seiner Entwicklung und einem begründeten Votum für die Befruchtung als dem „willkürärmsten Kriterium“ (505) zur Bestimmung des Beginns der vollen Schutzwürdigkeit des Menschen, wägt der Autor ausführlich das Lebensrecht des Kindes und das Selbstbestimmungsrecht der Mutter bzw. die Verantwortung des Vaters und der Konfliktsituation geschuldete Argumente ab. Und schließlich verhandelt Schockenhoff im zehnten Kap. die menschliche Verantwortung für das tierische Leben (561–606), indem er einige Grundlinien einer Tierethik entlang der Empfindungsfähigkeit und dem inhärenten Eigenwert der Tiere entwickelt. Auch ein Blick auf das Mensch-Tier-Verhältnis in biblisch-theologischer Sicht darf nicht fehlen. Die Schlussbetrachtung (607–630) bilden resümierende und zusammenfassende Ausführungen zu christlichen Grundhaltungen der Lebensethik: Ehrfurcht und Staunen, Mitleid und Fürsorge sowie Selbstbegrenzung und Maß.

Aufgrund der Fülle des referierten und reflektierten Materials können nur einige wenige Hinweise zur Bewertung gegeben werden, wo eigentlich eine detaillierte Auseinandersetzung mit den einzelnen Thesen und Argumenten erforderlich wäre: (1) Das konstruktive Verhältnis von naturwissenschaftlicher Erklärung und phänomenologischer Einsicht in das Leben bleibt manchmal mehr gefordert als ausgewiesen. So fordert der Autor etwa völlig zu Recht, dass die „naturwissenschaftliche Bestimmung des Lebens“ ergänzt werden müsse durch „eine erweiterte Wahrnehmungsperspektive“ (23) und Leben als Ausdruck von „selbstzentrierter Innerlichkeit“ (28) inkommensurabel mit einer rein äußerlichen Betrachtung sei. Dabei legt sich die Frage nahe, anhand welcher Theoriebestände dieses wichtige Unterfangen durchgeführt werden könnte. (2) Sollte irgendwann eine Aktualisierung insbesondere des Anwendungsteils anstehen, so könnte zusätzlich an Gewebebanken und Organzucht und die Frage ihrer juristischen Bewertung nach dem Personen- oder Sachenrecht gedacht werden, könnte das Programm der synthetischen Biologie ebenso wie ethische Fragen im Umfeld menschlicher Selbstoptimierung (Enhancement) und Selbstmanipulation besprochen werden. Auch eher sozioethisch gefärbte Fragen nach der Nachhaltigkeit unseres (globalen) Umgangs mit unseren eigenen Lebensressourcen, besonders gegenüber zukünftigen Generationen, könnte als ein Zukunftsthema im Fokus einer Ethik des Lebens stehen, ebenso wie die erst jüngst wieder virulent gewordene Debatte um ärztlich assistierten Suizid. (3) Es kann als große Leistung des Autors gelten, zur Integration zahlreicher Perspektiven auf eine umfassende Ethik des Lebens beigetragen zu haben, wobei manche Problematizität in der Debatte schnell einer Beantwortung zugeführt wird. In diesem Sinne hätte es hilfreich sein können, für einzelne Problemzusammenhänge nicht allein den Diskussionsstand vorzustellen und kritisch zu kommentieren, sondern auch Reflexionsaufgaben zu formulieren, die die Problemüberhänge benennen. Aber das schmälert in keiner Weise die immense Rezeptionsleistung und die wohltuend klaren Positionierungen. Zudem ist es sehr lehrreich zu lesen, dass auch hinter sehr konkreten Problemkonstellationen aus dem Bereich anwendungsorientierter Ethik fundamentale ontologische und / oder epistemologische Grundpositionen herausgearbeitet werden können, die nicht selten argumentationsleitend sind. Ob die weitgehend selbstverständliche Verbindung theologischer und philosophischer Argumentationsformen ausreicht, die Eindringtiefe und Eindrucksreichweite menschlicher Selbstgestaltung bzw. Selbstmani-

pulation des eigenen Lebenssubstrats zu verstehen und zu normieren, wird sich zeigen. Sicher aber liegt mit diesem Buch eine immens breite und ausgesprochen grundlagenorientierte Aufarbeitung einer Vielzahl der Problemzusammenhänge vor, die sowohl für den Moraltheologen als auch für den Moralphilosophen mit großem Gewinn zu lesen ist. Dabei kann der besondere Charme des Buches zugleich eine potenzielle Angriffsfläche markieren. Der Nachhall eines einheitlichen Lebensbegriffs, der eine Vielzahl von Perspektiven auf das Phänomen Leben umgreift und integriert, ist zwar unüberhörbar, aber genau dieser Einheitsgedanke scheint mir zunehmend Gegenstand von Kritik zu sein und sich zugunsten szientistisch verengter Perspektiven nicht mehr einfach voraussetzen zu lassen. Dass es aber dennoch möglich und absolut notwendig ist, daran festzuhalten, davon gibt die „Ethik des Lebens“ von Eberhard Schockenhoff einen eindrucksvollen Beweis.

R. LUTZ

BEGASSE DE DHAEM, AMAURY, *Théologie de la filiation et universalité du salut – L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski (cogitatio fidei; 277)*. Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 634 S., ISBN 978-2-204-09323-1.

Joseph Wresinski (1917–1988) (= W.) ist der Gründer der Menschenrechtsbewegung ATD – Vierte Welt. Selbst in Armut aufgewachsen, war er später Seelsorger für eine Barackensiedlung in Noisy-le-Grand bei Paris. Sein Grundanliegen bestand darin, in Zusammenarbeit mit den Armen ihr Los und das noch Ärmerer zu ändern. Elend ist nicht zu lindern, sondern abzuschaffen.

Diese Doktorarbeit über W.s systematisch-theologisches Denken ist am Centre Sèvres in Paris unter Leitung von Michel Fédou entstanden, der ein Vorwort beiträgt (9–15). Der Titel besagt: Das In-Christus-geschaffen-Sein aller Menschen („filii in Filio“) berechtigt zu universaler Heilshoffnung; um eine „*theologische* Anthropologie“ handelt es sich, weil beides nur im Glauben als wahr erkannt werden kann. W. selbst hat sich nicht als Theologe verstanden, wollte aber ausdrücklich durch seine Erfahrung in der Zusammenarbeit mit Armen zur Sachgemäßheit von Theologie und kirchlicher Reflexion beitragen (29, 138, 548). Der Autor stützt sich auf die edierten Schriften W.s sowie auf die das Thema am meisten betreffenden 37 von 110 Bdn. nachgelassener Aufzeichnungen, von denen viele im Dialog W.s mit seinen Mitarbeitern entstanden sind (39).

Das Werk ist in vier Hauptteile gegliedert. Es bietet zunächst ein historisch-kritisch erarbeitetes theologisches Porträt W.s (27–160); dabei werden auch Erinnerungen von W. selbst auf ihre Genauigkeit hin untersucht. Nach Auffassung des Autors ist W. zwar in Armut (*pauvreté*) aufgewachsen, aber wohl eher nicht in äußerster Armut (*misère*), wie er es von sich selbst wohl vor allem deshalb sagt (104–114), weil er sich tatsächlich mit den Allerärmsten identifiziert. So wandeln sich manchmal W.s eigene Berichte von Vergangenen entsprechend dem, was er bei neuen Zuhörern anzielt.

Der zweite und dritte Hauptteil erheben den Befund des theologischen Denkens von W. in Bezug auf die beiden Titelthemen. Zunächst geht es im zweiten Hauptteil (161–344) um die „Theologie der Sohnschaft“. Obwohl die gemeinte Wirklichkeit die gesamte Theologie W.s kennzeichnet, kommt dieser Ausdruck selbst, wie es scheint, nur ein einziges Mal bei ihm vor (179). In einem Kapitel seines Buches „Les pauvres sont l'Église“, das der Befreiungstheologie gewidmet ist, schreibt er (dort 221): „Bevor wir von der Befreiungstheologie sprechen, müssten wir von der Theologie des Menschen, Gottes Sohn, sprechen; hier geht es um die gesamte Theologie der Sohnschaft.“ W. zielt nicht auf den Konflikt, sondern auf die Einheit der Menschheit. Der freie Gott lässt den freien Menschen entstehen, der nicht mehr durch die Sorge um sich gehindert ist zu lieben (181). Die Gottessohnschaft kommt dem Menschen jedoch nicht erst aufgrund seines Christseins und damit aufgrund der Taufe zu, sondern bereits aufgrund seines In-Christus-geschaffen-Seins, das von allen Menschen gilt. Diese gemeinsame Würde aller Menschen ist für W. das Prinzip und Fundament des Kampfes gegen das Elend (185). Die Menschen erlangen ihre Würde nicht erst durch irgendwelche Verdienste; Fundament menschlicher Gesellschaft ist nicht die „idéologie ,méritocratique“ des „do ut des“ (188), sondern eine Würde ohne Bedingung. Dies zeigt uns der Blick auf die Armen am deutlichsten, aber in Bezug auf alle Menschen gilt: „Wie groß auch ihre

Sünde ist, alle Menschen bleiben Gottes Kinder.“ (198) Für W. stellt deshalb die Dreifaltigkeit Gottes das Zentrum des christlichen Glaubens dar (222); denn der Glaube begründet die Würde aller Menschen darin, in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen zu sein. Unsere Gottessohnschaft wird durch das Evangelium nur offenbar (237). So ist die Liebe Gottes zum Menschen die Liebe des Vaters zu seinem Sohn; die Liebe des Menschen zu Gott ist die Liebe des Sohnes (251). Der erste Teil des Hauptgebotes ist „filialisant“, er lässt uns unsere Sohnschaft erkennen, und darin ist es begründet, dass sein zweiter Teil „fraternisant“ ist und uns zu Brüdern macht (252). W. wendet deshalb das Wort „Kirche“ in unterschiedlich weitem Sinn an (262). Auf der einen Seite besteht die evangelisierende Funktion der Kirche darin, die Sohneswürde aller Menschen zu offenbaren; andererseits ist aber Kirche bereits überall da, wo sich tatsächlich Liebe findet, selbst unter Humanisten und vermeintlichen Atheisten (263). Die Gottessohnschaft, die die Tradition ausdrücklich nur den Getauften zuschreibt, gilt also für W. von allen Menschen; man kann nicht mehr innerhalb der Menschheit zwischen Gottessöhnen und solchen, die es nicht sind, unterscheiden (288). Die Taufe bedeutet „nur“ (aber gerade darin besteht ihre Würde) die ausdrückliche Anerkennung dieses Sachverhalts, sie ist Übergang vom Sein zum Existieren (292). Ein biblisches Fundament für diese Sicht findet sich in Joh 1,12 und 11,52: Es ist den Menschen gegeben, in der Einheit das zu werden, was sie auch in der Verstreuung, noch ohne es zu erkennen, bereits sind: Kinder Gottes (295). Die Gottessohnschaft ist nicht nur ein Angebot an die Menschen, sondern ist von vornherein Realität (308). So macht auch alle menschliche Liebe für alle Menschen deutlich, dass Gott unter ihnen ist (316). Dass es aufgrund mangelnder Solidarität Menschen im Elend gibt, erweist sich dann als Folge eines schlimmen „Denkirkturnums“ menschlichen Unglaubens, dem es an der Hoffnung für jeden Menschen fehlt (338).

Der dritte Hauptteil (346–519) stellt folgerichtig W.s Auffassung von der Universalität nicht nur eines Heilsangebotes, sondern des Heils selbst dar. Heil bedeutet, dass nichts hoffnungslos ist. Für W. sucht jeder Mensch letztlich Gott und zugleich das gegenseitige Verständnis zwischen allen Menschen (385). Universales Heil besteht darin, dass es nichts unverbesserlich Böses im Leben der Menschen gibt. Die Sünde kann nie das letzte Wort haben (417). Indem Jesus selbst zum „*homme de misère*“ geworden ist, hat er wie von unten anfangend die gesamte Menschheit von der Sünde der Zulassung menschlichen Elends erlöst: „Wenn Christus sich mit dem Vater identifiziert hat: ‚Wer mich sieht, sieht den Vater‘, sieht, wer ihn sieht, auch die Armen, und wer die Armen sieht, sieht Christus, so sehr hat er sich mit ihnen identifiziert“ (W., 424f.). Erst wenn der Arme erkennen kann, dass er das Heil gefunden hat, können alle es finden (431). Die Erlösung umfasst so auch die Bösen (439); sie ist nicht nur Rettung der Unterdrückten, sondern auch der Unterdrücker (442). W. konnte in der Eucharistiefeyer um Vergebung auch für diejenigen bitten, die selbst nicht vergeben konnten (439). Unsere eigene Vergebung wird so geradezu zur Abtragung einer Schuld gegenüber dem Missetäter, der ja in Wahrheit der von Gott geliebte Mensch ist (449), und so wird man auch von der Nichtanerkennung der eigenen Würde als Kind Gottes befreit (447). W. kann die Kirche als „die der Armen und derer, die sich ihnen anschließen“ bestimmen (468). Die Eucharistiefeyer versteht er als eine Konzelebration mit allen Armen der Welt (471). Deshalb bedeutet auch, die Armen der Kirche zurückgeben, die Kirche sich selbst zurückgeben (475). Nur durch die Armen kann das Heil alle erreichen, selbst die, welche Christus nicht anerkennen. W. sagt einmal, er habe noch keinen Menschen getroffen, der das wirkliche Elend von Menschen kennengelernt habe und davon unbetroffen geblieben sei; er habe nur solche kennengelernt, die die Misere nicht zur Kenntnis genommen hätten (481).

Der abschließenden vierte Hauptteil (522–606) bietet eine „kritische Wiederaufnahme“ des Ganzen, in der es insbesondere auch um dessen wissenssoziologische Wirkungsgeschichte geht. W.s Theologie fragt nach der Verbindung zwischen der Erfahrung des Denkenden und seinem Denken (549). Der Autor stellte auch schon zuvor immer wieder an W. die kritische Frage (z. B. 506), wie in der Auffassung von einem universalen Heil die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben kann. Und wie kann das Heil ungeschuldet sein, und in welchem Sinn kann es zugleich ein Recht auf die Erlösung geben? Vielleicht wäre hier zu bedenken, dass das von Gott kommende Heil, näm-

lich die Gemeinschaft mit Gott, nur im Glauben erkannt werden kann, dann aber auch bereits angenommen ist. Deshalb ist kein Mensch in der Lage, wissentlich Gottes Gnade abzulehnen; denn das Glaubenswissen um sie ist bereits ihre Annahme. Gottes Gnade annehmen kann auch nach traditioneller Lehre niemand aus eigener Kraft, sondern man muss bereits in Gottes Gnade stehen, sogar wenn man selbst noch nicht darum weiß. Deshalb kann es eigentlich nicht zutreffen, dass die einzige dem Menschen verbleibende Freiheit darin bestünde, Gottes Gnade ablehnen zu können (395). Zwar spricht das Konzil von Trient (DH 1525) von dieser Möglichkeit einer Ablehnung der Gnade, aber wohl nur in dem Sinn, dass der Mensch eine von ihm noch gar nicht als wahr erfasste Verkündigung der Gnade Gottes ablehnen kann. Der Autor gewinnt auch den Eindruck, dass W. die Gottessohnschaft des Menschen fast synonym mit seinem „Von-Gott-geschaffen-Sein“ aussagt (415). Hier wäre es hilfreich, zwischen unserem „Geschaffensein“ als solchem und dem „in Christus“ unseres Geschaffenseins in der folgenden Weise zu unterscheiden. Ersteres bedeutet, dass alle Wirklichkeit unserer Welt in einer einseitigen realen Relation zu Gott aufgeht, die als solche noch keine Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Geschöpflichkeit in diesem Sinn ist der Vernunft zugänglich. Dagegen bedeutet das „In-Christus-geschaffen-Sein“, dass diese unsere geschaffene Existenz von vornherein in die wechselseitige Liebe zwischen Vater und Sohn aufgenommen ist. Vielleicht lässt sich nur in einer solchen relationalen Sicht das Verhältnis von Natur und Gnade wie auch von Vernunft und Glauben anders als – üblicherweise – additiv darstellen. Es würde sich in einer solchen Sicht bei W. auch nicht um eine Art „Abschwächung der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung“ (590) handeln. Mit Recht spricht der Autor von W.s „foi dans le salut universel“ (507). Der allgemeine (und seiner Natur nach wirksame) Heilswille Gottes kann als wirklich bestehend nur innerhalb des Glaubens, nicht aber in bloß weltanschaulicher Weise erkannt werden. Dem bloßen Geschaffensein des Menschen ist das Heil völlig ungeschuldet, aber in dem „in Christus“ seines Geschaffenseins ist es mit einer nur dem Glauben zugänglichen Notwendigkeit impliziert. Christen haben Hoffnung für alle Menschen, und das macht die Freude ihres Glaubens aus. An W. könnte man vielleicht die Frage stellen, ob er bei seiner Betonung der Würde der Armen als freier Subjekte auch die Situation von Menschen bedacht hat, die etwa durch Krankheit sogar in ihrem Erkennen und Wollen behindert sind.

Diese beachtliche Doktorarbeit bietet eine höchst sorgfältige Analyse vieler Texte von W. und erweist, dass er von seiner Erfahrung des Zusammenseins mit den Armen her einen wichtigen Beitrag auch zur Erneuerung der Theologie geleistet hat, auf den einzugehen sich lohnt. Wünschenswert wäre insbesondere eine Auswirkung seines Denkens auf alle Richtungen der Befreiungstheologie.

P. KNAUER S. J.

JOAS, HANS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp 2011. 303 S., ISBN 978-3-518-58566-5.

Hans Joas (= J.) präsentiert mit diesem Werk eine Untersuchung über den historischen Prozess „der Institutionalisierung der Menschenrechte“ (17), die jenseits der Trennung von „Genesis und Geltung“ (14), die letztere aus der ersteren erhellen will: „affirmative Genealogie“. Das beinhaltet erstens eine soziologisch-historische Untersuchung zur Genese der Institutionalisierung der Menschenrechte an den Beispielen der Deklarationen in Amerika und Frankreich (Kap. 1), der Abschaffung der Folter (Kap. 2), der Abschaffung der Sklaverei (Kap. 3) und der kulturübergreifenden Wertgeneralisierung in den Allgemeinen Erklärungen der Vereinten Nationen (Kap. 6); zweitens geht es im zentralen Kap. 4 um die philosophische These, dass eine solche Genealogie nicht, wie bei Nietzsche, zu einer Reduzierung normativer Ansprüche auf rein faktische Historizität führt, sondern im Gegenteil gerade erst ihre Gültigkeit erhellt; drittens legt Kap. 6 einen Versuch vor, den Wert der Menschenrechte neu aus zwei Grundtopoi des Christentums zu verstehen: der „Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft“.

Zu erstens lautet die Hauptthese, dass es auf dem Weg zu den Menschenrechten weder um einen Prozess fortschreitender Säkularisierung im Sinne einer rein rationalistischen Aufklärung geht noch um einen neuerlichen oder erst eigentlichen Durchbruch

christlicher Werte, sondern um einen Prozess, den J. im Anschluss an E. Durkheim „Sakralisierung der Person“ nennt. Überaus kenntnisreich und luzide stellt J. die Grenzen bisheriger Narrative dar. Denn zum einen ist es nicht wahr, dass die Institutionalisierung der Menschenrechte einfachhin auf eine Aufklärung zurückzuführen ist, der eine „konstitutive Areligiosität oder Antireligiosität“ (33) eignete. Dies gilt nicht für Frankreich, wo die „Eskalation und Polarisierung“ zwischen Kirche und Staat „in hohem Maße kontingent“ (32), nämlich politisch motiviert war, während dem Beginn der Revolution keineswegs eine antichristliche Note nachzusagen ist (26–39, erhellend mit zahlreichen Fakten z. B. dem Hinweis auf das „Te deum“ in den Versammlungen der „Frühphase der Revolution“ [27]), und schon gar nicht gilt es für Amerika (40–54 in modifizierender Anknüpfung an die Untersuchungen G. Jellineks), an dessen „Vorbildrolle [...] für die französische Menschenrechtserklärung [...] heute kein Zweifel mehr bestehen [kann]“ (39). Hier lernten die christlichen Reformkonfessionen vor dem Hintergrund der Verfolgungssituation in der europäischen Heimat ihre „Aufklärung von der Kanzel“ (49), die Freiheitsrechte als religiöses Erfordernis, und bildeten so gemeinsam mit einer „rationalistisch-aufklärerischen [oft – wie T. Jefferson – deistischen] Elite“ (52) ein Bündnis für die Menschenrechte. Zum anderen lässt sich genauso wenig behaupten, die Menschenrechte entstünden einfachhin aus dem Christentum, „das sich jahrhundertlang mit verschiedensten politischen Regimes vertrug, die alle nicht auf der Menschenrechtsidee fußten“ (17). Gleiches gilt für die Geschichte des „stufenweise[n] Verschwinden[s] der Folter als eines legitimen Instruments aus der europäischen Strafjustiz“ (63) und der Abschaffung der Sklaverei, deren Akteure sich ebenfalls einer einseitigen Zuordnung nach dem Schema Aufklärung oder Christentum entziehen, und noch einmal verschärft für die allgemeine Deklaration der Menschenrechte innerhalb der UNO, wo in einem beispiellosen kulturenübergreifenden Prozess verschiedenste Weltanschauungen sich zu einer „Wertegeneralisierung“ (251) zusammenfanden. Der in Frage stehende Prozess ist also weder Profanisierung noch Christianisierung, sondern Sakralisierung der Person: „Die Schlüsselthese [...] lautet, dass wir den Aufstieg der Menschenrechte und der Idee universaler Menschenwürde als einen Prozess der Sakralisierung der Person zu verstehen haben. Diese These enthält in sich eine Ablehnung aller Vorstellungen, dass dieser Aufstieg als Produkt einer bestimmten Tradition, etwa der christlichen, aufzufassen sei“ (204). Dafür nennt J. nun aber keinen anderen ideengeschichtlichen Hintergrund. Im Gegenteil – auf der rein ideengeschichtlichen Ebene präferiert er das Christentum: „Die Sakralisierung der Person war eine Weiterführung jüdisch-christlicher Motive, auch wenn einzelne Aufklärer vor allem den Bruch mit der religiösen Tradition akzentuierten und die Kirchen entsprechend sich gegen sie stellten“ (106). Es geht also um einen je historisch-individuellen soziologisch zu bestimmenden Vektor aus christlichem Ideengut, aufklärerischer Freiheit, „enthusiasmierende[n] wertkonstitutive[n] Erfahrungen“, aber auch solchen, die aus traumatisierenden Gewalterfahrungen herrühren (wie z. B. dem Holocaust 110–115) und bestimmten historischen Konstellationen (z. B. der Ausdehnung des Verantwortungsbereiches durch Ausdehnung der Handelszonen [142f.] oder der Entstehung einer „transnationalen Organisation des moralischen Universalismus“ [145] – wie im Falle des Abolitionismus [142–147]), der zum Prozess der Sakralisierung der Person führt.

Zweitens: Die philosophische Rechtfertigung für das Projekt einer affirmativen Genealogie liefert Kap. 4. Unter dem sprechenden Titel „Weder Kant noch Nietzsche“ (147) schließt sich J. für seine Grundlegung einer affirmativen Genealogie eng an das Spätwerk E. Troeltschs an. Der Horizont ist eine Wertethik, in der Erfahrung vor rationaler Argumentation rangiert (163). Solche Erfahrungen aber geschehen – wie auch anders? – in Geschichte, und sind deshalb nur aus dieser heraus zu verstehen. Einen Wert bestimmen zu können heißt, seine Entstehungsgeschichte zu kennen. In dieser liegt nämlich nicht nur reine Faktizität, sondern eine Begegnung mit dem lebendigen Sinn dieses Wertes, ja mit seinem Appell, der bis ins Heute reicht. „Jeder historische Sinn ist potentiell ein aktueller Sinn. Wir fühlen uns immer zur Orientierung an ihm oder gegen ihn aufgerufen.“ Ein Appell, der „weit über das Forschen hinaus auf ein gegenwärtiges, in die Zukunft gerichtetes Handeln“ (185) geht: „existentielle[r] Historismus“ (183: E. Spranger).

Drittens: Weil es allgemein gültige rationale Begründungen von Werten nicht geben kann, will Kap. 5 auch nur eine mögliche Begründung (nicht zwingend, aber auch nicht unvernünftig [250]) der Menschenrechte aus zwei Grundgedanken des Christentums – Seele und Gotteskindschaft – bieten, wobei immerhin so viel behauptet wird: „Wer diesen Glauben nicht teilt, muß zeigen, wie er mit seinen denkerischen Mitteln die Idee der Unverfügbarkeit rechtfertigen und motivierend machen kann.“ (250) Dabei wird zum einen die „wissenschaftliche Entwicklung [...], die *von der Seele zum Selbst* führte“ (214), nachgezeichnet und dabei – z.T. selbstkritisch im Bezug auf frühere Studien (215 f.) – dargelegt, dass diese nicht nur einen Zugewinn für das Verständnis des Menschen darstellt: „Der Begriff der Seele hatte eine metaphysische Garantie für das Enthalten, was ich die Sakralität der Person nenne, [...] die Annahme eines heiligen, nicht durch eigene Leistungen erworbenen, aber auch nicht verlierbaren und zerstörbaren Kerns jedes menschlichen Wesens. Wenn nun der Seelenbegriff in den des Selbst transformiert wird, dann werden Menschen mit ihrer Fähigkeit, Selbstreflexivität zu entwickeln, gleichgesetzt.“ (224 f.) Was aber „geschieht dann mit denen, die nicht vernünftig sind: den Kindern oder den Senilen und geistig Behinderten“ (225)? Hier inhäriert dem Seelenbegriff eine Bedeutungsschicht, die nicht ohne Weiteres in der des Selbst gegeben ist. Ob die „Sakralität der Person“ zu denken ist, wenn das Leben als „Tatsache des bloßen Daseins“ (233: V. Gerhardt) verstanden wird, ist fraglich: Es ist deshalb „von zentraler Bedeutung für ein zeitgenössisches Verständnis von universaler Menschenwürde und für die Unterscheidung einer universalistischen Sakralisierung der Person, also aller Personen, von der Selbstsakralisierung des privaten Individuums, also der je eigenen Person, ob es gelingt, den Gedanken unseres Lebens als einer Gabe unter heutigen Bedingungen [...] zu formulieren“ (234). Offen gelassen, ob es nicht auch andere Wege zur Sakralisierung der Person gibt (die übrigens, gegen Durkheim wünschenswert klargestellt, keineswegs per se schon bedeutet, „daß der Mensch auch der Quell seiner eigenen Heiligkeit sei“ [87]).

Eine beeindruckende Studie zur Entstehungsgeschichte der Menschenrechte und ein Plädoyer für die Historie lebendiger Werterfahrung, die zu er-innern Pflicht ist, wenn die Werte nicht wieder verblissen sollen. Der begründungstheoretische Ansatz wirft allerdings Fragen auf, über die weiter zu diskutieren wäre:

1) An dieser Stelle ist (so wenig wie in der vorliegenden Studie) der Raum, eingehend Vor- und Nachteile einer Wertethik zu diskutieren. J. hat das an anderer Stelle getan (*Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main 1997). Dass die Menschenwürde allerdings nicht umstandslos unter die Werte zu rechnen ist (z. B. 191), meint Rez. mit Kant behaupten zu sollen. Würde ist gerade dasjenige, das keinen Preis hat. Die Menschenrechte mögen unterschiedliche Werte verkörpern (weswegen sie ja unter Umständen einander gegenseitig einschränken oder gar aufheben); die Würde aber ist absoluter Wert – und damit eigentlich kein Wert mehr, weil es für sie keine Währung mehr gibt.

2) Dass J. der Vernunft in Bezug auf eine Wertbegründung nicht allzu viel zutraut („Ich glaube nicht an die Möglichkeit einer rein rationalen Begründung letzter Werte“ [13]), ist abhängig von einem stark verengten Vernunftbegriff. „Wenn es sich wirklich um letzte Werte handeln soll, worauf kann dann eine rationale Begründung noch zurückgreifen?“ (13). Wie aber, wenn es die Vernunft gerade ausmachen würde, an ein Höchstes zu stoßen, das sie nicht begründen kann, aber von dem her sie alles begründet?

3) Dass es der Erkenntnis eines Wertes gut tut, seine Geschichte zu kennen, ist wahr und wird hier beeindruckend gezeigt. Ist dieses Kennen aber unerlässlich? Muss ich wirklich die Geschichte der Abschaffung der Sklaverei kennen, um einzusehen, dass kein Mensch versklavt werden soll? Wäre es so, müssten heute die meisten Menschen der Sklaverei indifferent gegenüberstehen, was jedoch nicht der Fall ist.

4) Der Wert, der sich mir aus der Geschichte erschließt, soll gelten. Aber warum? Doch nicht, weil ich ihn geschichtlich herleiten kann, sondern weil er gilt. Mir wird nicht ersichtlich, was der Blick auf die Genese hier über die Gültigkeit sagen soll (Etwa: „Wenn die Menschenrechte auch als eine Form der Artikulation der Gewaltgeschichte aufgefaßt werden, dann gilt, daß ihr Charakter als Artikulationsversuch erhalten blei-

ben muß“ [146]. „Muß“ natürlich nicht, weil es hier ja um eine Forderung geht, also „soll“, aber warum?). Verschiedenste Werte lassen sich aus der Geschichte herleiten. Was zeichnet diejenigen aus, die wir heute noch teilen können? J. will die Geltung der Menschenrechte; behauptet er sie auch? Ich meine, dass er letztlich über einen faktischen Rahmen nicht hinauskommt: Damals fühlten sich gewisse Menschen diesen verpflichtet, und so heute wir. Dies aber ist selbst ein Geschehen *in* Geschichte, und darf sich weder nach rückwärts noch nach vorwärts noch synchron in Richtung anderer Kulturen als allgemeingültig behaupten („Wir mögen noch so sehr danach streben, Wahrheiten von Bestand oder Werte von überzeitlichem Charakter zu erkennen und zu verfechten – wir können doch immer damit rechnen, dass wir von nachfolgenden Generationen als historische Individualitäten [...] behandelt werden. Antizipieren wir aber die künftige Historisierung unseres Denkens und Wertens, dann tritt uns auch selbst schon die prinzipielle Kontingenz unserer eigenen Stellungnahme und Geltungsansprüche vor Augen. Wer diesen Schritt verweigert, entzieht sich der vollen Wucht der Historisierung“ [182]). Damit ist jedem Fundamentalismus die Tür verriegelt, aber was soll den Menschen jemals vor der Willkür des Menschen schützen, wenn nicht die fundamentale (ja, wenn man will, fundamentalistische [der einzige -ismus, der menschlich ist, weil er der -ismus der Menschlichkeit ist]) Behauptung der totalen Gültigkeit der Menschenrechte. Dabei geht es nicht um Verurteilung anderer Kulturen oder anderer Zeiten; es geht auch nicht darum, bestimmten Kulturen nicht die Zeit einzuräumen, die das Abendland gebraucht hat, um sich den Menschenrechten zu nähern; auf einem anderen Blatt steht erst recht die Bestimmung der richtigen Strategie zur Wertgeneralisierung. Es geht aber darum, wie man für Menschenrechte eintreten will, wenn man nicht sagen kann: Es ist zu allen Zeiten und in allen Kulturen objektiv falsch, einen Menschen zu foltern. Zu unterscheiden wäre also die subjektive Form jeder Erkenntnis (historisch und kulturell bedingt) und ihr objektiver Inhalt („Gefühl der subjektiven Evidenz“ [163, vgl. 183])? Nicht die Evidenz ist subjektiv, sondern das Gefühl; Evidenz meint Einsicht in Objektives). Die Kontingenz der Form sagt nichts über die Kategorizität des normativen Inhalts und umgekehrt.

So liest man dankbar ein lehrreiches Buch, das eine überaus abgewogene Geschichte der Menschenrechte erzählt. Die soziologisch-historische Untersuchung ist zugleich ein beeindruckendes Plädoyer für die Gültigkeit ihres Gegenstands. Wenn etwas ethischen Absolutheitsanspruch hat, dann die „Sakralität der Person“; ein solcher wird hier engagiert behauptet, allerdings in historisch-kulturellen Führungszeichen. Wie die in tatsächliche Affirmation auflösen?

F. V. HEEREMAN

BENEDIKT XVI., *Die Ökologie des Menschen*. Die großen Reden des Papstes. München: Pattloch 2012. 431 S., ISBN 978-3-629-13021-1.

Als Papst Benedikt XVI. am 22. September 2011 während seiner Deutschlandreise im Berliner Reichstagsgebäude vor den Vertretern des deutschen Volkes eine Rede hielt, würdigte er u. a. den Einsatz von verantwortungsbewussten Menschen für die Erhaltung der Natur – die ökologische Bewegung in der deutschen Politik – und fügte dann die Bemerkung hinzu: „Es gibt auch eine Ökologie des Menschen. Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss ...“. Aus dieser Formulierung entstand der Titel des vorliegenden Buchs, in dem 26 große Reden, die Benedikt XVI. im Laufe von mehr als 30 Jahren gehalten hat, noch einmal veröffentlicht worden sind. Ihre Auswahl und ihre Zusammenstellung gehen auf Siegfried Wiedenhofer zurück, der als langjähriger Assistent des Theologieprofessors Ratzinger mit dessen Werk voll vertraut ist. Die Reden wurden ursprünglich vor politischen oder akademischen Foren an unterschiedlichen Orten dieser Welt gehalten: u. a. in München, Berlin, Freiburg, Rom, Paris, Hongkong und New York. Was Benedikt XVI. in seinen Reden vorgetragen hat, ist in den öffentlichen Raum der heutigen Welt hinein gesprochen und geht alle an, die um ihre Zukunft besorgt sind.

Die Reden erscheinen in diesem Buch zu fünf Gruppen zusammengefasst, deren Überschriften erkennen lassen, in welchen Perspektiven ihr Verfasser gedacht und gesprochen hat: „Ethik“ (Rede 1-6), „Politik“ (Rede 7-12), „Vernunft, Wissenschaft und Technik“ (Rede 13-16), „Die Krise der modernen Kultur und der Glaube“ (Rede 17-22),

„Das Christentum und die Welt der Religionen“ (Rede 23-26). Alle diese Reden können als Beiträge zu einem zeitgemäßen und in weiten geistigen Horizonten sich vollziehenden Dialog verstanden werden. Sie gelten der Darlegung der eigenen Position, hier der theologischen und ethischen Auffassungen, wie sie sich aus dem Glauben an Gott und sein Wirken in der Geschichte ergeben. Diese Position wird in sorgfältiger Argumentation entfaltet und in den Dialog mit den Repräsentanten der heutigen Welt eingebracht. Ihr Verf. entzieht sich nicht dem Anspruch der Wahrheit, wenn und wie sie sich zeigt. Und er scheut auch nicht die kritische Beurteilung der Positionen, die in dieser oder jener Weise im Zeichen des Reduktionismus vorgetragen werden und die Kultur der Gegenwart stark bestimmen. Dabei übt er stets die Kunst der Unterscheidung: Nie kommt es zu pauschalen Be- und/oder Verurteilungen der Konzepte der Gesprächspartner oder –gegner. Was es in ihnen an berechtigten Anliegen gibt, wird gewürdigt. Und wenn es im eigenen Denken und Handeln bisher zu wenig berücksichtigt wurde, so empfiehlt der Verf., es aufzugreifen und ihm im eigenen Bereich einen Platz zu gewähren. Zu der dialogischen Grundeinstellung, in der der Verf. seine Gedanken entwickelt, gehört auch das Eingeständnis, dass es auf der eigenen Seite immer wieder zu Versäumnissen und Verfehlungen gekommen ist und dass zu christlicher Selbstgerechtigkeit kein Anlass besteht. So hat der Verf. in allen seinen Reden in vorbildlicher Weise verwirklicht, was Dialog bedeutet. Sorgfalt und Feinfühligkeit bestimmen sein Argumentieren ebenso wie die Entschiedenheit in der Darlegung und Begründung der eigenen Positionen.

Einige durchgehende Linien ordnen die unterschiedlichen Reden zusammen. Zeit- und kulturdiagnostisch legt der Verf. den Finger auf die Dominanz eines umfassenden Werterelativismus und eines Wissenschaftsideals, das sich mit den Standards der technischen Disziplinen begnügt. Daraus folgt, dass der moderne Mensch sich damit schwer tut, Grenzen in der Verfügung über sich selbst und über das Leben auch anderer Menschen anzuerkennen. Dies tritt besonders dort zutage, wo es um den Anfang und das Ende der menschlichen Existenz geht. Da zeigt sich, dass die empirischen Wissenschaften aufgrund ihrer Prämissen nicht ausreichen, die Würde und Unverfügbarkeit des Menschen plausibel zu machen. Von daher erscheint es als unentbehrlich, dass eine neue und gemeinsame Zustimmung zu den Werten wieder auflebe, ohne die die Wege der Menschheit nicht in eine humane Zukunft führen. Nur durch eine starke Philosophie, die der Tatsache Rechnung trägt, dass der Mensch nicht nur mit einer wissenschaftlichen Intelligenz, sondern auch mit einer ihn tragenden und bindenden Vernunft ausgestattet ist, erschließt sich der Zugang zu solchen Dimensionen seiner Existenz. Die Welt des Rechts, ohne das die Gemeinwesen ihre Aufgaben nicht in menschlicher Weise vollziehen können, findet dort ihre Begründung. Auch für den christlichen Glauben sind die Wahrnehmung und Anerkennung einer eigenständigen und starken Vernunft unentbehrlich.

Eigens sei noch auf die Reden aufmerksam gemacht, in denen es um die Dimensionen des interreligiösen Dialogs und die eigene Stellung des christlichen Glaubens in der Welt der Religionen geht. Der Autor beschreibt und bemängelt die heute vielfach empfohlene und auch geübte Beschränkung des Religiösen auf das Ethische und das Mystische und stellt die eigenen Ansprüche der theistischen Religionen positiv heraus. Dabei denkt er an die jüdische, die islamische und die christliche Religion. Wie auch in seinen anderen Schriften, so liegt ihm auch in den vorliegenden Reden daran, die innere Nähe zwischen dem Jüdischen und dem Christlichen herauszustellen. Das Neue des Christlichen ergibt sich weitgehend aus der Universalisierung des Jüdischen. Die christliche Kirche ist Gottes Volk aus den Juden und aus den Völkern, die miteinander im Glauben an den einen Gott, der sich offenbart hat, leben.

Die Lektüre dieser Reden des Papstes kann allen nachdrücklich empfohlen werden, die sich die Frage stellen, wie der Ort und der Beitrag der Religion und der Kirche in der modernen Welt beschrieben und begründet werden können. Nicht nur die Kulturphilosophen, nicht nur die Religionswissenschaftler, nicht nur die Fundamentaltheologen, sondern auch in eigener Weise auch diejenigen, die – etwa im politischen Raum – die Wege für viele Menschen, ja für ganze Völker, zu bahnen haben, können durch die Auseinandersetzung mit den gründlichen und vorbildlich präsentierten Erörterungen von Benedikt XVI. nur profitieren.

W. LÖSER S. J.

#### 4. Praktische Theologie

LAUMER, AUGUST, *Karl Rahner und die Praktische Theologie* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge; Band 79). Würzburg: Echter 2010. 491 S., ISBN 978-3-429-03266-1.

Das vorliegende Werk, das im SS 2009 als Habilitationsschrift an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg eingereicht und von dieser im WS 2009/2010 angenommen wurde, hat sechs (sehr unterschiedlich lange, auch verschieden wichtige) Kapitel. Im sehr kurzen ersten (Hinführung, 13–22) wird zunächst darauf hingewiesen, dass Rahner heute zwar in der Dogmatik außerordentlich präsent ist, dass sein Beitrag zur Praktischen Theologie aber nur in geringem Maße aufgegriffen und untersucht wird. So kann Laumer (= L.) auch nur auf wenige größere Arbeiten hinweisen, die versucht haben, die Bedeutung Rahners für die Praktische Theologie nachzuzeichnen. Es handelt sich fast durchweg um Dissertationen. Im deutschsprachigen Bereich sind es die beiden Dissertationen von Norbert Mette und Karl Neumann. Im anglophonen Raum wären zu nennen: Agnes Bridget Downing und Patricia Smith; im spanischsprachigen Bereich die Dissertation von Alex Viguera Cheres. – Einen wichtigen Anstoß für Rahners Konzeption der Praktischen Theologie hat dagegen das Symposium der „Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen“ vom 3. bis 5. Juli 2004 in Innsbruck anlässlich des 100. Geburtstag des Jesuiten gegeben. Diese Tagung stand unter der Überschrift „Theologie aus pastoraler Leidenschaft. Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie“. Ein sehr hilfreicher Schritt für das angepeilte Thema und dessen Untersuchung wird auch durch die Publikation der „Sämtlichen Werke“ (= SW) Rahners getan. Band 19 dieser Gesamtausgabe versammelt die zentralen Texte zur Grundlegung der Praktischen Theologie. Auf dieser Grundlage kann L. sein Thema nun folgendermaßen formulieren: „Nachfolgend soll es ... darum gehen, den Beitrag Rahners zur wissenschaftstheoretischen Fundierung der Disziplin Praktische Theologie zu untersuchen“ (19).

Im zweiten Kap. (Biographisch-bibliographische Kontexte, 23–122) benennt L. den Hintergrund für die pastorale Tätigkeit von Karl Rahner. Mit einer hauptamtlichen Seelsorgetätigkeit war Rahner nie betraut. Eine nähere Beschäftigung mit Problemen der pastoralen Praxis ergab sich für ihn jedoch in der Zeit seiner Mitarbeit im Seelsorgeamt der Erzdiözese Wien (1939–1944). Ein längerer Einsatz in der Pastoral ergab sich für Rahner auch durch seinen kriegsbedingten Aufenthalt in Niederbayern (Arnstorf und Mariakirchen) von Juli 1944 bis August 1945. Bezüglich seines theologischen Werkes nahm Rahner für sich selbst in Anspruch, Theologie immer um der Verkündigung, um der Predigt, um der Seelsorge willen betrieben zu haben. Die Forderung nach dem unaufgebbaren Praxisbezug jeglicher Theologie sah er schon in den vierziger Jahren des 20. Jhdts. als das bleibend berechtigte Anliegen der sogenannten „Verkündigungstheologie“ an, welche vor allem von Innsbrucker Theologen entworfen worden war. So darf es gar nicht verwundern, dass der Band „Sendung und Gnade“ (1959), welcher 24 Aufsätze zur Pastoraltheologie versammelt, weite Verbreitung fand. Soweit der Autor (= L.). Der Rez. möchte noch einen Schritt weitergehen. Rahner hat in der kleinen Miszelle „Einfache Klarstellung zum eigenen Werk“ (in: Schriften zur Theologie XII, 599–604) darauf hingewiesen, dass er bei seiner Arbeit ein neues „genus litterarium“ entwickelt habe, das weder Wissenschaft noch Dichtung noch die Vulgarisation von Theologie sei. Rahner hat diese „unwissenschaftliche“ Theologie entwickelt, weil die wirklich gelehrte Theologie voll Fachwissenschaftlichkeit zu einer existenziell leeren und ineffizienten Theologie wird. Rahner ist also von seinem Ansatz her „existenziell“ und darum „pastoral“. „Wenn man von ein paar dogmengeschichtlichen Aufsätzen über die Bußgeschichte absieht, so ist alles andere, was ich geschrieben habe, keine theologische Wissenschaft und erst recht nicht (Fach-)Philosophie. Dafür ist alles viel zu dilettantisch. Das allerdings in der gekennzeichneten modernen Situation zu Recht, so dass ich mich dessen nicht schäme. Ich finde nicht, durch eine solche Wertung werde das abgewertet, was ich geschrieben habe. Ich vertrete sogar die Meinung, dass man heute, wenn

man zu Menschen spricht, die ‚existentiell‘ etwas wissen wollen, gar nicht anders sprechen und schreiben kann“ (Rahner, in: Schriften XII, 604).

Kap. 3 und Kap. 4 des vorliegenden Buchs sind wohl die zentralen Abschnitte der Arbeit. Im dritten Kap. (Zur Entstehung des „Handbuches der Pastoraltheologie“ [1964–1972], 123–275) wird präzise und umfassend geschildert, wie es zur Herausgabe des „Handbuches der Pastoraltheologie“ durch Karl Rahner kam. Im Verlag Herder hatte man schon früh die Herausgabe eines praktisch-theologischen Handbuchs erwogen – dies auch deshalb, weil der Verlag Desclée de Brouwer in Tournai in Zusammenarbeit mit Herder um 1956 ein solches Lexikon angeregt hatte. Weil aber der Verlag Herder zwischen 1957 und 1967 das LThK in 2. Auflage herausbrachte, war zunächst einmal nicht an ein praktisch-theologisches Handbuch zu denken. Auch „Sacramentum Mundi“ war kein wirklich praktisches Lexikon, obwohl es den Untertitel „Theologisches Lexikon für die Praxis“ trug. In Wirklichkeit sammelte es in vier Bänden die mehr systematischen Artikel des LThK und dies zugleich in sechs Sprachen (Englisch, Französisch, Italienisch, Niederländisch, Spanisch und Deutsch). Die Planung für ein späteres Handbuch der Pastoraltheologie wurde aber dennoch fortgesetzt. So war es naheliegend, dass der Verlag Herder um 1960 Rahner um seine Gedanken zu einem praktisch-theologischen Handbuch bat. Rahners Konzept „Über Plan und Aufbau eines Handbuches der Pastoraltheologie“ umfasst insgesamt 38 Seiten. Dieses Manuskript stellte die Grundlage des ersten Treffens zum Handbuch-Vorhaben am 21. November 1960 im Verlagshaus Herder in Freiburg i. Br. dar. Rahners Manuskript wurde dann noch ergänzt durch die Stellungnahmen von Heinz Fleckenstein, Walter Croce, Viktor Schurr, Leonhard M. Weber und die Dissertation von Heinz Schuster „Die praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehre über den je jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche“ (Innsbruck 1962). Aus all dem zieht L. den folgenden Schluss: „Als zentrales Ergebnis der Beschäftigung mit der Entstehung des ‚Handbuchs der Pastoraltheologie‘ kann festgehalten werden: Konzeption und Durchführung dieses Werkes verdanken sich wesentlich Karl Rahner. Auch durch die Mitarbeit anderer Mitherausgeber, besonders von Franz Xaver Arnold, und seines akademischen Schülers Heinz Schuster wurde dieser Anteil nicht geschmälert. Bis zuletzt blieb der von dem Jesuiten vorgelegte praktisch-theologische Ansatz für das Handbuch von entscheidend prägender Bedeutung“ (273).

Kap. 4 des hier besprochenen Buchs hat die Überschrift: „Die Praktische Theologie in der Konzeption Karl Rahners“ (276–384). Die Praktische Theologie lässt sich bei Rahner durch zwei (allerdings reichlich formale und deshalb noch unbestimmte und unscharfe) Eigenschaften kennzeichnen: 1. Der Selbstvollzug der Kirche in ihrer Ganzheit ist Gegenstand der Praktischen Theologie. 2. Die theologische Situationsanalyse ist Kernstück und *ratio specifica* der Praktischen Theologie. – Beide Eigenschaften werden (bei der Rezeption und Diskussion von Rahners Ansatz) noch einmal genannt werden müssen. Hier muss es genügen, die Praktische Theologie allererst im Fächerkanon der Theologie unterzubringen, und zwar dadurch, dass man sie in ein Verhältnis zur Dogmatik setzt. „Wenn die Dogmatik die ‚essentielle Ekklesiologie‘ bietet, so muss es dann auch theologische Disziplinen geben, die den raumzeitlichen Selbstvollzug dieses kirchlichen Wesens betrachten. Dies unternimmt einerseits die Kirchengeschichte für die Vergangenheit, die Praktische Theologie hingegen für den Bereich von Gegenwart und Zukunft. Letztere Disziplin ist darum für den Jesuiten die ‚existentielle Ekklesiologie‘, die Wissenschaft vom ‚Leben der Kirche‘ (383).

Wie wurde Rahners Ansatz der Praktischen Theologie beurteilt, und welche Aktualität kommt ihm zu? Darauf versuchen die beiden abschließenden Kapitel eine Antwort zu geben. In Kap. 5 (Rezeption und Diskussion von Karl Rahners Ansatz in der katholischen und protestantischen Praktischen Theologie, 385–449) geht L. zunächst auf die Kritik an der ekklesiologischen Ausrichtung der Praktischen Theologie ein. In der Konzeption der Praktischen Theologie bei Karl Rahner wird die Kirche als letztes normierendes Prinzip der Disziplin verstanden. Dass hinter der Kirche noch ein weiterer, gewichtiger und zentraler Orientierungspunkt steht, kommt so leider nicht in den Blick. Doch die Ekklesiologie braucht eine Rückbindung an die Grundbotschaft des Christentums, wie sie in Jesus Christus manifest wurde. „Eine ekklesiologische Fundie-

rung der Praktischen Theologie allein führt unweigerlich zu ... Aporien“ (411). Kritisiert wurde an Rahners Ansatz auch, dass die Situationsanalyse Formalobjekt der Pastoraltheologie und deren Kernstück sein soll. Dabei sollte aber nicht vergessen werden, dass Rahner die Hinzuziehung der empirischen Forschungen (und der sogenannten profanen Wissenschaften) in der Theologie (und vor allem: in der Praktischen Theologie) als unverzichtbar notwendig eingefordert hat. Geradezu plakativ und ungeschützt hat Rahner das einmal so formuliert: „Der Erforscher der Geschichte der Kirche und ihres Dogmas ist absolut auf ein engstes Verhältnis zu der Geschichte des profanen Lebens, zu der Geistesgeschichte und der Geschichte der Philosophie angewiesen. Ein Moralist und Kanonist kann der modernen Jurisprudenz, der Moralpsychologie, der Sozialwissenschaften nicht entraten. Der Dogmengeschichtler muß etwas von der natürlichen Religionsgeschichte verstehen. Der Fundamentaltheologe steht erst recht mit der Religionsgeschichte, der modernen Philosophie, den heutigen Naturwissenschaften, der Methodologie der historischen Wissenschaften usw. in Verbindung. Heutige Exegese ist ohne moderne Philologie und evangelische Exegese nicht mehr denkbar. Pastoraltheologie ohne Kenntnis der modernen Sozialwissenschaften ist ein Unding. Auf diese und viele anderen Weisen, die wir unerwähnt lassen, ist die Theologie auf eine Unzahl von modernen Wissenschaften, deren Methoden und Ergebnisse angewiesen“ (Rahner, in: Schriften V, 447 f.).

In dem ganz kurzen Kap. 6 (Eine überholte Sicht? – Zu Nachwirkung und Aktualität von Karl Rahners Grundlegung der Praktischen Theologie, 450–461) stellt L. die Frage: War Rahners „Versuch auch von nachhaltigem Erfolg gekrönt, oder muss sein Entwurf von Praktischer Theologie nicht ebenfalls als inzwischen längst überholt angesehen werden, weil seine Konzeption des Fachs neue Defizite offenbarte“ (451)? Die Herausgeber des Handbuchs waren wohl der Meinung, dass diese Bände für längere Zeit ein Standardwerk der Praktischen Theologie seien. „Der Ansatz Rahners scheint also doch keineswegs nur eine inzwischen überholte Sicht zu sein, sondern im Gegenteil bleibende Bedeutung zu besitzen“ (455). – Ein Abkürzungsverzeichnis (462 f.), ein Literaturverzeichnis (464–480), das Personenverzeichnis (481–487) und das Sachverzeichnis (488–491) schließen dieses hervorragende Buch ab. Ich habe es mit großem Gewinn gelesen.

R. SEBOTT S.J.

HEIMBACH-STEINS, MARIANNE / STEINS, GEORG (HGG.), *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*. Stuttgart: Kohlhammer 2012. 319 S., ISBN 978-3-17-022215-1.

Es ist als Glücksfall anzusehen, dass die Münsteranerin Marianne Heimbach-Steins und der Osnabrücker Georg Steins in ihrer Ehe zwei theologische Fächer zusammenbringen, deren Diskurse sich oft fremd sind: die Christliche Sozialethik sowie die biblische Exegese. Sie stellen sich im vorliegenden Sammelband den für beide Fächer zentralen innertheologisch-interdisziplinären Fragen nach dem Verhältnis von christlicher Ethik und biblischer Theologie, wobei freilich der Schwerpunkt auf dem sozialetisch-verantwortbaren Zugriff auf die kanonischen Texte liegt: Inwiefern „[k]ann die Bibel [...] unter den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Bedingungen der Gegenwart – jenseits biblizistisch-fundamentalistischer Kurzschlüsse – ein ‚sprechendes‘ Gegenüber sein für die [...] Konzeption einer Sozialethik, die auf Fragen der Gerechtigkeit und der Ermöglichung eines guten Lebens für alle ausgerichtet ist?“ (7) Das angesprochene Problem aus Sicht der Sozialethik ist: In wirtschafts-, politik- oder medienethischen Diskursen sind Argumente, deren Geltungsanspruch sich auf die Bibel stützt, kaum anschlussfähig. Sie bleiben – um mit Niklas Luhmann zu sprechen – unverständliches Rauschen. Während sich viele Sozialethiker vor diesem Hintergrund mit hoher Expertise der anwendungsbezogenen Ethik oder auch der politischen Philosophie widmen, fristet die Auseinandersetzung mit biblischen Texten ein Randdasein. Zu Recht weisen die Herausgeber darauf hin, dass Bibelstellen kaum in ihrem Kontext und mit ihrer oft vielschichtigen theologischen Aussageabsicht wahrgenommen, sondern eklektizistisch herangezogen werden, um bestimmte Positionen zu plausibilisieren. Der Status der Bibel wird hier zum Anstoß der Selbstvergewisserung des Fachs Sozialethik.

Den so markierten Nachholbedarf können die Autorinnen und Autoren in einem Sammelband freilich nicht bewältigen. Aber sie identifizieren zentrale Probleme und legen erste Spuren, wie das Verhältnis von Bibelhermeneutik und christlicher Sozialethik begriffen werden kann. Der Band ist das Ergebnis eines mehrjährigen wissenschaftlichen Austauschs, den die beiden Herausgeber im Rahmen eines Oberseminars angestoßen haben. Dementsprechend trägt er deutlichen Werkstattcharakter: Die Texte unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich der Länge, sondern auch hinsichtlich der Qualität. Im Folgenden beschränke ich mich auf die Sichtung einiger exemplarischer Beiträge.

In ihrem „längeren Einleitungsartikel“ (8) geht *Marianne Heimbach-Steins* der Frage nach, wie christliche Sozialethiker „die Bibel als Heilige Schrift in verantworteter Weise in ihre Arbeit einbeziehen“ können und welchen Ansprüchen und Voraussetzungen sie dabei gerecht werden müssen (11). Christliche Sozialethiker müssen sich auf verschiedene Quellen der Erkenntnis und Argumentation beziehen: Sie erschließen erstens die soziale Wirklichkeit mit Hilfe der Sozialwissenschaften, zweitens tragen sie ihre Argumente philosophisch reflektiert vor, und drittens gewinnen sie ihr spezifisch-theologisches Profil in Auseinandersetzung mit der Bibel und der Tradition. Es komme darauf an, das Verhältnis so zu bestimmen, dass sich die sozialwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Erkenntnisquellen wechselseitig korrigieren und ergänzen. Gerade bei dem Bezug auf die Bibel zeige sich sowohl in der Sozialethik als auch in der lehramtlichen Sozialverkündigung ein unreflektiert moralisierendes Verständnis. Statt sich ernsthaft mit biblischen Texten, ihrer Auslegung und Rezeptionsgeschichte zu befassen, beschränkten sich viele darauf, einschlägige Aussagen oder Passagen anzuführen, um ein ethisches Argument zu untermauern. Aber die „Kriterien der Bezugnahme bleiben unklar; nicht immer wird ausgewiesen, mit welcher Intention biblische Bezüge hergestellt werden“ (14). Die Lösung liegt für die Autorin, wie es auch der Titel ihres Beitrags anzeigt, in einem wirklichen „Gespräch mit der Bibel“, sprich: einer ethisch interessierten und doch reflektierten Bibelhermeneutik. Mit einer solchen könne man sensibler an die Texte herangehen und verschiedene Modi identifizieren, wie das Gotteswort in Menschenwort ethische Bedeutung erlangt (18 f.): Erstens ermutige die Bibel dazu, den Menschen umfassend wahrzunehmen – das Menschsein nicht abstrakt zu verkürzen, sondern es konkret geschichtlich und gesellschaftlich eingebettet zu sehen. Zweitens erschließe sich aus der biblischen Botschaft vom Reich Gottes ein Ethos, das menschliche Existenz vor den Mitmenschen und vor Gott verantwortlich mache. Aus der befreienden Heilszusage ergibt sich eine Verpflichtung auf ein gutes und gerechtes Zusammenleben. Schließlich eröffne sich drittens ein Sinn-Raum, „in dem menschliche Existenz in ihrer unbedingten Würde und menschliche Verantwortung als unabweisbare Herausforderung aufgehen“ (19). Heimbach-Steins Pointe ist, dass es das abstrakte, sittliche Subjekt der praktischen Philosophie in Reinform nicht gibt. Vielmehr konstituiere es sich überhaupt erst in der Erfahrung sittlichen Angesprochenenseins, wie es sich auch in biblischen Texten zeige. In einem noch auszuarbeitenden Modell ethischer Kommunikation wäre nun die sittliche Vernunft von ihren „kommunikativen Rahmenbedingungen und Bezügen her zu entwerfen“ (29).

Im zweiten Grundlegungsartikel bietet *Georg Steins* einige exegetische Vorbemerkungen für eine sozialetisch orientierte Lektüre biblischer Texte an. Er plädiert dabei dezidiert für eine kanonbewusste Bibelauslegung. Schließlich trage eine solche dem Umstand Rechnung, dass der Bibelkanon ein profiliertes soziales Phänomen darstelle: „Der Bibelkanon erzählt nicht diese oder jene orientierende und identitätsstiftende Geschichte, sondern behandelt [...] das Thema ‚Gemeinschaft‘, denn der Bibelkanon handelt von der Konstitution einer einzigartigen Gemeinschaft ‚aus dem Willen Gottes‘, einer neu geschaffenen Gesellschaft“ (41). Damit einher gehe die hermeneutische Grundeinsicht, dass der Kanon im Dienst einer Gemeinschaftsidentität stehe, deren Ausbildung auch das zugrundeliegende Thema der kanonischen Schriften ist. Zu beachten sei dabei freilich, dass jede Rezeption eines Textes einen aktiven Vorgang beschreibe, bei dem neben textimmanenten auch texttranszendente Momente einbezogen seien. Der Sinn eines Textes sei nicht einfachhin von seinem Autor in ihn hineingelegt, son-

dern werde in der aktiven Lektüre des Textes durch einen Leser bestimmt, der selbst ein kultur- und kontextspezifisches Vorverständnis an ihn herantrage. Die gemeinschaftliche Lektüre der Bibel sei dabei ein unverzichtbares Korrektiv vor fehlgeleiteter Interpretation und befähige so überhaupt erst dazu, zum Gelesenen Stellung zu beziehen. In einer solchen Perspektive liege die „Leistung der Bibel“ für eine christliche Ethik nicht auf der normativen Ebene – sprich: in bestimmten ableitbaren Normen oder Geboten –, sondern auf einer generischen Ebene: Die Bibel ist eine „Bühne fortwährender Sinnproduktion“, eine „geschichtlich angereicherte Moralressource“ (56), die in der Lektüre einen weiten Möglichkeitsraum gelingenden Menschseins aus dem Willen Gottes erschließt. Der wichtigste Aspekt sei dabei die Erfahrung Gottes als Befreier, der die Menschen zur Freiheit und zu autonomer Moral beruft – jedoch nicht abstrakt-kontextenthalten, sondern durchaus macht-bewusst und macht-sensibel: So ist z. B. die Vergebung der Sünden eng verbunden mit der Solidarität mit den Armen. Damit werde auch das sozialetische Profil der biblischen Botschaft deutlich: „Es geht um Gesellschafts- und Weltgestaltung im Horizont der Gottesbeziehung. Der Rekurs auf den befreienden Gott erfordert die geschichtliche Umsetzung in einer neuen Form des Zusammenlebens“ (58).

Weiterhin finden sich zwei Beiträge, die sehr unterschiedliche Umgangsweisen von sozialphilosophischen Theorien mit biblischen Texten veranschaulichen. *Daniel Bogner* und *Bettina Wellmann* liefern in ihrem vielversprechenden Beitrag „Handlungstheorie und Bibel“ leider nicht mehr als einige Fußnoten zur Handlungstheorie von Hans Joas, der unter dem Stichwort „Kreativität des Handelns“ einen Mittelweg zwischen rationalem und normativ-motiviertem Handeln skizziert. Die Autoren finden jeweils zahlreiche biblische Belege für Joas' These, dass Handeln dreierlei voraussetzt: eine nichtteleologische Intentionalität, ein Bewusstsein von Körperlichkeit sowie die soziale Einbettung individueller Autonomie (118 ff.). Allerdings gleichen die Auflistung biblischer Belege und das Absehen von einer umfassenderen Textauslegung jener „Steinbruchexegese“, wie sie von (Heimbach-)Steins abgelehnt wird. So fragt man sich beispielsweise, weshalb die biblischen Motive der Umkehr und der Nachfolge als Belege für die Sozialität autonomen Handelns gewertet werden und nicht als narrative Konkretisierung jener nichtteleologischen Intentionalität, die die Pointe von Joas' Ansatz ausmacht: Meint Umkehr nicht gerade, dass menschliches Handeln zunächst routiniert ist, dass es aber reflexiv bzw. kreativ neu ausgerichtet werden kann, und dass mit ihm dennoch nie die Garantie verbunden ist, ein einmal gesetztes Ziel auch zu erreichen?

*Alexander Filipović* fragt dagegen nicht nach einzelnen Schriftstellen, sondern nach den sozialphilosophischen und sozialetischen Implikationen der Bibellektüre selbst. Er entfaltet den Begriff der Interpretationsgemeinschaft und trägt damit dem erkenntnistheoretischen Umstand Rechnung, dass Texte immer in einem sozialen Umfeld verstanden werden und nur in einem solchen verstanden werden können. Mit Blick auf den biblischen Kanon bedeute dies: Die Bibel sei eine Auslegungsressource. Sie stifte durch die Lektüre Identität und verändere zugleich eine tradierte Identität, indem die Lesenden ihre Erfahrungen einbrächten. Die Bibel werde von der Situation der Gemeinschaft her und auf sie hin gelesen. Allerdings stellten sich dann eminent Fragen nach Herrschaft und Deutungsmacht innerhalb einer solchen Interpretationsgemeinschaft: Wer hat die Autorität des Interpretierens? Wer muss und darf verhindern, dass die kanonischen Schriften beliebig interpretiert werden? Gegenüber einer allzu restriktiven Auslegung dieser Deutungsmacht macht Filipović geltend, dass in der Kirche eine Vielfalt konkreter Lese- und Interpretationsgemeinschaften in sehr unterschiedlichen Kontexten beheimatet sind. Genau darin liege auch die sozialetische Bedeutsamkeit des Begriffs, denn „bei der Teilhabe an und bei der Zugehörigkeit zu Interpretationsgemeinschaften [geht es] um Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens“ (107). So lenke dies den Blick sowohl auf die gute und gerechte Verfassung der Kirche als auch auf die Gesellschaft im Allgemeinen: Wenn die Zugehörigkeit zu Interpretationsgemeinschaften eine zentrale Voraussetzung für kulturelle Teilhabe darstelle, dann seien damit Lebenschancen verbunden. Denkt man dies machtkritisch – im Sinne der von Filipović ins Spiel gebrachten Beteiligungsgerechtigkeit – weiter, so stellen sich Fragen nach den

Ausschlussmechanismen: Wer darf und wer kann darüber entscheiden, ob Menschen an einer Interpretationsgemeinschaft teilhaben dürfen? Ist dazu beispielsweise die Weigerung, Kirchensteuern zu zahlen, wirklich schon Grund genug?

Resümierend ist festzuhalten, dass den Herausgebern das Verdienst zukommt, einen wichtigen Beitrag zur Selbstverständigung (nicht nur) des Fachs Christliche Sozialethik zu leisten, der, so ist zu hoffen, das Gespräch von Bibelwissenschaften und Christlicher Sozialethik intensiviert.

W.-G. REICHERT

INTERRELIGIÖSE KOMPETENZ IN DER BERUFLICHEN BILDUNG. Pilotstudie zur Unterrichtsforschung, herausgegeben von *Albert Biesinger, Klaus Kießling, Josef Jakobi, Joachim Schmidt* (Religion und berufliche Bildung; 6). Berlin: LIT 2011. 168 S., ISBN 978-3-643-10796-1.

Mit der vorliegenden Studie liegt ein gleich in mehrfacher Hinsicht beachtenswertes Wagnis vor: zum einen, weil die Methode der Unterrichtsforschung grundsätzlich ein lohnendes, wenngleich aufwändiges Verfahren darstellt, und zum anderen, weil eine solche Forschung in der empirischen Religionspädagogik bislang noch kaum zum Einsatz gekommen ist – erst recht nicht im Kontext beruflicher Bildung. Allein das wäre schon Grund genug, diese Arbeit, die aus einer erprobten und bewährten Kooperation des Katholischen Instituts für berufsorientierte Religionspädagogik mit dem Seminar für Religionspädagogik, Katechetik und Didaktik an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main erwachsen ist, zu würdigen. Indem der Fokus dieser Studie auf den vorhandenen interreligiösen Kompetenzen von Schülern im Kontext beruflicher Bildung liegt (kompetenzorientiert aufgeschlüsselt in die „Fähigkeiten zur Selbstdistanzierung und zum Perspektivenwechsel, Ambiguitätstoleranz und Dialogfähigkeit“ [164] u. a. m.), wird zugleich ein religionspädagogisch wie auch gesellschaftlich relevantes Thema innovativ aufgegriffen. Denn angesichts der zunehmenden Pluralisierungs- und Internationalisierungsprozesse wird die Frage nach interkultureller und interreligiöser Kompetenz zu einer Schlüsselfrage für die individuelle Identitätsbildung sowie für eine Gesellschaft, in der Migration längst zu einer unleugbaren Realität geworden ist. Zugleich hängt ihr Gelingen maßgeblich auch von erfolgreich interkulturellen und interreligiösen Verständigungsprozessen ab. Insofern gerade die Arbeitswelt zahlreiche Begegnungen von Personen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen forciert und soziologisch betrachtet das Feld der beruflichen Bildung einen besonders dichten interreligiösen und interkulturellen Begegnungsraum darstellt, zeigen die Verfasser mit dieser Studie eine Richtung an, um diesem schwerwiegenden Desiderat der religionspädagogischen Forschung zu entsprechen.

Die Studie besteht aus sechs Kapiteln. Im ersten Kap. (von *A. Biesinger*; 7-10) wird religiöses Lernen als gesellschaftliche und kirchliche Herausforderung grundsätzlich und facettenreich erörtert. Das zweite Kap. (von *K. Kießling*; 11-35), die methodologisch-methodische Grundlegung, begründet das religionspädagogische Desiderat einer empirischen Unterrichtsforschung an berufsbildenden Schulen, expliziert das Thema interreligiöses Lernen als differenzpädagogische Herausforderung und entfaltet das zugrunde liegende Kompetenzverständnis. Im dritten Kap. (von *J. Schmidt*; 36-42) wird die Bedeutung des interreligiösen Lernens für die Berufswelt und damit auch im Kontext beruflicher Bildung dargelegt. Im vierten Kap. (von *W. Stemmetz, J. Adam, R. Plate und Th. Hanstein*; 43-58) werden von den Lehrenden drei Projektklassen aus verschiedenen Bundesländern, in denen die Pilotstudie durchgeführt wurde, sowie das Unterrichtsgeschehen mit einem Materialienüberblick vorgestellt, bevor eine kritische Reflexion der Unterrichtseinheit durch die Unterrichtenden erfolgt. Im fünften und umfangreichsten Kap. (von *J. Schmidt und J. Jakobi*; 59-159) werden theoretisch fundiert die Ergebnisse der Pilotstudie unter sechs kompetenzorientierten Fokussierungen gebündelt (von denen im Inhaltsverzeichnis jedoch nur fünf aufgeführt werden), mit bestehenden Forschungsergebnissen des thematischen Umfelds diskutiert und für weitere religionsdidaktische und religionspädagogische Lernprozesse weitergedacht, um Perspektiven für eine interreligiöse Kompetenzentwicklung im Kontext beruflicher Bildung aufzuzeigen. Die Studie schließt im sechsten Kap. (von *J. Schmidt*; 160-166)

mit elf prägnant formulierten und erläuterten zusammenfassenden Thesen zu den Befunden ab.

Als Pilotstudie betritt die Arbeit im Gesamt ihrer Anlage und Durchführung in dreifacher Hinsicht Neuland: nämlich (1) forschungsstrategisch, (2) methodisch und (3) inhaltlich. Im Unterschied zur mittlerweile religionspädagogisch bewährten Forschungspraxis der qualitativen Erhebung der Wahrnehmungen und Einschätzungen von am Unterrichtsgeschehen beteiligten Personen setzt diese Studie nämlich am Unterrichtsgeschehen selbst als Interaktionsgeschehen an. Das Verfahren der teilnehmenden Beobachtung unter Zuhilfenahme videografischer Aufzeichnungen sowie die anschließenden inhaltsanalytischen Auswertungen sind methodologisch-methodisch gut begründet und nachvollziehbar durchgeführt. Insofern haben die dargestellten Befunde insgesamt eine hohe Plausibilität. Auch die Selbstreflexion der Lehrenden bzgl. der eigenen Unterrichtspraxis und der Forschungsimplicationen sind mustergültig (v. a. 52; 57). – Nur an wenigen Stellen wird die methodisch gebotene und didaktisch ratsame Differenzierung in deskriptiv-referierende und pädagogisch-normative Aussagen in der Ergebnispräsentation nicht ganz durchgehalten (z. B. 104 f.; 108 f.), tendenzielle Formulierungen verwendet (101: „utilitaristische[s] Unternehmen“), für die qualitative Forschung unübliche Verallgemeinerungen gewählt (z. B. 111) oder einer starken qualitativen Interpretation gefolgt (z. B. Motiv der religiösen Ehrfurcht, 136).

Die Studie weist neben einer überzeugenden Elementarisierung und Operationalisierung des interreligiösen Kompetenzbegriffs (29–32. Bei der Ambiguitätstoleranz wäre zu diskutieren, ob zu ihr im Kontext interreligiösen Lernens wirklich „die Verschiedenheiten nicht nur wahrzunehmen, sondern auch aktiv zu suchen“ [90] gehören muss.) auf Aspekte hin, die für das Unterrichtsgeschehen unerlässlich sind, etwa auf das Erfordernis der Ambiguitätstoleranz der Lehrenden für kompetenzorientierte Lehr-Lern-Prozesse (91) oder auf die besondere Beachtung der subjektiven Bedeutsamkeit religiöser Grundhaltungen für die Schüler (122). Die thesenhaft formulierten explorativen Befunde verweisen u. a. auf die große religionspädagogische Bedeutung „der biografischen religiösen Selbstreflexion“ (162) und der Bezugnahme auf lebensweltliche religiöse Praktiken, um die Ausbildung einer authentischen religiösen Identität religionspädagogisch fördern zu können. Für die Befunde, dass im Blick auf interreligiöse Lernprozesse das selbstgesteuerte und selbstorganisierte Lernen an seine Grenzen stößt und so der qualifizierte Einsatz zur didaktischen Aufbereitung und Bereitstellung relevanten Wissens erforderlich ist, gibt es ebenso empirische Evidenzen wie für die Bereitschaft von Berufsschülerinnen und Berufsschülern in heterogenen Gruppen zu interreligiösen Lernprozessen. Die Autoren weisen darüber hinaus auf das verstärkte Erfordernis methodischer Binnendifferenzierung wie auch auf die Relevanz themenspezifischer Lehrerfortbildungen hin und plädieren in gesellschafts- und bildungspolitischer Stoßrichtung für „die kompetente Erteilung von muslimischem Religionsunterricht [...], der [...] in einen interreligiös-kooperativen Lernprozess eingebunden wird“ (165).

Die Pilotstudie stellt einen sehr wichtigen Beitrag zu einer sinnvollen Empirisierung der Religionsdidaktik – nicht nur innerhalb des sehr heterogenen Lernorts berufsbildender Schulen – dar, indem sie das Forschungsfeld als ein solches erkennt und würdigt, methodisch den Forschungsgegenstand erschließt und damit wichtige Schritte einer Problemwahrnehmung geht, die eine unerlässliche Voraussetzung für die Professionalisierung interreligiöser Bildungsprozesse sind. Es bleibt abzuwarten, ob sie im Kontext einer empirischen Wende steht, wie sie in anderen Fachdidaktiken zu beobachten ist. Insofern das Thema der interreligiösen Kompetenz im Kontext beruflicher Bildung analysiert wird, wirft die Studie die Frage auf, wie solche interreligiösen Lernprozesse als Kompetenzerweiterungsprozesse nicht nur didaktisch initiiert, sondern auch empirisch valide erhoben werden können, zumal, wie A. Biesinger hervorhebt, „die religiöse Orientierungskompetenz im eigenen religiösen Weg für viele Jugendliche kaum gegeben“ (7) ist. Damit eröffnet die Pilotstudie eine Forschungsperspektive, die es weiter auszuschreiten gilt. Man darf gespannt sein, welche Forschungen, Befunde und religionspädagogischen Konsequenzen dieser Pilotstudie noch folgen werden. Dass weitere Schritte sowohl theologisch als auch gesellschaftlich lohnend sind, hat die Studie eindrucksvoll gezeigt.

J. SAUTERMEISTER

WAS ALSO IST DIE ZEIT? Augenblick und Erinnerung, Vergänglichkeit und Hoffnung.  
Herausgegeben von *Gottfried Honnefelder*. Neuauflage Berlin: University Press  
2012. 176 S., ISBN 978-3-86280-048-3.

Schon 1989 hatte der Herausgeber (= H.) seine Sammlung von Texten zum Thema Zeit im Insel-Verlag veröffentlicht. Was er dort zusammengestellt hatte, hat an Aktualität nicht verloren. So sah sich H. motiviert, eine Neuauflage in dem Verlag, den er selbst leitet, anzubieten. Und er hat dieses Buch in einer bemerkenswert gefälligen Form präsentiert. Ein erstes Motto, das der Sammlung wie eine Ouvertüre vorangestellt ist, stammt aus den „Bekenntnissen“ des Augustinus: „Was also ist die Zeit? Wenn mich niemand darüber fragt, so weiß ich es; wenn ich es aber jemandem auf seine Frage erklären möchte, so weiß ich es nicht.“ Wir leben in der Zeit; sie ist eine grundlegende Dimension unserer endlichen Existenz. Sie ist ein vielschichtiges Phänomen. Niemals wird der nachdenkliche Mensch damit fertig werden, dieses zu begreifen und gar zu benennen. Und doch haben die Dichter und die Denker immer wieder in Worte zu fassen versucht – und auch vermocht, – was sich ihrem Zeiterleben erschlossen hatte.

H. hat zahlreiche kürzere oder auch längere Texte, in denen menschliches Zeithaben und Zeitgeben bedacht werden, in seine Sammlung aufgenommen. Biblische und theologische Texte sind ebenso darunter wie philosophische. Die Dichter kommen besonders oft zu Wort: in Gedichten wie in Prosatexten. Mehrfach sind Augustinus aus der alten Zeit und – ebenfalls mehrfach – J. W. von Goethe aus der neueren Zeit vertreten. Alle Texte spiegeln Erfahrungen wider, die Menschen gemacht haben – sei es im Bereich ihrer persönlichen Erlebnisse, sei es auf dem Feld ihres nachdenklichen Reflektierens. Mit längeren Passagen aus ihren Romanen kommen beispielsweise Thomas Mann, Robert Musil und Marcel Proust zum Zuge. An einem naturwissenschaftlichen Zugriff auf das Phänomen Zeit ist keiner der in diesem Buch vorgestellten Autoren interessiert. Allen geht es um die Zeit als die „Sache“, die das menschliche Existieren im Fluss der Geschichte bestimmt.

Wer sich diesen Texten öffnet, bekommt viele Anregungen zum Nachdenken über Erfahrungen, die er selbst gemacht hat. Schade nur, dass gleichwohl einige kritische Hinweise vorzunehmen sind: 1. Man stößt bei der Lektüre mehrfach auf Druckfehler. 2. Bisweilen hätten die größeren Werke, aus denen die ausgewählten und vorgestellten Texte stammen, umfassender genannt werden können. So hätte beispielsweise bei dem mit der Überschrift „Ein einfacher junger Mensch“ versehenen und Thomas Mann zugeschriebenen Text angegeben werden können, dass er aus dessen Werk „Der Zauberberg“ stammt. 3. Bei dem auf S. 148 präsentierten Text von Franz Kafka „Der Aufbruch“ fehlen die Schlusssätze, ohne die Kafkas Anliegen nur gebrochen verständlich sind.

Das Buch kann als Geschenk für Menschen, die über Grundphänomene ihrer Existenz zu reflektieren interessiert sind, empfohlen werden.

W. LÖSER S. J.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 2 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Roberto Vinco*

Zum parmenideischen Charakter des Denkens Meister Eckharts 161

*Luis F. Ladaria S. J.*

Jesus Christus, Mitte und Mittler 175

*Ansgar Wucherpfennig S. J.*

Acta Spiritus Sancti. Die Bedeutung der vier Sendungen des Geistes für die Apostelgeschichte. *In memoriam* Friedrich Avemarie 194

*Dirk Ansorge*

Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott. Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam 211

*Andreas Koritensky*

Der frühe John Henry Newman über Glaube und Vernunft 236

## BEITRAG

*Günter Switek S. J.*

Evagrius Pontikos und die „Lehren der heiligen Väter“ 261

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTLITER:**

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

**MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:**

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

DR. ROBERTO VINCO

Philosophisches Seminar  
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
Schulgasse 6  
69117 Heidelberg  
Vinco@uni-heidelberg.de

PROF. DR. LUIS F. LADARIA S. J.

Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma  
Italien

PROF. DR. ANSGAR WÜCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wucherpennig@sankt-georgen.de

PROF. DR. DIRK ANSORGE

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
ansorge@sankt-georgen.de

PD DR. PHIL. HABIL. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät  
Kamp 6  
33098 Paderborn  
A.Koritensky@thf-paderborn.de

PROF. DR. GÜNTER SWITEK S.J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main

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

---

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

## Zum parmenideischen Charakter des Denkens Meister Eckharts

VON ROBERTO VINCO

Auch wenn die Eckhartforschung die Präsenz einer parmenideischen Dimension im Denken Eckharts nicht vollkommen übersehen hat,<sup>1</sup> ist dieser Charakter ein wenig im Hintergrund geblieben. Das ist vor allem aus philosophischer Sicht bedauerlich, weil diese Dimension sehr hilfreich sein könnte, um einige Grundmotive der eckhartschen Spekulation besser zu verstehen und zu artikulieren.

Ziel dieses Aufsatzes ist es nicht, diese Lücke vollkommen zu schließen, sondern auf einige parmenideische Elemente hinzuweisen, die als eine mögliche Interpretationsrichtung für die eckhartsche Philosophie (wie sie in den lateinischen Werken ausgedrückt wird) wichtig sein könnten.

Ich werde zunächst 1) erklären, welche philosophische Perspektive ich unter dem Terminus „Parmenidismus“ verstehe, und anschließend 2) versuchen zu zeigen, dass sie den Takt der eckhartschen Ontologie angibt. Abschließen werde ich meinen Aufsatz mit 3) einigen Überlegungen über die Relation zwischen dem „Parmenidismus“ und der erfahrenen Welt.

### 1. Das Prinzip des Parmenides

Unter „Parmenidismus“ soll hier nicht eine akkurate philologische Bestimmung der Philosophie des Parmenides oder seiner Schule verstanden werden. Hier geht es um ein Prinzip, das die metaphysische Forschung bestimmt und das, zumindest partiell, zum ersten Mal von Parmenides zum Ausdruck gebracht wurde. Es ist also korrekter, von einem parmenideischen Prinzip oder vom Grundsatz des Parmenides zu sprechen. Was besagt nun ein solcher Grundsatz? Ich werde keine direkte Definition geben, sondern versuchen, diese These *ex negativo* zu erklären.

Die parmenideische Philosophie sollte nicht als eine übliche vorsokratische Kosmologie verstanden werden. Unter dem Terminus „übliche vorsokratische Kosmologie“ verstehe ich eine Position, die aus jenem Verfahren entsteht, das die verschiedenen Erscheinungen der Welt auf einen stabilen und einheitlichen Ursprung zurückführt. Diese *reductio ad unum* kulminiert in einem Urelement, das die eigentliche „Substanz der Welt“ ausmacht. Zum Beispiel: Das Reale erscheint, oberflächlich betrachtet, als eine Vielfalt

<sup>1</sup> Vgl. C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris 1961, 551 f. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960, 162–164. Ich habe aber vor allem einige Gedanken von J. Aertsen übernommen und erweitert. Vgl. J. Aertsen, *Der „Systematiker“ Eckhart*, in: A. Speer (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 189–230.

von Dingen; aber alle sind im Grunde ein Urelement (z. B. Wasser), das sich durch die verschiedenen Phänomene unverändert hindurchzieht und woraus alles entsteht und wohin alles zurückkehrt.<sup>2</sup> Die Suche nach dem Grund erfolgt in diesem Kontext gemäß der Struktur der *ratio quia* (Bewegung von den Effekten zu den Ursachen). Der dahinterstehende Schluss könnte also folgendermaßen ausgedrückt werden:

*Premissa minor*: Wasser zieht sich durch die verschiedenen Phänomene hindurch und bleibt dabei unverändert.

*Premissa major*: Alles, was in der Veränderung der Phänomene konstant bleibt, ist Grund dessen, was sich verändert.

*Conclusio*: Also ist Wasser Grund der sich verändernden Phänomene.

Das parmenideische Prinzip funktioniert nun gerade nicht nach diesem Modell, sondern eher nach dem Modell der *ratio propter quid* (Bewegung von den Ursachen zu den Effekten).<sup>3</sup> Anders formuliert: Das parmenideische Prinzip hat einen apriorischen Charakter und fängt sozusagen mit der Bestimmung des Grundes an. So schreibt Parmenides:

Es ist notwendig zu sagen und zu denken, dass das Seiende ist: Denn das Sein ist, das Nicht-Sein aber ist nicht. (Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἕμμενα: ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν). (DK 28 B 6)

Wie lässt sich das Verhältnis dieser parmenideischen Konzeption zur kosmologischen Auffassung genauer bestimmen? Ich denke, dass man zunächst dieses Verhältnis mit jenem vergleichen kann, das zwischen der metaphysischen und der logischen Notwendigkeit gilt. In einer vorparmenideischen Konzeption der Metaphysik versucht man zu zeigen, dass der Grund des Realen (z. B. Wasser) notwendigerweise existiert. Diese Notwendigkeit gilt allerdings nicht unbedingt: Es geht nicht um eine absolute, sondern um eine bedingte Notwendigkeit. Auch wenn der oben skizzierte Schluss korrekt wäre und die *premissa major* in allen möglichen Welten gälte, käme man nicht zu einer *conclusio*, die „in allen möglichen Welten“ (absolut) gälte, weil sich immer noch Welten vorstellen ließen, in denen es zum Beispiel weder Veränderung noch Wasser gibt.

Kurzum: Die vorparmenideische metaphysische Dynamik hat auch eine aposteriorische Dimension und kann nicht, selbst wenn sie korrekt ist, die Möglichkeit von anderen konkurrierenden Theorien vollkommen ausschließen.

Die parmenideische Kritik kann nun folgendermaßen zusammengefasst werden: Eine metaphysische Theorie (eine Lehre vom Absoluten), die nur bedingt gilt, ist widersprüchlich. Anders formuliert: Eine wahre Theorie des

<sup>2</sup> Diese Skizze der milesischen Kosmologie erhebt selbstverständlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit oder philologische Genauigkeit. Es geht um die Beschreibung eines Modells, das von der aristotelischen Konzeption stark geprägt ist.

<sup>3</sup> Zu dieser Thematik vgl. *D. Sacchi*, *Lineamenti di una metafisica di Trascendenza*, Rom 2007, 179–201.

Absoluten darf nicht nur kontingenterweise wahr sein, sie muss die Widersprüchlichkeit der konkurrierenden Theorien nachweisen. Sie muss, mit anderen Worten, logisch notwendig sein. Deswegen spricht Parmenides von Notwendigkeit in Bezug auf Sagen und Denken.<sup>4</sup>

Aber heißt das dann, dass der parmenideische Satz als ein Ausdruck der logischen Notwendigkeit der Existenz des Absoluten (Gottes) zu verstehen ist? Das klassische Argument, dessen Ziel darin besteht, die logische Notwendigkeit der Existenz des Absoluten (Gottes) zu beweisen, ist bekanntlich das ontologische Argument (in seiner modal erweiterten Version). Durch dieses Argument versucht man nämlich zu zeigen, dass zum vollkommenen Wesen nicht nur die faktische, sondern auch die (logisch) notwendige Existenz gehört. Anders formuliert: Ein vollkommenes Wesen, das nur zufälligerweise existiert, ist widersprüchlich. Ist nun das, was Parmenides behauptet, mit diesem Argument identifizierbar? Ist der Satz des Parmenides eine Protoform des ontologischen Arguments? Wenn dies der Fall ist, dann muss behauptet werden, dass Parmenides das vollkommene Wesen durch das Seiende ersetzt. Dieser Ersatz hat aber massive Konsequenzen für die Struktur des Arguments selbst: Das ontologische Argument entfaltet sich als das progressive Verständnis von einem bestimmten Gehalt (von einem Wesen). Es wäre folglich korrekter, dieses Argument als ein „usiologisches“ zu bezeichnen.<sup>5</sup> Die These des Parmenides ist hingegen kein usiologisches Argument. Bei ihr geht es nicht um die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken in Bezug auf einen bestimmten Gehalt, sondern um die Seinsbezogenheit des Logos überhaupt. Negativ ausgedrückt: Es geht nicht um eine widersprüchliche Aussage („Gott ist nicht“), sondern um den Widerspruch als solchen, weil der reine Widerspruch gerade in der Tilgung der Seinsbezogenheit des Logos besteht.

Der Unterschied zwischen den zwei Thesen betrifft außerdem die Art des Beweises: Im usiologischen Argument leitet man die notwendige Existenz des göttlichen Wesens aus der Natur des Wesens selbst ab. Im Falle des parmenideischen Satzes geht man anders vor: Zunächst wird gezeigt, dass die Seinsbezogenheit des Logos auf der immanenten logischen Prägung des Seins selbst beruht. Mit anderen Worten: Es wird zunächst gezeigt, dass das Sein schiere Positivität ist, die jedes Anderssein ausschließt („Denn das Sein ist, das Nicht-Sein aber ist nicht“).<sup>6</sup> Aus dieser Positivitätsdimension des Seins (aus seinem onto-logischen Charakter) lassen sich dann alle göttlichen

<sup>4</sup> Bei der Entwicklung dieser These habe ich einige Gedanken von A. F. Koch übernommen. Vgl. A. F. Koch, Versuch über Wahrheit und Zeit, Paderborn 2006, 642–652.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Sacchi, 196–198.

<sup>6</sup> Anders gesagt: Die logische (diskursive) Dimension des Prinzips des zu vermeidenden Widerspruchs (*non est simul affirmare et negare*) beruht auf der ontologischen Dimension des Prinzips selbst (*non est simul esse et non esse*). Noch anders gewendet: Das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs ist ein notwendiges Gesetz des Logos, weil das Sein selbst logisch (und damit selbstoffenbar, selbstbekundend) ist, weil das Reale das Onto-logische (Positivität) ist.

Merkmale des Seins unmittelbar ableiten: Unentstandenheit, Unvergänglichkeit, Ganzheit, Einheitlichkeit, Unerschütterlichkeit und Vollendung.<sup>7</sup> Die Absolutheit des Seins entspringt aus seinem Selbstmanifestationscharakter (aus seiner Positivität).

Damit lässt sich der Unterschied zwischen dem ontologischen (eigentlich usiologischen) Argument und dem Satz des Parmenides (dem wahren ontologischen Argument) genauer explizieren. Im ersten Fall begründet die Logik die ontologische Ableitung: Der göttliche Inhalt ist widersprüchlich, wenn er nicht auch notwendigerweise existiert. Im zweiten Fall geht es um eine ontotheologische Begründung der Logik selbst: Die Geltung des Denkens als solches beruht auf der Selbstmanifestation des Absoluten (auf seiner Positivität). Dieser Unterschied hat eine weitere wichtige Konsequenz: Das usiologische Argument setzt eine minimale Verständlichkeit der widersprüchlichen These voraus (*dixit insipiens in corde suo*: Non est Deus); im Falle der parmenideischen Konzeption kann sich die negierende These nicht einmal als positive These bilden. Genauer gesagt, besteht die Bildung der These in ihrer Selbststilgung. Anders formuliert: Die erste Position („Gott ist nicht“) ist *widersprüchlich* und deshalb auch *falsch*; die zweite („das [göttliche] Sein ist nicht“) ist *selbstwidersprüchlich* und damit *undenkbar*.<sup>8</sup> Parmenides selbst bestätigt diese Position: Am Anfang seines Lehrgedichts führt er zwei Wege ein, den Weg des „ist“ und den Weg des „ist nicht“. Laut Parmenides ist nur der erste Weg gangbar. Der zweite ist nicht ein Weg, der zu einem falschen Ort führt. Er ist für den Logos vollkommen ungangbar: „Dieser Weg ist, so sage ich dir, ganz und gar unerkundbar; denn das, was nicht ist, kannst du weder denken/erkennen noch kannst du es sagen (denn das ist nicht durchführbar)“ (DK 28 B 2).

Nach diesen Überlegungen sind wir nun in der Lage, den Unterschied zwischen der logischen Notwendigkeit und der absoluten Notwendigkeit des Satzes des Parmenides vollkommen auszubuchstabieren. Wir haben gesehen, dass die metaphysische Notwendigkeit einen deskriptiven Charakter hat. Durch sie wird nämlich die faktisch notwendige Existenz von irgendetwas (z. B. Wasser) behauptet. Es ist nun aber diese deskriptive Dimension,

<sup>7</sup> Vgl. DK 28 B 8.

<sup>8</sup> Ich unterscheide hier zwischen Widerspruch und Selbstwiderspruch. Im Allgemeinen verstehe ich unter Widersprüchlichkeit die fehlende Transzendenz des Denkens. Das Denken, das sich widerspricht, ist ein Denken, das nicht über sich selbst hinausgeht, ein Denken, das nichts „intentioniert“. Die Widersprüchlichkeit entsteht, weil durch das Prädikat das getilgt wird, was im Subjekt gesetzt wurde. Die These „Das göttliche Wesen ist nicht“ ist nun eine, die (wenn das ontologische Argument korrekt ist) widersprüchlich, aber nicht selbstwidersprüchlich ist. Der Grund liegt darin, dass diese These durch eine Vermittlung (durch das ontologische Argument selbst) zum Widerspruch geführt werden soll. Die entgegengesetzte These „Gott ist nicht“ ist mithin (vorläufig) denkbar. Das spiegelt sich in der Tatsache wider, dass die Widersprüchlichkeit dieser These ihre Falschheit impliziert. Der Grundsatz des Parmenides „Das (göttliche) Sein ist“ ist hingegen eine *Evidenz*. Die Verneinung dieser Evidenz ist unmittelbar widersprüchlich, sie ist selbstwidersprüchlich. Sie kann, mit anderen Worten, nur auf sprachlicher Ebene geäußert werden, aber sie kann nicht *gedacht* werden. Sie lässt sich nicht als positive These formulieren.

die Raum für mögliche konkurrierende Thesen öffnet. Mit den Worten Ludwig Wittgensteins: „Alles, was wir überhaupt beschreiben können, könnte auch anders sein.“<sup>9</sup> Wie steht es nun mit den logischen Wahrheiten? Gemäß dieser wittgensteinschen Position haben sie keinen deskriptiven Gehalt. Sie sind nämlich Tautologien, die nichts aussagen. Andererseits aber beschreiben sie auch, wie Wittgenstein selbst betont, das Gerüst der Welt. Sie sind, um noch einmal die wittgensteinschen Worte zu verwenden, eine Widerspiegelung der Welt. Mit anderen Worten: Auch die logische Wahrheit zeigt eine minimale deskriptive (und damit realistische) Dimension. Die logisch notwendige Existenz kann folglich nicht der vollkommene Ausdruck des Absoluten sein.

Der parmenideische Satz offenbart die ursprünglichste Dimension: Einerseits hebt er die allgemeine Seinsbezogenheit des Logos hervor: „Es ist notwendig zu sagen und zu denken, dass das Seiende (und nicht irgendein bestimmter Inhalt wie Wasser) ist.“ Andererseits erklärt er, dass diese allgemeine Seinsbezogenheit des Logos (die logische Notwendigkeit), auf der Selbstmanifestation des Seins (des Absoluten) beziehungsweise auf seiner intrinsischen logischen Dimension (auf seiner Positivität) beruht („Denn das Sein ist, das Nicht-Sein aber ist nicht“). *Weil das Reale im Grunde schiere Positivität ist, kann es eine logische Notwendigkeit geben.*

Der Satz des Parmenides tilgt, mit anderen Worten, jenen Rest von Naturalismus<sup>10</sup> bezüglich des Grundes des Realen, der die logische Notwendigkeit noch auszeichnete.

Diese letzte These kann außerdem folgendermaßen expliziert werden: Die notwendige Existenz beziehungsweise Absolutheit, die sowohl durch einen aposteriorischen als auch durch einen apriorischen Beweis zum Ausdruck gebracht wird, ist wie ein Prädikat, das einem Subjekt (Gott) zugeschrieben wird. Der Träger ist folglich (selbst wenn minimal) dieser seiner Absolutheit gegenüber indifferent. Er ist (selbst wenn vorläufig und minimal) ohne sie konzipierbar. Das reine und absolute Sein ist aber nicht so, es hat nicht die Absolutheit, es *ist* die Absolutheit. Es ist nicht etwas Notwendiges, sondern die reine schiere Notwendigkeit und Selbstgenügsamkeit.

## 2. Das Prinzip des Parmenides und das Denken Eckharts

### 2.1 Die Entnaturalisierung des Grundes in der *Quaestio prima parisiensis*

Nach dieser kurzen Einleitung werde ich mich der eckhartschen Auffassung zuwenden. Als Einstieg in das eckhartsche Denken bietet sich die *quaestio prima parisiensis* an. In dieser frühen Schrift verteidigt Eckhart die Identität

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung, 5.634.

<sup>10</sup> Unter dem Terminus „Naturalismus“ soll die naturalistische (dinghafte) Dimension des Grundes des Realen beziehungsweise seine logische Indifferenz verstanden werden.

vom Sein und Denken in Gott. Besonders interessant ist der dritte Teil der *quaestio*, in der Eckhart seine These durch Argumente begründet, die weder in der Tradition (Thomas von Aquin) noch in seinen früheren Schriften zu finden sind.

Drittens zeige ich, dass ich nicht mehr der Meinung bin, daß Gott erkennt, weil Er ist; sondern, weil Er erkennt, deshalb ist Er, in der Weise, daß Gott Intellekt und Erkennen ist und das Erkennen selbst die Grundlage seines Seins ist.<sup>11</sup>

Gott ist, weil Er Intellekt ist, oder, genauer gesagt, weil Er die Tätigkeit des Intellekts ist. Wie soll diese These verstanden werden? Darüber wurde viel debattiert,<sup>12</sup> aber mir scheint, dass die eckhartsche Position in eine eindeutige Richtung geht und dass sie uns zur parmenideischen Seinsauffassung führt.

Die Termini „Sein“ und „Seiendes“ haben im Kontext der Pariser *quaestiones* die Bedeutung vom „abkünftige[n], art- und gattungsbestimmte[n] was [= Substanz; Hinzufügung R. V.]“.<sup>13</sup> Es geht also um das, was einerseits objektiv (substantiell) und andererseits logisch geprägt und epistemisch zugänglich (kategorial) ist. Sein ist hier, mit anderen Worten, der Wahrmacher für den Logos.

Was Eckhart zum Ausdruck bringt, ist die Tatsache, dass das Absolute (Gott) nicht innerhalb der Substantialität zu finden ist, dass die wahre Absolutheit die logische Wahrheit selbst begründet und dass diese Absolutheit keine Spur von logischer Indifferenz (Naturalismus beziehungsweise Dinghaftigkeit) beinhaltet. Der Grund des Realen ist durch und durch logisch geprägt und ist damit selbstbekundend. So schreibt Eckhart:

Denn Joh. 1,1 heißt es: ‚im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort‘. Nicht aber hat der Evangelist gesagt: ‚im Anfang war das Sein, und Gott war das Sein‘. Das Wort aber ist seinem ganzen Wesen nach auf den Intellekt bezogen, und es ist dort als sprechendes oder als gesprochenes ‚Wort‘ und nicht als ein ‚Sein und Intellekt‘ gemischtes Sein oder Seiendes.<sup>14</sup>

Eckhart entwickelt diese Thematik der immanenten Logizität des Absoluten und bringt sie mit Exodus 3,15 (*Ego sum qui sum*: Ich bin, der Ich bin) in Verbindung:

Und deshalb ist das Sein, da es den Geschöpfen zukommt, in Gott nur wie in seiner Ursache, und deshalb ist in Gott nicht das Sein, sondern die Lauterkeit des Seins. Wie wenn einer, der verborgen bleiben und sich nicht nennen will, bei Nacht gefragt: wer

<sup>11</sup> Meister Eckhart, Die lateinischen Werke (= LW), herausgegeben von J. Koch [u. a.], Stuttgart 1936 ff., LW V, 40,5–7.

<sup>12</sup> Vgl. zum Beispiel R. J. Mayer, Meister Eckharts erste ‚Quaestio Parisiensis‘ oder: Wie kann Gottes Vernehmen das ‚fundamentum‘ seines Seins sein?, in: FZThPh 54 (2007), 430–463. S. Grotz, Meister Eckharts Pariser Quaestio I: Sein oder Nichtsein – ist das hier die Frage?, in: FZThPh 49 (2002), 370–398. J. Halfwassen, Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg, in: ThPh 72 (1997), 337–359.

<sup>13</sup> R. Imbach, Deus est intelligere, Freiburg i. Br. 1976, 172.

<sup>14</sup> LW V, 40,7–11.

bist du? Antwortet: „Ich bin, der ich bin“, so wollte der Herr die Lauterkeit seines Seins mit den Worten zeigen: „Ich bin, der ich bin“ ‚Exodus 3,15‘. Er hat nicht schlechtweg gesagt: „Ich bin“, sondern hinzugefügt: „der ich bin“. Gott kommt also nicht das Sein zu, es sei denn, du wolltest eine Lauterkeit Sein nennen.<sup>15</sup>

Entscheidend ist die Tatsache, dass diese Dimension direkt zur parmenideischen These des Absoluten als Positivität führt, oder, wie Eckhart sagt, zur These der „Lauterkeit des Seins“ (*puritas essendi*). In einem späteren Kommentar zu dieser Exodusstelle hebt Eckhart die These der Positivität Gottes noch deutlicher hervor:

Ich bin, der ich bin.

[...] Drittens ist zu bemerken: die Wiederholung: ich bin, der ich bin zeigt die Lauterkeit der Bejahung unter Ausschluß jeder Verneinung von Gott an.<sup>16</sup>

Zusammenfassend: Gott, der Grund des Realen, ist keine Substanz. Er ist das reine, selbstbekundende, positive Sein (die *puritas essendi*), das jegliche Form von Negativität ausschließt. Es geht nun darum zu zeigen, dass dieselbe parmenideische Auffassung auch den Grundsatz des *Opus tripartitum* (*esse est Deus* / das Sein ist Gott) trägt.

## 2.2 Esse est Deus

In meiner Einleitung habe ich versucht zu erklären, dass sich der parmenideische Grundsatz dadurch auszeichnet, dass er keinen Raum für seine Verneinung offenlässt. Anders formuliert: Die These, die ihn bestreitet, kann sich nicht als positive These bilden und ist deshalb nicht falsch, sondern undenkbar. Ich möchte nun zeigen, dass diese Dimension auch die eckhartische Auffassung des Absoluten auszeichnet. Diese These soll durch eine Analyse des Grundsatzes des *Opus tripartitum* „Das Sein ist Gott“ (*esse est Deus*) erfolgen.

Kommentatoren haben oft angemerkt, dass es dabei nicht um einen klassischen scholastischen Satz geht. Die Standard-Formulierung ist nämlich die umgekehrte: *Deus est esse*. Dieser Unterschied ist von extremer Wichtigkeit und ein Zeichen dafür, dass dieser Hauptsatz im Katalog der für den Prozess gegen Eckhart gesammelten Thesen vorhanden ist.<sup>17</sup> Was versteht Eckhart darunter? Im allgemeinen Prolog zum *Opus tripartitum* werden fünf „Beweise“ zur Begründung dieser Hauptthese gegeben. Interessant ist, was Eckhart in seinem ersten „Beweis“ schreibt:

Patet haec propositio (esse est Deus; Hinzufügung R. V.) primo, quia si esse est aliud ab ipso Deo, Deus nec est nec Deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est? Aut si est Deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem, aut Deus ab alio habet esse. Et sic non ipse Deus, ut praemissum est, sed aliud ab ipso, prius ipso, est et est sibi causa, ut sit.

<sup>15</sup> LW V, 45, 9–15.

<sup>16</sup> LW II, 20,1; 21,7–8.

<sup>17</sup> Vgl. LW V, 212, 9.

Diese These (das Sein ist Gott) erhellt erstens daraus: Wenn das Sein etwas anderes ist als Gott, so ist entweder Gott nicht oder nicht Gott. Denn wie ist das oder wie ist es irgendetwas, von dem das Sein verschieden, dem es fremd und von dem es unterschieden ist? Oder wenn Gott ist, so ist er in jedem Falle durch etwas anderes, da das Sein etwas anderes als er ist. Also ist Gott und das Sein dasselbe oder Gott hat sein Sein von einem anderen. Und so ist – gegen unsere Voraussetzung – nicht Gott selbst, sondern etwas anderes, Früheres als er, und das ist (dann) die Ursache seines Seins.<sup>18</sup>

Welch ein „Beweis“ ist dies? Sicherlich geht es um keinen Beweis der Existenz Gottes im strengen Sinn des Wortes, zumal die eigentliche Frage nach der Existenz Gottes (*utrum Deus sit*) im zweiten Teil des dreigeteilten Werkes (im Werk der Fragen) zu finden ist. Der Hauptsatz (*esse est Deus*) wird hingegen im ersten Teil des Werkes (im Werk der Thesen) behandelt. Worum geht es dann? Eckhart geht von der klassischen Relation zwischen dem ontologischen (*ens qua ens*) und dem theologischen Aspekt (*Deus*) der Metaphysik aus. Er scheint nun diese Relation auf drei Grundmuster zu reduzieren:

- 1) jene Lehren, die den Grund des Realen (Gott) außerhalb des Seins setzen
- 2) jene Lehren, die den Grund des Realen innerhalb des Seins setzen
- 3) jene Lehren, die den Grund des Realen mit dem Sein identifizieren.

Aufgabe des „Beweises“ besteht in einer Art Ausschluss der ersten zwei Hypothesen, wobei dieser Ausschluss (und das ist der entscheidende Punkt) dadurch erfolgt, dass sich die ersten zwei Thesen nicht als positive Thesen formulieren lassen können, dass sie sich als leere Worte erweisen. Mit den Worten des Parmenides könnte man sagen, dass die ersten zwei Wege nicht gangbar seien, weil keine Kunde von ihnen ausgeht.

Betrachten wir den „Beweis“ genauer:

1) *Si esse est aliud ab ipso Deo* (wenn das Sein etwas anderes als Gott ist), *Deus nec est* (so ist Gott entweder nicht). *Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum, distinctum?* (Denn wie ist das oder wie ist es irgendetwas, von dem das Sein verschieden, dem es fremd und von dem es unterschieden ist?)

Bevor ich mit der Analyse des ersten Teiles des „Beweises“ beginne, werde ich einige Bemerkungen über die Namenstheorie Meister Eckharts vorausschicken, die für das Verständnis der eckhartschen Position von Nutzen sein können. Ein Name ist, laut Eckhart, „von *notitia* (Kenntnis) abgeleitet, weil der Name das Kennzeichen (*nota*) eines im Verstand gebildeten Begriffs ist und andern von diesem Begriff Kenntnis gibt (*notificat*). Er ist also ein Bote, der andern die Botschaft vom Begriff bringt.“<sup>19</sup> Begriffe werden aber von den Seienden abstrahiert und beziehen sich wiederum auf Sei-

<sup>18</sup> LW I, 156,12–157,4. Zu einer Interpretation dieser Stelle vgl. unter anderen F. Brunner/A. de Libera/É. Wéber/É. Zum Brunn (Hgg. und Übers.), *L'œuvre latine de Maître Eckhart*; Band 1, 124–126.

<sup>19</sup> LW II, 146,17–147,3. Zu dieser Thematik vgl. u. a. A. de Libera, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*, Genève [u. a.] 1980.

ende. Das Sein selbst ist nun sowohl der Grund der Seienden als auch der Name, und das bedeutet, dass das, was am Sein nicht teilhat, weder ein Seiendes noch ein Name ist (*quod enim non participat esse, non est ens et nomen*).<sup>20</sup> Ein Seiendes, das außerhalb des Seins steht, fällt ins Nichts, und ein Name, der *außerhalb des Seins steht, ist kein Name, weil er „von nichts Kenntnis gibt“ (non notificat)*. Das Sein ist mithin die eine ontologische, semantische und epistemologische Quelle (*esse est commune omnibus entibus et nominibus*).<sup>21</sup> Kehren wir nun zum Beweis zurück. In diesem ersten Teil wird der transzendente Charakter des Seins hervorgehoben: Das Sein ist das, was sich durch alle Kategorien zieht. Es ist damit das Allumfassende und das Untranszendierbare. Es gibt, mit anderen Worten, keinen „freien Raum“ neben oder über dem Sein. Außerhalb des Seins gibt es zudem keinen Raum für jedwede Seinsform: Existenz und Prädikation. Die hier vertretene Auffassung kann also auf die folgende Aussage zurückgeführt werden: *nihil est Deus* und diese führt wiederum zur Aussage, dass *Deus est nihil*. Sie identifiziert also Gott mit dem Nichts. Wir haben aber gesehen, dass das, was keinen Bezug zum Sein hat, weder eine ontologische noch eine epistemologische Konsistenz hat. Das heißt aber, dass diese Aussage (*nihil est Deus*) in einer leeren Benennung besteht, die keine wirkliche positive These ist. Das bedeutet aber auch, dass all jene Versuche, die den Grund des Realen in einer Dimension suchen, die über dem Sein ist und die zu einseitig das Anderssein Gottes und seine Unnennbarkeit hervorheben, selbstwidersprüchlich und pragmatisch inkonsistent sind, weil sie einerseits rationale Theologie betreiben und andererseits durch die Tilgung jeglichen Seinsbezugs den Logos selbst zugrunde richten.

2) *Nec Deus est* (oder ist Gott nicht Gott)

*Si est Deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Et sic non ipse Deus.* (Wenn Gott ist, so ist Er in jedem Falle durch etwas anderes, da das Sein etwas anderes als er ist. Und so ist Er – gegen unsere Voraussetzung – nicht Gott selbst.)

Hier geht es um jene Perspektiven, die den Grund des Seins innerhalb des Seins setzen und die den Grund des Realen zu etwas Bestimmtem zurückführen. Anders formuliert: Es geht um die These, die behauptet: „*hoc ens est Deus*“. Wenn ein bestimmtes Seiendes Gott ist, heißt das aber auch, dass das Absolute benennbar (objektivierbar) ist.

Nun ist aber im allgemeinen das, was benannt wird, oder das Subjekt eines Satzes unvollkommen. Das Subjekt verhält sich nämlich, wie schon sein unvollkommener Name sagt, wie die Materie [...]. Das Benennende aber und die Benennung verhält sich immer wie die Form und Vervollkommnung des Subjektes, etwa wenn einer gerecht, gut, weise und dergleichen genannt wird, alle Fälle, in denen sich die Wesenheit eben nicht selbst genügt, sondern bedürftig und arm ist und etwas anderes braucht, das sie

<sup>20</sup> LW II, 146,13.

<sup>21</sup> LW II, 146,6–7.

vollkommen macht. Dies aber, nämlich eines anderen bedürfen und sich nicht selbst genügen, ist dem Wesen Gottes durchaus fremd.<sup>22</sup>

Damit zeigt sich aber, dass auch diese zweite Position nicht einfach falsch, sondern als positive These undenkbar ist, denn es ist die Aussageform (*x est Deus*) selbst, die mit der Vollkommenheit und Absolutheit Gottes inkompatibel ist. Hegelsch formuliert könnte man sagen, dass bei dieser Aussage Form und Inhalt in Widerspruch stehen und dass damit die Aussage in einer Selbsttilgung besteht.

Da sich nun die ersten zwei Thesen als selbstwidersprüchlich erwiesen haben, bleibt nur die dritte Option übrig: „*esse est Deus*.“ Man muss sich nun hüten, diese Aussage als eine Aussage „vom dritten Satzglied“ (*de tertio adiacente*)<sup>23</sup> zu verstehen. Sie besagt – mit anderen Worten – nicht, dass das Prädikat der Absolutheit dem Subjekt „Sein“ zugeschrieben wird. Das Sein selbst ist nämlich Selbstoffenbarung, es ist wiederum das *Ego sum qui sum* und ist mithin nicht etwas Vollkommenes und Absolutes, sondern die Vollkommenheit und Absolutheit selbst.<sup>24</sup>

Wenn er also sagt: *ich bin, der ich bin*, lehrt er: das Subjekt *ich bin* ist identisch mit dem an zweiter Stelle stehenden Prädikat *ich bin*, das Benennende selbst ist das Benannte selbst, die Wesenheit ist das Sein, die Washeit ist die Obheit, „die Wesenheit genügt sich“, die Wesenheit ist das Genügen selbst. Das bedeutet: „die Wesenheit bedarf nicht irgendeines Seienden, noch bedarf sie eines anderen außerhalb ihrer zu ihrer Festigkeit“ oder Vollendung, „sondern die Wesenheit selbst genügt sich“ zu allem und in allem. Und das ist allein Gott eigen, nämlich ein solches Genügen.<sup>25</sup>

Der Satz *esse est Deus* kann folglich folgendermaßen übersetzt werden: Das-Sein-das-ist (das Sich-bekundende-Sein beziehungsweise die *puritas essendi*): Gott.

<sup>22</sup> LW II, 25,11–26,2.

<sup>23</sup> Eckhart unterscheidet zwischen Sätzen *de tertio adiacente* (vom dritten Satzglied) und *de secundo adiacente* (vom zweiten Satzglied). Im ersten Fall hat das Sein eine koplative Funktion, im zweiten eine existenziale. So schreibt er: „Man muß anders reden und urteilen über das Seiende und anders über dieses Seiende, desgleichen über das Eine und über dieses Eine, über das Wahre und über dieses Wahre, über das Gute und über dieses Gute. Denn wenn etwas seiend, eins, wahr oder gut genannt wird, so sind diese vier Bestimmungen jedes Mal das Prädikat des Satzes und bilden das zweite Glied [der Aussage; Hinzufügung R. V.]. Wenn dagegen etwas dieses Seiende, dieses Eine, dieses Wahre oder dieses Gute genannt wird, zum Beispiel Mensch oder Stein und dergleichen, dann ist dieses ‚dies und das‘ das Prädikat des Satzes, und die obigen Allgemeinbegriffe, zum Beispiel das Sein, sind nicht das Prädikat und nicht das zweite Glied (der Aussage), sondern sind die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekt. Zum Beispiel: wenn ich sage: ‚das ist ein Mensch oder ein Stein‘, dann sage ich (nichts über) das Sein aus, sondern (nur etwas über) den Menschen oder den Stein oder etwas der Art“ (LW I, 131, 4–15).

<sup>24</sup> Es kann also nicht um das *esse commune* gehen, weil „Sein“ hier absolute Vollkommenheit und Aktualität (und nicht mangelhafte Unbestimmtheit) bedeutet. Zu dieser Thematik der Absolutheit vgl. A. *Quero-Sánchez*, Sein als Absolutheit in: *Ders./G. Steer* (Hgg.), Meister Eckharts Straßburger Zeit, Stuttgart 2008, 189–218.

<sup>25</sup> LW II, 26,2–8.

### 3. Das Prinzip des Parmenides und die erfahrene Welt

#### 3.1 *Die Meinung der Sterblichen*

Wir haben gesehen, dass für den parmenideischen Grundsatz (den Eckhart auch vertritt) gilt, dass das Absolute schiere Positivität ist. Wenn das der Fall ist, stellt sich aber die folgende Frage: Kann es überhaupt etwas anderes als das Absolute geben? Theologisch umformuliert: Gibt es Raum für etwas anderes als Gott? Die Kosten des Verzichts auf eine außergöttliche Realität, die aus Sein und Nicht-Sein besteht, sind enorm. Es heißt nämlich, auf den Kosmos und auf die logische Praxis zu verzichten. Angesicht dieser Tatsache scheint der einzig gangbare Weg derjenige zu sein, der neben der Positivität des Absoluten auch eine (minimale) Dimension zulässt, die aus Sein und Nicht-Sein besteht. Die These könnte folgendermaßen formuliert werden: Das Reale ist in seinem Kern schiere Positivität, aber, äußerlich betrachtet, erscheint es als etwas, das aus Positivität und Negativität besteht. Es gibt eine äußerliche Sphäre, die einen minimalen ontologischen Status besitzt (Schein) und die wiederum Sein und Nicht-Sein impliziert.

Parmenides trägt auch dieser Konzeption Rechnung. Diese Dimension war Gegenstand des (zum größten Teil verlorenen) letzten Teils seines Lehrgedichts, in dem der doxastische Weg der doppelköpfigen Sterblichen behandelt wurde. Für die Sterblichen gelten nämlich Sein und Nicht-Sein als dasselbe und nicht dasselbe. Die Sterblichen führen, mit anderen Worten, eine Prinzipienpolarität ein: das ätherische Flammenfeuer auf der einen Seite und die lichtlose Nacht auf der anderen. Diese These ist aber nicht haltbar: Einerseits wird die Positivität des Absoluten durch ein äußerliches Element eingegrenzt. Das reine Sein wird nämlich von dieser scheinhaften äußerlichen Sphäre auf etwas Bestimmtes reduziert, das aus Positivität und Negativität besteht. Andererseits erhält der Schein eine positive ontologische Dimension, die ihn zu etwas Selbständigem macht. Kurzum: Das Absolute wird verendlicht und das Endliche verabsolutiert. Folglich ist „alles voll zugleich von Licht und unsichtbarer Nacht [...]“ (DK 28 B 9).

Aber ist dann überhaupt eine Form der Außergöttlichkeit konzipierbar, die das Absolute nicht eingrenzt? Bevor ich zum eckhartschen Lösungsvorschlag übergehe, möchte ich eine letzte Dimension der sogenannten „Meinung der Sterblichen“ hervorheben:

Es ist ja nichts und wird nichts anderes sein außerhalb des Seienden, da es ja die Moira daran gebunden hat, ein Ganzes und unbeweglich zu sein. Darum wird alles bloßer Name sein, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgesetzt haben, überzeugt, es sei wahr: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein [...]. (DK 28 B 7)

Die Sterblichen gehen davon aus, dass das, was außerhalb des absoluten Seins steht (was aus Sein und Nicht-Sein besteht) mehr als ein bloßer Name sei. Sie gehen davon aus, dass das Genannte objektiv bestehe, dass es einen (wenn auch minimalen) unabhängigen ontologischen Status besitze.

Aus der Perspektive der „Wahrheit“ zeigt sich aber, dass dies nicht der Fall ist, dass die Namen keine ontologische Verpflichtung implizieren. Mit einer etwas paradoxen Formulierung könnte man also sagen, dass Parmenides eine nominalistische These vertritt, die sich aber nicht einfach auf die Universalien, sondern auf die Einzeldinge selbst bezieht.

### 3.2 Eckharts Konzeption der Analogie

Eckhart scheint diese These des Nominalismus der Einzeldinge zu vertreten und verbindet sie mit seiner Konzeption der Analogie. Zunächst hebt er die fehlende ontologische Verpflichtung der akzidentellen Prädikation hervor:

Erstens: über das Seiende und die Dinge und ihr Sein muß man anders sprechen und denken als über die Kategorien der Dinge und das, was man über sie aussagt [...]. Die zehn Kategorien sind nicht zehn seiende Wesen oder Dinge, auch nicht die obersten zehn Seienden Wesen oder Dinge, sondern die obersten zehn Gattungen der Dinge oder des Seienden.<sup>26</sup>

Das Sein der endlichen Dinge besteht in der Substantialität. Das Sein des Akzidens trägt hingegen nicht zum Sein der Dinge wirklich bei. Man kann folglich sagen, dass nur die Kategorie der Substanz eine designative Funktion hat. Alle anderen Kategorien (Akzidenzien) sind unselbstständig mitlaufende Ausdrücke, die nichts Wirkliches repräsentieren. Anders formuliert: Alles, was wir durch akzidentielle Prädikate satzartig zum Ausdruck bringen (die Substanz *x* ist so und so), bringt nur einen eingegrenzten Modus der Substanz zum Ausdruck. Die Substanz vereinigt in sich alle Eigenschaften, die wir satzartig explizieren, und ermöglicht dadurch jede akzidentielle Prädikation. Kurzum: Akzidenzien sind, wenn richtig verstanden, nicht einmal *ens entis* (wie Eckhart auch schreibt), sondern einfach *entis*.<sup>27</sup> Sie haben einen durch und durch relationalen Charakter und sind Zeichen der Substanz.

Eckhart verbindet nun diese Idee mit seiner Konzeption der Analogie:

Keineswegs sind diese obersten zehn [Kategorien; Hinzufügung R. V.] Seiendes (schlechthin), sondern nur eins ist Seiendes, die Substanz; die übrigen hingegen sind – nach dem 7. Buch der Metaphysik – nicht Seiendes, sondern eigentlich (nur) an einem Seienden, Seiendes nur in Analogie zu dem einen schlechthin Seienden, der Substanz. So wird der Harn nicht deshalb als gesund bezeichnet, weil ihm die Form innewohnt, sondern allein in Analogie und im Hinblick auf die wirkliche Gesundheit, die eigentlich und als Form nur in einem Sinneswesen ist. (Die Gesundheit ist nicht mehr im Harn als) der Wein im Kranz, der anzeigt, dass Wein im Wirtshaus und im Faß ist.<sup>28</sup>

Zunächst werde ich einige Bemerkungen zur Thematik der Attributionsanalogie (*analogia attributionis*) vorausschicken. Man unterscheidet normalerweise drei Prädikationsformen: univoke, äquivoke und analoge. Im ersten Fall geht es um eine Prädikation, die einen gemeinsamen Inhalt (z. B.

<sup>26</sup> LW II, 58,3–8.

<sup>27</sup> Vgl. *Lossky*, 317–320.

<sup>28</sup> LW II, 58,8–14.

Lebewesen) den verschiedenen Subjekten (Mensch, Hund, Affe ...) auf dieselbe Art zuschreibt. Der gemeinsame Inhalt ist wie eine Gattung, und die verschiedenen Zuschreibungen ergeben sich aus der Spezifizierung der Gattung durch spezifische Differenzen, die den einheitlichen Gehalt nicht modifizieren (der Mensch ist ein Lebewesen genauso wie ein Hund).

Im zweiten Fall geht es um ein Prädikat, das bei den verschiedenen Zuschreibungen zwei vollkommen unterschiedliche Inhalte zum Ausdruck bringt. Die Gemeinsamkeit ist folglich nur im Namen (z. B. der Terminus „Hund“ kann sowohl den Haushund als auch ein Sternbild bezeichnen).

Im dritten Fall geht es um einen Terminus, der sich zwischen dem ersten (Univozität) und dem zweiten Fall (Äquivozität) befindet: Die Dimension der Univozität wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der analoge Terminus bei den verschiedenen Zuschreibungen denselben Inhalt expliziert. Die Dimension der Äquivozität besteht hingegen darin, dass dieser Inhalt gemäß verschiedener Modi (also nicht auf dieselbe Art und Weise) beigemessen wird. Der modale Unterschied beruht wiederum darauf, dass der Hauptträger der Prädikation (*analogatum princeps*) in sich selbst (*formaliter*) den präziierten Inhalt besitzt, wohingegen der Nebenträger diesen Inhalt nicht in sich selbst, sondern vollkommen „auf Borg“ nimmt und deshalb nur ein Zeichen dessen ist, was durch die Hauptprädikation zum Ausdruck gebracht wird.

Wenn wir nun zur Thematik der Substanz und der Akzidenzien zurückkommen, können wir sagen, dass die erste im eigentlichen Sinne des Wortes „ist“ und dass die Akzidenzien hingegen dieses substanzielle Sein nur im Zeichen-Modus besitzen. Akzidenzien „sind“ deshalb nur im analogen Sinne.

Eckhart akzentuiert nun diese These und betrachtet auch die Substanz als etwas Abgeleitetes (als ein zweites Analogat). Kurzum: Was für die Akzidenzien in Bezug auf die Substanz gilt, gilt für die Substanzen in Bezug auf Gott. Substanzen sind, mit anderen Worten, Zeichen Gottes und stehen in einer analogen Beziehung zu Ihm. Auch Eckhart vertritt also eine Art von Nominalismus der Einzeldinge (der Substanzen).

Wie also der Kranz dem Wein dient, indem er ihn anzeigt, und der Harn der Gesundheit des Sinneswesens, obwohl er überhaupt nichts von der Gesundheit an sich hat, so dient in gleicher Weise jedes Geschöpf Gott.<sup>29</sup>

Aus dieser Sicht lässt sich Folgendes ableiten: Genauso, wie es bezüglich der Gesundheit keinen Unterschied zwischen einem Stein und dem Harn gibt (weil ihm die Gesundheit vollkommen extrinsisch ist), gibt es auch keinen Unterschied zwischen dem Nichts und den Kreaturen. Andererseits sind aber die Kreaturen (genauso wie der Harn in Bezug auf die Gesundheit) ein natürliches Zeichen des absoluten Seins und sind damit ein (nichtiger) Seinsmodus.

Damit eröffnet sich ein Raum für die Kreaturen, der die positive Grenzenlosigkeit des Seins nicht eingrenzt. Anders formuliert: Es gibt eine Di-

<sup>29</sup> LW IV, 372,7–9.

mension, die das Andere des Seins ausmacht. Diese ist aber nicht einfach etwas, das neben dem Sein steht, sondern dessen natürliches Zeichen.

Diese Auffassung lässt sich auch aus der Perspektive des Absoluten entfalten. Laut Eckhart verfügt jedes Prinzip über einen doppelten Akt, wodurch es sich ausdrückt. Jedes Prinzip hat, mit anderen Worten, ein inneres und ein äußeres Wort.<sup>30</sup> Der zweite Akt beziehungsweise das zweite Wort gehört – aufgrund seiner Äußerlichkeit – nicht zum Wesen des Ursprungs und kann es deshalb nicht vollkommen offenbaren. Der erste Akt beziehungsweise das erste Wort gehört hingegen zum Wesen des Ursprungs; es ist seine innere Manifestation und bringt es deshalb vollkommen zum Ausdruck. Nun gilt diese doppelte Dimension auch (und im höchsten Grade) für den Grund des Seins, also für Gott. Der Grund des Realen ist mithin einerseits selbstbekundend. Diese Dimension wird von Eckhart mit der innertrinitarischen Dynamik in Verbindung gebracht: Der Sohn (die zweite Person der Trinität) ist das innere Wort, das Gott vollkommen offenbart. Der Grund des Realen drückt sich aber auch durch ein äußeres Wort aus. Das sind die Kreaturen, die nur eine partielle und begrenzte Darstellung Gottes sind.

Der eckhartische Gedanke besteht nun darin, dass die Selbstmanifestation Gottes durch das innere Wort auch das zweite äußere Wort ermöglicht und trägt, ohne dass dabei die Einfachheit und Vollkommenheit des ersten Wortes (und damit der Selbstoffenbarung) beeinträchtigt wird. Um diese These zu erläutern, rekurriert Eckhart noch einmal auf den Zeichencharakter der Kreatürlichkeit. Er verbindet nämlich die Äußerlichkeit des Wortes mit seinem geräuschvollen Charakter und die Innerlichkeit mit seiner Lautlosigkeit. Im äußeren Wort tritt somit die Stofflichkeit des Bezeichnens beziehungsweise die Materialität der Signifikation in den Vordergrund und damit auch der repräsentationale Charakter der außergöttlichen Dimension. Die Kreaturen sind nun einerseits, qua *äußere und geräuschvolle* Worte, nichtig (in der Selbstoffenbarungsdynamik des Ursprungs beziehungsweise im inneren Wort schweigen die äußeren Worte). Sie sind aber andererseits, qua endliche *Worte*, eine Repräsentation des sich präsentierenden (manifestierenden) Ursprungs (des inneren Wortes). Der ontologische Status der Kreatürlichkeit könnte, etwas metaphorisch formuliert, als das klangvolle Echo eines lautlosen Ursprungs beschrieben werden.

Eckhart kann folglich den Äußerungen der Schrift „Gott spricht einmal, man hört aber zweierlei“ (Ps. 61,12) und „einmal spricht Gott, zum zweiten Mal wiederholt er nicht dasselbe“ (Hiob 33,14) vollkommen zustimmen.

Denn durch ein Wirken zeugt Er den Sohn, der der Erbe ist, Licht vom Licht, und schafft Er das Geschöpf, das Finsternis geschaffen, geworden ist, nicht Sohn noch Erbe des Leuchtens, der Erleuchtung und Schöpfung.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Vgl. LW I, 576,8–579,3.

<sup>31</sup> LW III, 61,3 f.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 2 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Roberto Vinco*

Zum parmenideischen Charakter des Denkens Meister Eckharts 161

*Luis F. Ladaria S. J.*

Jesus Christus, Mitte und Mittler 175

*Ansgar Wucherpfennig S. J.*

Acta Spiritus Sancti. Die Bedeutung der vier Sendungen des Geistes für die Apostelgeschichte. *In memoriam* Friedrich Avemarie 194

*Dirk Ansorge*

Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott. Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam 211

*Andreas Koritensky*

Der frühe John Henry Newman über Glaube und Vernunft 236

## BEITRAG

*Günter Switek S. J.*

Evagrius Pontikos und die „Lehren der heiligen Väter“ 261

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTLITER:**

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

**MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:**

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

DR. ROBERTO VINCO

Philosophisches Seminar  
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
Schulgasse 6  
69117 Heidelberg  
Vinco@uni-heidelberg.de

PROF. DR. LUIS F. LADARIA S. J.

Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma  
Italien

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wucherpennig@sankt-georgen.de

PROF. DR. DIRK ANSORGE

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
ansorge@sankt-georgen.de

PD DR. PHIL. HABIL. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät  
Kamp 6  
33098 Paderborn  
A.Koritensky@thf-paderborn.de

PROF. DR. GÜNTER SWITEK S.J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main

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

---

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

## Jesus Christus, Mitte und Mittler

VON LUIS F. LADARIA S. J.

Warum habe ich dieses Thema für meinen Vortrag bei dieser festlichen Versammlung zu Ehren des heiligen Thomas von Aquin gewählt?<sup>1</sup> Der Auftrag, den ich auf Wunsch von Papst Benedikt seit inzwischen mehr als vier Jahren wahrnehme, hat dazu geführt, dass ich in verschiedenen Kontinenten, von Indien über Afrika bis Lateinamerika, zahlreiche Begegnungen mit Bischöfen und Theologen hatte. Ich habe bei vielen von ihnen ein starkes Interesse wahrgenommen, mit den religiösen Traditionen, auf die sie treffen, in Dialog zu treten. Das ist sehr verständlich und zu begrüßen. Auch ihre Bemühungen, die oft mehrere tausend Jahre alten kulturellen Werte zu bewahren und bekannt zu machen, die in nicht wenigen der weiten Gebiete noch lebendig sind, sind zu verstehen und zu fördern. Angesichts dieser Situation ist die christliche Verkündigung von Jesus Christus als dem einzigen Erlöser der Welt und dem einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen freilich nicht immer leicht. Es ist jedoch klar, dass es sich bei dieser Aussage über Jesus Christus nicht um einen sekundären Aspekt unseres Glaubens an ihn handelt. In vielen Gebieten unserer Welt stößt man auf große Probleme, an deren Überwindung wir Christen mitzuarbeiten aufgerufen sind. Gleichwohl befreit uns dies nicht davon, auch die Überlieferung hinsichtlich des wahrlich zentralen Themas der christlichen Botschaft zu befragen und zu überdenken, Jesus Christus sei der einzige Mittler und der einzige Weg, um zum Vater zu gelangen.

### 1. Jesus Christus als Mittler in der Schöpfung und in der Erlösung

Wenn wir über die zentrale Rolle Jesu Christi oder über seine Bedeutung als Schlüssel und Mitte des Glaubens sprechen wollen, müssen wir uns fragen, in Bezug auf wen oder wofür er diese zentrale Rolle innehat. Er kann sie nicht einfach für sich selbst wahrnehmen, sondern immer in Bezug auf etwas, für das er die Mitte und den Daseinsgrund bildet. Die Antwort auf diese Eingangsfrage ist nicht schwer: Jesus Christus ist das Zentrum der Heilsökonomie, welche die gesamte Geschichte umfasst; er ist die Mitte des väterlichen Heilsplans, der nichts anderes enthält als die Fülle des Lebens für die Menschheit. Es ist tatsächlich christliche Überzeugung, dass alles, was existiert, von Christus seinen letztgültigen Sinn erhält: Alles kommt von ihm und geht auf ihn zu. Der Hymnus des Kolosserbriefs umfasst in

---

<sup>1</sup> Vortrag anlässlich der Festakademie zu Ehren des heiligen Thomas von Aquin an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main am 30. Januar 2013. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

einem einzigen Blick den ganzen Bogen der Geschichte von der Schöpfung bis zur endgültigen Auferstehung am Ende der Zeiten. Im Zentrum dieser Geschichtsvision steht der gestorbene und auferstandene Jesus Christus als der einzige Herr, durch den wir erlöst werden:

Er [der Vater; Hinzufügung L. F. L.] hat uns der Macht der Finsternis entrissen  
und aufgenommen in das Reich seines geliebten Sohnes.  
Durch ihn haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden.  
Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,  
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.  
Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das  
Unsichtbare,  
Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten;  
alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.  
Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand.  
Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche.  
Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten;  
so hat er in allem den Vorrang.  
Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen,  
um durch ihn alles zu versöhnen.  
Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat  
am Kreuz durch sein Blut. (Kol 1,13–20)

Der wesentliche Bezugspunkt für die Bestimmung und Begründung der Stellung Jesu Christi ist der Heilsplan des Vaters und sein universaler Heils-wille. Der Kolosserhymnus beginnt mit dem Hinweis auf die zentrale Rolle Jesu Christi für die Schöpfung, die durch und in ihm verwirklicht wird, und weist ihre letzte Bestimmung demselben Jesus Christus zu. Nichts entgeht daher diesem Primat Christi. Die Idee der Mittlerschaft Christi – dass alles durch ihn geschaffen ist und alles in ihm seine Vollendung findet – begegnet uns, wie wir wissen, auch in anderen neutestamentlichen Texten, so zum Beispiel in 1 Kor 8,6; Hebr 1,2; Joh 1,3.10. Charakteristisch für diesen Hymnus ist aber, dass sich in ihm ein mehrfaches „in ihm“<sup>2</sup> und „auf ihn hin“ findet. Es gibt eine offensichtliche Parallele zwischen der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi und jener in der Erlösung, die am Ende dieses Abschnitts auftaucht. Ebenso entspricht die Finalität der Schöpfung in ihrer Ausrichtung auf Christus der erlösenden universalen Versöhnung, die der Vater wiederum mit einem christologischen Ziel verwirklicht: Auch die Erlösung geschieht εἰς Χριστόν. Diese universale Versöhnung durch Jesus Christus und auf ihn hin gibt der Schöpfung ihren letztgültigen Sinn. Die Verse 15–17, die von der Schöpfung handeln, sind in einen soteriologischen Kontext eingefügt. Einleitung und Schluss des Hymnus sind soteriologisch ausgerichtet. Die Schöpfung bewahrt ihre eigene Bedeutung und ihren be-

---

<sup>2</sup> Die Formulierung „in Christus“ ist typisch paulinisch, sie erscheint ungefähr 200-mal im *Corpus Paulinum* und hat üblicherweise eine soteriologische Bedeutung. Der Verwendung im kosmologischen Zusammenhang, wie im vorliegenden Fall, deutet an, dass es zwischen diesen beiden Ebenen des göttlichen Handelns (Schöpfung und Erlösung) eine wechselseitige Beziehung gibt. Die Schöpfung endet nicht bei sich selbst.

sonderen Gehalt, ist jedoch faktisch in einen sie übersteigenden Horizont hineingestellt. Alles, was Gott tut, findet im Geheimnis Jesu Christi seine definitive Bedeutung: in Ihm, der gleichzeitig der Ewige und der Fleischgewordene, Gestorbene und Auferstandene, Gott und Mensch ist. Alles zielt auf das Heil, das er als Gesandter des Vaters bringt; und dieses Heil ist schon durch das Schöpfungshandeln vorbereitet, das der Vater durch den Sohn verwirklicht, der in der Fülle der Zeit Mensch geworden ist.<sup>3</sup>

Die Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft des Wortes im Prolog des Johannesevangeliums haben wir schon erwähnt. Wir müssen uns aber des Wortlauts im ersten Vers des vierten Evangeliums gewahr sein: „Im Anfang war das Wort“. Seit der Antike weiß man, dass diese Ausdrücke auf Genesis 1,1 anspielen: „Im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen“. Diese Anspielung vertieft die Bedeutung von „Anfang“, die beim ersten Mal zeitlich gemeint war, jetzt aber zu einem transzendenten Prinzip der Schöpfung selbst wird: das Wort, das von Ewigkeit her bei Gott existiert und Gott ist. Er – Christus – ist das wahre Wort, das der priesterschriftliche Autor des ersten Kapitels der Genesis nur von Weitem erahnen konnte, als er mehrfach schrieb: „Gott sprach“ (Gen 1,3.6.9 ...). Schon in seiner ersten Homilie über das Buch Genesis hat Origenes diese Übereinstimmung bemerkt und wiedergegeben:

Am Anfang hat Gott Himmel und Erde erschaffen (Gen 1,1). Aber was ist dieser Anfang, wenn nicht unser Herr und Erlöser des Alls (1 Tim 4,10), Jesus Christus, der Erstgeborene der gesamten Schöpfung (Kol 1,15)? In diesem Anfang, das heißt, in seinem Wort, hat Gott Himmel und Erde erschaffen [...]. Er spricht daher nicht von irgendeinem zeitlichen Beginn, sondern sagt „am Anfang“, das heißt: Im Erlöser wurden Himmel und Erde und alle Dinge geschaffen.<sup>4</sup>

In diesem Abschnitt wird die Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung insofern ausdrücklicher herausgestellt, als der Titel „Erlöser“ [„Retter“] auf Jesus Christus angewendet wird. Als „Retter“ ist er der Anfang der Schöpfung. Die kosmische Funktion Jesu Christi, seine Mittlerschaft in der Schöpfung, findet ihre tiefere Bedeutung in der einzigartigen Vermittlung des göttlichen Lebens an die Menschen.

Der Primat Christi vereint im Heilsplan Gottes Anfang und Ziel. Sowohl die Schöpfungsordnung als auch die letzte Ordnung der Auferstehung sind gegründet auf Jesus Christus, der zweimal der Erstgeborene ist: in der Schöpfung und in der Auferstehung von den Toten (vgl. Kol 1,15.18). In Röm 8,29 heißt es:

Denn alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei.

<sup>3</sup> Vgl. J. N. Aletti, *Épître aux Colossiens*, Paris 1993, 94: „Es ist der ewige Sohn, geboren, gestorben und auferstanden, dem der Abschnitt die Titel Ebenbild, Ursprung und Erstgeborener von den Toten verleiht.“

<sup>4</sup> Hom. in Gn., 1,1 (SCh 7bis, 24); vgl. ebenfalls In Joh. ev. II, 36 (SCh 120,130).

Nicht umsonst ist er daher „das Alpha und das Omega“, „der Anfang und das Ende“ (vgl. Offb 22,13; 1,17), und ebenfalls nach der Offenbarung des Johannes „der Erstgeborene der Toten“ (Offb 1,5). Die Schöpfung der Welt in und vermittelt durch Jesus Christus ist zugleich Voraussetzung und Konsequenz des universalen Heilswillens Gottes. Daraus ergibt sich die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi, insofern der Heilsplan auf der Ebene Gottes allem vorausgeht, und nur im Licht der Überzeugung, dass dieses Vorhaben alles umfasst, ist es sinnvoll, von der universalen Schöpfungsmittlerschaft Christi zu sprechen. In diesem Sinne folgt die Schöpfungsmittlerschaft Christi logisch auf den Plan der universalen Rekapitulation, von der wir noch sprechen werden. Aber zugleich ist die Schöpfungsmittlerschaft die Voraussetzung für diesen Plan: Nur wenn Christus von Anfang an über alles herrscht, kann er das Haupt von allem sein. Andernfalls wird diese Rekapitulation nicht vollständig sein oder nur eine äußere Hinzufügung bleiben und daher nicht allem Existierenden seine innere Vollendung verleihen.<sup>5</sup>

Der Abschnitt aus dem Kolosserbrief, der uns gerade beschäftigt hat, spricht von Christus als dem letzten Ziel von allem, was geschaffen worden ist. Wir haben bereits den Gedanken der Rekapitulation angesprochen, der auch im Eingangshymnus des Epheserbriefs erscheint und in vielen Aspekten eine Parallele zum Gedanken aus dem Kolosserbrief darstellt. Da heißt es:

Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel. Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott; er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen  
...

Er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im voraus bestimmt hat: Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist. (Eph 1,3–5.9–10)

Der Schöpfung gingen die Wahl und die Prädestination voraus, nach der wir in Christus vom Vater als seine Kinder angenommen werden. Im Zusammenhang mit dem väterlichen Segen und der Erlösung, die in Christus verwirklicht sein wird, ist die Schöpfung angesiedelt. Sie hat in sich keine letztgültige Bedeutung, sondern geht auf die Rekapitulation von allem in Christus zu, die am Ende der Zeiten Wirklichkeit wird. Alles zu rekapitulieren, meint, dass alles tatsächlich Christus zum Haupt habe, dass alles ihm unterworfen werde. Deshalb ist Jesus ausdrücklich „zum Erben des Alls eingesetzt, durch den er auch die Welt erschaffen hat“ (τοῦς αἰῶνας Hebr 1,2, cf. Röm 8,16). Mit der Auferstehung Jesu ist er als Herr eingesetzt (Apg 2,36; Phil 2,11). Schon mit der Auferstehung hat Gott Jesus Christus alles

<sup>5</sup> Cf. L. F. Ladaria, Cristo y el misterio de la creación, en M. Gagliardi (ed.), Il mistero dell'incarnazione e il mistero dell'uomo alla luce di Gaudium et Spes 22, Città del Vaticano 2009, 65–85.

unterworfen (vgl. Eph 1,19–22). Was am Ende der Zeiten geschehen wird, hat in ihm schon jetzt Bestand,<sup>6</sup> auch wenn diese Herrschaft sich noch nicht in ihrer Fülle offenbart hat:

Denn er muss herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat. Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod. Sonst hätte er ihm nicht alles zu Füßen gelegt. Wenn es aber heißt, alles sei unterworfen, ist offenbar der ausgenommen, der ihm alles unterwirft. Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem. (1 Kor 15,25–28)

Wenn Gott sich alles durch Christus unterwirft, dem schon alle Dinge unterworfen sind, so bedeutet dies die volle Verwirklichung von Gottes Heilsplan. Wenn Christus alles unterworfen ist, bedeutet dies vor allem, dass alle erretteten Menschen an seinem göttlichen Leben teilhaben: Sie sind eins mit ihm und bilden einen Leib, dessen alleiniges Haupt Christus ist. Wir alle, die wir mit Christus herrschen, werden das Reich sein, das er dem Vater übergibt, damit er gleichzeitig mit ihm herrschen kann.<sup>7</sup> Die Rekapitulation, die Erstgeburt unter den Toten, die Übergabe des Reiches an den Vater, sind verschiedene Aspekte der letzten „Fülle der Zeiten“, der zweiten Ankunft des Herrn in Macht und Majestät. Der Schöpfungsmittler wird die Schöpfung auch ihrer endgültigen Bestimmung entgegenführen. Im Zentrum steht das Geheimnis des Kreuzes, das seit dem Anfang des ganzen Kosmos vorausgebildet ist; Irenäus schreibt:

Der tatsächliche Weltenschöpfer ist nämlich das Wort Gottes. Das ist aber unser Herr, der in den letzten Zeiten Mensch geworden ist und in dieser Welt lebte (vgl. Joh 1,10) und unsichtbarerweise alles zusammenhält (vgl. Weish. 1,7), was geschaffen worden ist. Und er ist in die gesamte Schöpfung „hineingekreuzigt“, weil Gottes Wort alles steuert und ordnet; und deshalb „kam er“ unsichtbarerweise „in sein Eigentum“ (Joh 1,11) und „wurde Fleisch“ (Joh 1,14) und hing am Holz (vgl. Dtn 21,22 f.), um alles in sich zu rekapitulieren.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> *Hilarius von Poitiers*, De Trin. XI 31 (CCL 62A,560): „Was nämlich im Verlauf der Erfüllung der Zeiten erst noch getan werden soll, das besteht schon in Christus, in dem jegliche Fülle ist; und bei allem Zukünftigen ist mehr eine Reihenfolge als eine Neuheit der Fügung vorhanden. Gott hat nämlich [schon] alles zu seinen Füßen unterworfen, obwohl es erst noch unterworfen werden soll, damit durch die Tatsache der Unterwerfung die unveränderliche Macht Christi sich bewähre; damit aber dadurch, daß sie [alle Dinge] erst noch unterworfen werden sollen, gemäß der Fülle der Zeitenfolge ein Fortschritt zum Ende der Zeitalter stattfinde“ (Deutscher Text: A. Antweiler, BKV, 1934, 261).

<sup>7</sup> Das entspricht der Deutung vieler Kirchenväter; cf. E. Schendel, Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Kor 15,24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, Tübingen 1971; G. Pelland, Le thème biblique du Règne chez saint Hilaire de Poitiers, in: Gr. 60 (1979) 639–674; id., La „subiectio“ du Christ chez saint Hilaire, in: Gr. 64 (1983) 423–452.

<sup>8</sup> *Irenäus*, Adv. Haer. V 18,2, deutsch nach FC 8/5, 151 (A. Orbe, Teología de San Ireneo II, Madrid/Toledo 1987, 237–241). Zur kosmischen Kreuzigung siehe auch Epid. 34 (FP 2, 130). Zur Rekapitulation bei Irenäus ist auch grundlegend Adv. Haer. III 16,6 (Sch 211,312–314): „Sie [die Gnostiker] wissen nicht, daß sein Logos, der Eingeborene, der dem Menschengeschlecht ständig beisteht, vereint und vermischt mit seinem Geschöpf nach dem Wohlgefallen des Vaters und Fleisch geworden ist, daß er Jesus Christus ist, unser Herr, der für uns gelitten hat, unseretwegen auferstanden ist und wiederkommen wird in der Herrlichkeit des Vaters, um alles Fleisch zu er-

Gott, der Schöpfer, hat die Welt in seinem Wort, dem Logos, geschaffen – so haben wir gehört. Die Aussage hat einen sehr präzisen Sinn. Gegenüber den gnostischen und markionitischen Lehren, die Schöpfung und Heil nicht zu verbinden vermögen, insistieren Irenäus und die kirchlichen Autoren darauf, dass der Gott der Schöpfung und des Heils, der gerechte und der gute Gott, ein und derselbe ist. Es gibt eben nur einen Gott, der aus dem Nichts allem Leben gegeben hat, alles erschaffen und vollendet hat.<sup>9</sup>

Dieser Gott erscheint bereits bei der Schöpfung als Vater aufgrund seiner Güte (*secundum dilectionem quidem Pater est*)<sup>10</sup>. Gegen ihn hatten die Menschen zu Beginn der Geschichte gesündigt, und daher gewährte uns Jesus, der Sohn, der zum Mittler zwischen Gott und den Menschen wurde (1 Tim 2,5), die Gnade unserer Unterwerfung unter den Schöpfer.<sup>11</sup> Gott der Vater und Schöpfer hat dies alles bewirkt durch die Vermittlung des Logos.<sup>12</sup> Deswegen ist der Logos Anfang und Ende, beide (Anfang und Ende) sind vereint in Christus. Im Zentrum aber steht die Geschichte Jesu, von der Inkarnation bis zu Tod und Auferstehung. Das deutet der Text des Irenäus an, den wir eben zitiert haben, „er wurde Fleisch und hing am Holz“. Seit ihrer Erschaffung geht die Welt auf Christus zu, und seine Auferstehung eröffnet den Weg auf die endgültige Vollendung hin, die in ihm bereits gegenwärtig ist als Erstlingsgabe (vgl. 1 Kor 15,23). Einerseits ist Adam das Vorausbild Jesu, der kommen sollte (vgl. Röm 5,12); andererseits ist es das Geheimnis von Tod und Auferstehung Christi, das den Sinn der Geschichte eröffnet, welche in der Auferstehung ihre Vollendung finden wird. Im Kreuzestod Jesu, der die Sünde nicht kannte, hat Gott die Welt mit sich versöhnt (2 Kor 5,19). In Jesus, dem Gestorbenen und Auferstandenen, ist nach der Überzeugung des gesamten Neuen Testaments das Heil für alle Menschen grundgelegt. Er ist das wahre Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt (vgl. Joh 1,29). Er hat sein Leben als Lösegeld für viele hingegeben (vgl. Mk 10,44), und sein Blut ist zum Heil der Welt vergossen worden: „Er liebt uns und hat uns von unseren Sünden erlöst durch sein Blut“ (Offb 1,5; vgl. 5,9). Es gibt kein Heil außer in Jesus Christus, „Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen (Apg 4,12). Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt, damit sie durch ihn gerettet werde (vgl. Joh 3,16).

---

wecken. [...] Gott ist also ein Einziger, wie ich gezeigt habe, der Vater, und Christus Jesus ist ein einziger, unser Herr, der die gesamte Heilsordnung durchschritten und alles in sich zusammengefasst hat“ (deutsch nach FC 8/3, 201); V 20,2 (*Orbe*, Teología ... II, 336–343); Epid. 6 (62–64); in Christus wird alles rekapituliert, Geistiges und Materielles, aufgrund seiner Inkarnation.

<sup>9</sup> Siehe Adv. Haer. IV 20,2 (SCh 100,628): „Primo omnium crede quoniam unus est Deus, qui omnia constituit et consummavit et fecit ex eo quod non erat ut essent omnia“; Epid. 6 (62): „Gott Vater [...] alleiniger Gott, Schöpfer des Universums. Das ist der erste und hauptsächliche Artikel unseres Glaubens.“

<sup>10</sup> Adv. Haer. V 17,1 (SCh 153, 226).

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Vgl. Adv. Haer. IV 6,6 (SCh 100, 448).

Die Einzigkeit und Ausschließlichkeit der Mittlerschaft Christi werden im Neuen Testament bei vielfältigen Gelegenheiten ausdrücklich erklärt; die vielleicht deutlichste finden wir in 1 Tim 2,3–6:

Gott, unser [...] Retter [...] will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle (vgl. 4,10; Hebr 8,6; 9,15;12,24).

Das Heilshandeln Jesu Christi, in seinem Tod und seiner Auferstehung ein für alle Mal verwirklicht, gilt für immer, für die Ewigkeit (vgl. Hebr. 7,27; 9,12; 10,10). Mit ihm wendet sich der Lauf der Geschichte. Die Erscheinung Christi in Herrlichkeit wird am Ende der Zeiten erfolgen. Wenn die ganze Geschichte vor Christus auf ihn zuläuft, derart, dass seine Ankunft als „Fülle der Zeiten“ bezeichnet werden kann (vgl. Gal 4,4), dann läuft die Geschichte, die auf sie folgt, auf jene andere Fülle der Zeiten hin, die das Ende dieser Welt ausmachen wird (Eph 1,10).<sup>13</sup> Kraft der Auferstehung des Herrn, der über seine Jünger die Gabe des Geistes ausgegossen hat, die für die gesamte Kirche und die Welt bestimmt ist, wird die Welt zu ihrer Vollendung kommen. Was wir für das Ende der Zeiten erhoffen, hat seine Grundlage in dem, was im Christusergebnis, in Jesu Leben und Sterben und Auferstehen, sich bereits ereignet hat. Die christliche Tradition hat nie die Möglichkeit erwogen, es könne in der Geschichte noch einen anderen Heilsmittler geben, der sich auf eine Ebene mit Jesus Christus stellen oder seine einzige und universale Mittlerschaft verdunkeln könnte. Auf derselben Linie hat das jüngere Lehramt in sehr differenzierten Ausdrücken von den vielfältigen Formen der „Teilhabe an der Mittlerschaft“ gesprochen, die ihren Sinn nur innerhalb der einzigen Mittlerschaft Jesu Christi, des wahren Gottes und wahren Menschen, haben, und mit ihr nie in Konkurrenz treten können.<sup>14</sup> Damit wird einerseits die einzigartige Rolle Christi betont und andererseits gesagt, dass die Wirkung seines Heilshandelns auf verschiedenen Wegen zu allen Menschen gelangen kann.

Die zentrale Rolle Jesu Christi in der Welt gründet in dem Ereignis der Menschwerdung, dem einzigartigen und unwiederholbaren Ereignis, in dem Gott selbst in unsere Geschichte eingegangen ist. Auf der einen Seite teilt der Sohn Gottes unsere Daseinsbedingungen und lebt und stirbt wie einer von uns, aber auf der anderen Seite führt er in die Menschheitsgeschichte ein transzendentes Element ein. Die Geschichte Jesu Christi ist die Geschichte Gottes unter uns, und das kann dem Verlauf von Einzelereignissen, der von sich selbst her zweideutig und offen für immer neue Entwick-

<sup>13</sup> Gal 4,4 sagt: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, während in Eph 1,10 τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν steht.

<sup>14</sup> Vgl. *Glaubenskongregation*, Erklärung „Dominus Iesus“ 14, die ihrerseits verweist auf die dogmatische Konstitution „Lumen Gentium“ des II. Vat., Nr. 62, und auf die Enzyklika „Redemptoris Missio“ von *Johannes Paulus <Papa, II.>*, Nr. 5. Vgl. *L. F. Ladaria*, *Gesù Cristo, salvezza di tutti*, Bologna 2009, 130–131.

lungen und Verwirklichungen wäre, einen einheitlichen Sinn geben. Nur mit einem Blick auf die Menschwerdung und das ganze Leben Christi können wir die Geschichte in ihrer Ausrichtung auf die Erfüllung betrachten, die im auferstandenen Christus bereits Realität ist und von der wir als Erstlingsgabe das Angeld haben. Das Zweite Vatikanische Konzil hat verschiedene Themen dieser Tradition in einem denkwürdigen Text aufgenommen.

Gottes Wort, durch das alles geschaffen ist, ist selbst Fleisch geworden, um in vollkommenem Menschsein alle zu retten und das All zusammenzufassen. Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte (25). Ihn hat der Vater von den Toten auferweckt, erhöht und zu seiner Rechten gesetzt; ihn hat er zum Richter der Lebendigen und Toten bestellt. Von seinem Geist belebt und geeint, schreiten wir der Vollendung der menschlichen Geschichte entgegen, die mit dem Plan seiner Liebe zusammenfällt: „alles in Christus dem Haupt zusammenzufassen, was im Himmel und was auf Erden ist“ (Eph 1,10). (GS 45)

Die zentrale Rolle Christi ist darin begründet, dass er das Heil für alle Menschen ist. Christus ist der Mittelpunkt des Planes Gottes, eben weil dieser Plan ein Heilsplan ist. Christus ist der „Retter“<sup>15</sup>, und das bedeutet der Name Jesus (vgl. Mt 1,21), der Name, der dem Gottessohn zukommt, insofern er Mensch ist. Aus christlicher Sicht hat es keinen Sinn, von einer universalen Heilsmittlerschaft nur des ewigen Sohnes zu sprechen, des Logos als solchen, ohne seine Menschwerdung mit einzubeziehen. „Caro cardo salutis“, sagte schon Tertullian.<sup>16</sup> Und Irenäus von Lyon drückte sich so aus:

Erkenntnis des Heils war [...] Erkenntnis des Sohnes Gottes, der Rettung (salus), Retter (salvator) und rettende Kraft (salutare) wahrhaftig heißt und ist [...] und zwar ist er Retter, weil er Sohn und Wort Gottes ist; rettende Kraft ist er, weil er Geist ist [...] Rettung (salus) ist er, weil er Fleisch ist.<sup>17</sup>

Auch Augustinus hat die entscheidende Bedeutung der Menschheit Christi für sein Heilshandeln unterstrichen:

Wenn aber, was weit glaubhafter und wahrscheinlicher ist, alle Menschen, solange sie sterblich sind, notwendig auch elend sind, muss man nach einem Mittelwesen ausschauen, das nicht nur Mensch, sondern auch Gott ist, auf dass durch das Eintreten der glückseligen Sterblichkeit dieses Mittlers die Menschen aus der sterblichen Unseligkeit zur seligen Unsterblichkeit geführt werden [...].

[U]m dies zu erreichen, bedarf es nicht vieler, sondern nur eines einzigen Mittlers, nämlich dessen, der uns durch seine Gemeinschaft beseligt, des Wortes Gottes, das nicht geschaffen, sondern durch welches alles geschaffen ward. Doch nicht darum ist er Mittler, weil er Wort ist, denn das erhaben unsterbliche und selige Wort steht hoch über den armseligen Sterblichen; sondern Mittler ist er, weil er Mensch ist. Denn dadurch hat er gezeigt, dass man, um zu jenem nicht nur seligen, sondern auch beseligenden Gut zu gelangen, nicht andere Mittler suchen soll, die uns, wie man meinen

<sup>15</sup> Auch wenn dieser Titel auf Gott angewendet wird, vor allem in den Pastoralbriefen.

<sup>16</sup> De res. mort. VIII 2 (CCL 2,931).

<sup>17</sup> Adv. Haer. III 10,3 (SCh 211,124; deutsch: FC 8/3, 87 f.) Auch *Hilarius von Poitiers* in Mt 4,4 (SCh 254,132): „So sind seine Leibhaftigkeit und sein Leiden der Wille Gottes und das Heil der Welt.“

könnte, erst Stufen des Aufstiegs bereiten müssen, da uns nun der selige und beseligende Gott selber, unserer Menschheit teilhaftig geworden, den kürzesten Weg erschließt, seiner Gottheit teilhaftig zu werden.<sup>18</sup>

Die Versuchung, den „Skandal“ des Gottes, der die Schwachheit des menschlichen Fleisches angenommen hat, zu beseitigen, ist ebenso groß gewesen wie die, den Skandal des Leidens aufzuheben. Die zwei – Menschwerdung und Leiden – gehören sehr eng zusammen.<sup>19</sup> Von den antiken DOKETISMEN ist man in jüngerer Zeit übergegangen zur Hypothese eines universalen Heilshandelns des Sohnes an seiner Inkarnation vorbei. Die Inkarnation hätte nur eine begrenzte Heilsökonomie ins Werk gesetzt für diejenigen, die Jesus kennengelernt hätten. Sie könnte oder müsste aber vervollständigt werden durch andere Ökonomien, die als Bezugspunkt nur den ewigen Sohn hätten.<sup>20</sup> Wie, so wird da gefragt, kann ein Mensch in seiner Begrenztheit die Totalität Gottes umfassen und ihn in seiner ganzen Größe offenbaren? Ist nicht auch die Menschheit Jesu begrenzt, selbst wenn es sich um die Menschheit des Sohnes handelt? Wäre es nicht konsequenter anzuerkennen, dass man zu so einem hohen Ziel nicht nur auf einem einzigen Weg gelangen kann?<sup>21</sup> Es handelt sich um Versuche, die im Grunde einen der Kernpunkte des christlichen Glaubens umgehen wollen, der doch andererseits die Hoffnung der Menschheit darstellt. Der Sohn Gottes hat die

<sup>18</sup> *Augustinus*, De civ. Dei IX, 15 (CCL 47,262–263; deutsch: Vom Gottesstaat; Band 1, übersetzt von W. Thimme, Zürich, 1978, 447, 449.); ebd. X, 32: „Dieser Weg reinigt den ganzen Menschen und bereitet den Sterblichen in allen Teilen, aus denen er besteht, für die Unsterblichkeit vor. [...] [Darum] hat der wahrhaftigste und mächtigste Reiner und Erlöser den ganzen Menschen angenommen. Abseits von diesem Wege, der dem Menschengeschlecht niemals fehlte, da alles teils als künftig vorausgesagt, teils als bereits geschehen verkündigt ward, ist niemand erlöst worden, wird niemand erlöst, wird auch niemand erlöst werden“ (CCL 47,312; deutsch: Thimme, 528), vgl. den ganzen Abschnitt X, 32.

<sup>19</sup> *Tertullian*, De carne Christi V, 1–8 (CCL 2,880–882; deutsch: Tertullians sämtliche Schriften, übersetzt von K. A. H. Kellner; Band 1, Köln 1882, 386 f.): „[W]as ist Gottes wohl weniger würdig, geboren zu werden oder zu sterben, eine Leiblichkeit zu tragen oder ein Kreuz, beschnitten oder angeheftet zu werden, erzogen oder begraben zu werden, in eine Krippe gelegt oder in einem Grabmal beigesetzt werden? [...] Übe doch Schonung gegen den einzigen Gegenstand der Hoffnung des ganzen Erdkreises. Warum zerstörst Du die dem Glauben so nötige Schmach? Was immer da auch Gottes unwürdig ist, das ist mein Vorteil. Mein Heil ist es, wenn ich ob meines Herrn nicht in Verwirrung gerate. [...] Gottes Sohn ist gekreuzigt worden – ich schäme mich dessen nicht, gerade weil es etwas Beschämendes ist. Gottes Sohn ist gestorben – das ist erst recht glaubwürdig, weil es eine Thorheit ist [...]. Denn wie könnte etwas Wirkliches an ihm sein, wenn er selbst nicht ein Wirklicher war, wenn er nicht wirklich etwas an sich hatte, was angenagelt werden, was sterben, begraben und wieder auferweckt werden konnte. [...] So hat die Abstammung beider Naturen uns den Gottmenschen gezeigt, auf der einen Seite als den geborenen, auf der anderen Seite als den ungeborenen, hier leiblich, dort geistig, hier schwach, dort überstark, hier sterbend, dort lebend. [...] Warum spaltest Du durch Deine falschen Aussagen Christum? Nur in seiner Ungeteiltheit war er eine Wirklichkeit.“

<sup>20</sup> Auf diese und ähnliche Probleme antwortet die Erklärung „Dominus Iesus“ der *Glaubenskongregation*, vgl. vor allem die Nummern 9–11.

<sup>21</sup> *Relatio Symmachi praefecti urbis Romae* (an Kaiser Valentinian II und den römischen Senat des Jahres 384), 10 (CSEL 83/3,27): „Aequum est quicquid omnes colunt unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus qua quisque prudentia verum requirat. Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum“; vgl. *Ladaria*, *Gesù Cristo*, 119.

Menschheit in seiner Person angenommen, hat in seiner Menschheit gelitten und ist gestorben für uns, ist in ihr auferstanden, um allen die Möglichkeit zu geben, in das ewige Leben Gottes einzutreten. Es lohnt sich, sich an den wohlbekannten Text der Synode von Quiercy aus dem Jahr 853 zu erinnern:

So wie es keinen Menschen gibt, gegeben hat oder geben wird, dessen Natur nicht in unserem Herrn Jesus Christus angenommen war, so gibt es keinen Menschen, hat es keinen gegeben und wird es keinen geben, für den er nicht gelitten hat. (DH 624)

Die Synode hat die alte patristische Lehre von der Einheit Jesu Christi mit der ganzen Menschheit wieder aufgenommen, die grundlegend ist, um die universale Heilswirksamkeit seines Todes und seiner Auferstehung zu verstehen.<sup>22</sup> Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Lehre wieder aufgenommen:

Er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt. Geboren aus Maria, der Jungfrau, ist er in Wahrheit einer aus uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde. (GS 22)

In Christus, dem Gott und Menschen, dem Mittel- und Angelpunkt des göttlichen Heilsplans, findet die Geschichte ihren Sinn. In ihm, der Frieden gestiftet hat zwischen Himmel und Erde, können auch alle Menschen zur Einheit finden. Sie sind dazu gerufen, Kinder Gottes zu sein in dem eingeborenen Sohn, der der Erstgeborene von vielen Brüdern sein wollte (vgl. Röm 8.29).<sup>23</sup> Seine menschliche Natur, die einzigartig<sup>24</sup> ist, insofern sie mit dem göttlichen Wort vereint ist, nimmt in ihrer Konkretheit die Gesamtheit alles Menschlichen in sich auf. Bernard Sesboué hat es so ausgedrückt:

Entgegen dem Gesetz der Logik, das verlangt, dass das Allgemeine abstrakt ist und das Konkrete nur etwas Besonderes, lassen sich auf Christus beide Begriffe zugleich anwenden. Denn Christus ist nicht ein allgemeines Gesetz oder eine abstrakte Idee, aber er ist auch nicht einfach ein besonderes Individuum. Als das Wort, das in der Geschichte Fleisch geworden ist, trägt er die Allgemeinheit Gottes und die Allgemeinheit der Menschen in sich; und er ist deren Konkretheit. Das Leben Jesu in seiner konkreten Besonderheit, zu der sein Tod und seine Auferstehung gehören, ist Ausdruck der Gesamtheit Gottes für die Welt und der Gesamtheit des Menschen vor Gott. [...] Als Gott-Mensch ist er zugleich einzigartig; er ist nicht ein menschliches Element, das sich verallgemeinern ließe. Die Menschheit Jesu nimmt in ihrer konkreten Einzigartigkeit das ‚universal Menschliche‘ in sich auf.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Vgl. verschiedene Bezugnahmen, in: *Ladaria, Gesù Cristo*, 41–42; 73–78; 91–94; 123–124; und auch: *Ders.*, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Rom 1989, 87–103.

<sup>23</sup> *Augustinus*, Sermo 72/A (Opera 30/1,478): „cum esset unicus, noluit esse solus, voluit nos esse Patri heredes, sibi coheredes“; Sermo 194,3 (Opera 32/1,62): „factus filius hominis unicus Filius Dei, multos filios hominum facit filios Dei“; *Isaak von Stella*, Sermo 51,3 (SCh 339,200): „Filius Dei primogenitus est in multis fratribus, qui, cum esset unicus, gratia conciliavit sibi plures, qui cum eo sint unus“.

<sup>24</sup> Vgl. *G. Urribarri Bilbao*, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid 2009.

<sup>25</sup> *B. Sesboué*, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, I, Paris 2003, 375.

Jesus Christus ist in seiner Menschheit die Mitte des Heilsplans des Vaters, eines Plans, der seit Ewigkeit entworfen war, noch vor der Schöpfung, und der Wirklichkeit wurde durch die Mittlerschaft des Sohnes Gottes, der Fleisch werden sollte. Die Mittlerschaft in der Schöpfung und die Mittlerschaft im Heil sind, trotz der nötigen Unterscheidungen, eng aufeinander bezogen; denn in Wirklichkeit gibt es nur diejenige Schöpfung, die in Jesus Christus zu ihrer Fülle finden sollte. H. U. von Balthasar und vor allem K. Rahner haben von der Schöpfung als „Grammatik“ der Inkarnation<sup>26</sup> gesprochen, das heißt einer Grammatik, die Gott in seiner Freiheit festlegt, um sich in einer noch unendlich freieren Weise ausdrücken zu können in seinem Wort, das seit Ewigkeit besteht und das für uns Mensch geworden ist.

## 2. Jesus Christus, die einzige Mitte der Geschichte, und das Geheimnis der Dreieinigkeit

### 2.1 *Der Bezug zum Vater*

Die Bedeutung Christi als Mitte der Heilsgeschichte lässt sich nicht unabhängig vom Geheimnis des dreifaltigen Gottes betrachten, den er uns in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung offenbart hat. In dem bisher Gesagten habe ich schon mehrfach vom Vater gesprochen, denn die Stellung Jesu als die Mitte bezieht sich, wie erwähnt, auf dessen Schöpfungs- und Erlösungsplan. Jesus weiß sich immer auf den Vater bezogen; das Johannesevangelium spricht ständig davon: Von Gott dem Vater ist er gekommen, und zu ihm kehrt er zurück (vgl. Joh 13,3; 14,12), er ist der geliebte Sohn (vgl. Mk 1,11 par; 9,7 par; Joh 15,6; 17,23–24.26 usw.), und er erwidert diese Liebe (vgl. Joh 14,31); seine Speise ist es, den Willen des Vaters im Himmel zu tun (vgl. Joh 4,34; 6,38–39). Indem Jesus die Mitte des Heilsplans des Vaters bildet, verweist er uns auf ihn. Auf der Grundlage dieser und ähnlicher, zweifellos berechtigter Überlegungen hat sich im Bereich der Theologie der Religionen in einigen Kreisen der sogenannte „Theozentrismus“ entwickelt: In der Mitte befinde sich nur Gott; es gebe keine geschichtliche Mittlergestalt, die für sich Ausschließlichkeit beanspruchen könne. In dieser Hinsicht würden sich die verschiedenen Religionen gegenseitig ergänzen; sie würden uns unterschiedliche Aspekte erkennen lassen, die aber immer hinter dem geheimnisvollen Gott zurückblieben, der immer jenseits aller menschlichen Darstellungen bleibe. Diesem Zugang werde die theologische Tradition des Apophatismus gerecht, weil sie einen absoluten Respekt vor der Transzendenz Gottes sicherstelle.

---

<sup>26</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 73. 76; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1976, 220–225.

Die Aussage, dass Christus die Mitte ist, lässt sich nur verstehen im Lichte des Geheimnisses der Dreieinigkeit und als Ausdruck dieses Geheimnisses. Dass Christus die Mitte der Geschichte und des sie ganz umfassenden Heilsplans ist, hat nur Sinn, wenn wir uns die Initiative des Vaters vor Augen führen, der uns in dem ganzen Leben Christi seine Liebe zu uns offenbart. Und es motiviert uns, uns auch das Werk des Heiligen Geistes vor Augen zu halten, von dem Christus erfüllt ist. Der Geist universalisiert das Werk Christi, indem er es in jedem Augenblick der Geschichte gegenwärtig macht; „ausgegossen in unsere Herzen“, macht er uns fähig, in unserem Leben den Weg Jesu nachzugehen und seinem Beispiel zu folgen.

Zweifellos gibt es einen christlichen Theozentrismus; dabei handelt es sich schlicht um den Theozentrismus Jesu. Jesus kommt vom Vater und kehrt zu ihm zurück, er offenbart ihn den Menschen, er bringt uns zu ihm (vgl. Joh 1,18; 14,6–7), er lehrt uns, ihn mit diesem Namen anzurufen (Mt 6,9; Lk 11,2); er möchte, dass wir uns in der Liebe zu allen Menschen als Kinder des Vaters erweisen:

Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. [...] Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist. (Mt 5,44–48; vgl. Lk 6,27–36)

So wie Jesus in jedem Augenblick auf den Vater bezogen lebt, möchte er, dass seine Jünger dies genauso tun. Uns den Vater zu zeigen, ist die Zusammenfassung der gesamten Sendung Jesu: „Dieses ist das größte Werk des Sohnes: uns den Vater zu zeigen.“<sup>27</sup> Gott der Vater ist der Brennpunkt des Lebens Jesu und auch unseres Lebens, aber zu ihm gelangen können wir nur durch Jesus, den eingeborenen Sohn. Die Einzigkeit Gottes und die Einzigkeit des Mittlers Christus Jesus sind im Neuen Testament aufeinander bezogen und verweisen gegenseitig aufeinander (vgl. , wie schon erwähnt, 1 Tim 2,5).

Der „Vater“ ist also der Bezugspunkt Jesu; das ist äußerst wichtig. Jesus verweist uns nicht auf einen unbekanntem Gott (ἄγνωστος θεός; vgl. Apg 17,23), sondern auf den Vater, den er kennt und den er uns offenbaren will (vgl. Mt 11,25–26; Lk 10,21–22). Der Vater und der Sohn können nicht voneinander getrennt werden:

Wer leugnet, dass Jesus der Sohn ist, hat auch den Vater nicht; wer bekennt, dass er der Sohn ist, hat auch den Vater. (1 Joh 2,23)

Das 9. Konzil von Toledo lehrt, wenn wir den Vater oder den Sohn nennen, verweisen wir, auch wenn wir ihn nicht ausdrücklich nennen, immer auch auf den jeweils anderen.<sup>28</sup> Daraus folgt, dass zwischen dem Theozentrismus

<sup>27</sup> *Hilarius von Poitiers*, Trin. III, 22 (CCL 62,93–94): „Hoc maximum opus Filii fuit, ut Patrem cognosceremus. [...] Summa dispensationis est Filio ut noueris Patrem“; cf. id. In Mt. 23,6 (Sch 258,160).

<sup>28</sup> Siehe DH 532: „Nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur.“

(dem Vater als Ursprung und Ziel von allem) und dem Christozentrismus, der die einzige Mittlerschaft Christi behauptet, in keiner Weise ein Gegensatz besteht. Vielmehr verweisen Theozentrismus und Christozentrismus, wenn wir sie so erklären, gegenseitig aufeinander. Wenn der Gott, von dem alles ausgeht und zu dem alles hingehet, der Vater ist, dann muss ihm der Sohn an die Seite gestellt sein. Und dieser Sohn kann nur der fleischgewordene Sohn sein, denn nur durch ihn kann der Vater offenbart werden. Einerseits verweist uns Jesus also auf Gott; aber andererseits ist derselbe Jesus der einzige mögliche Weg zur Erkenntnis Gottes des Vaters (Joh 14,6–7); den Vater erkennen heißt auch, die Dreieinigkeit Gottes erkennen; denn so wie Jesus uns auf den Vater verweist, verweist auch der Vater auf Jesus: „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe; auf ihn sollt ihr hören“ (Mt 17,5 par). Die „Internationale Theologische Kommission“ hat festgestellt:

Der christliche Theozentrismus besteht genau in dem Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott, der uns nur durch die Offenbarung in Jesus Christus bekannt geworden ist. Einerseits führt uns daher die Kenntnis Jesu Christi zur Kenntnis der Dreieinigkeit und kommt so zu ihrer Fülle; andererseits gibt es eine Kenntnis des dreieinigen Gottes nur in der Kenntnis Jesu Christi. Daraus folgt, dass sich zwischen Theozentrismus und Christozentrismus keine Unterscheidung machen lässt; vielmehr bezeichnen beide Begriffe ein und dieselbe Wirklichkeit.<sup>29</sup>

Jesus als die Mitte und den Höhepunkt der Geschichte zu denken, bedeutet nicht, die besondere Stellung des Vaters in Abrede zu stellen. Vielmehr erlaubt es uns, das gesamte Leben und Wirken Jesu als dessen Verherrlichung zu betrachten, die ihrerseits wieder zur Verherrlichung Jesu führt:

Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast. Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war. (Joh 17, 4–5)

Den Vater und den Sohn gibt es nur in ihrem gegenseitigen Aufeinander-bezogen-Sein. Deswegen können wir niemals den einen ohne den anderen in den Blick nehmen.

## 2.2 Die Mittlerschaft Christi und das Wirken des Geistes

Vater und Sohn sind miteinander vereint im Heiligen Geist, der Liebe der beiden, der „*caritas procedens*“<sup>30</sup>, dem „*amor unitivus*“<sup>31</sup>. Der Sohn Gottes hat in seiner Person die Menschheit angenommen, sie sich zu eigen gemacht; er hat sie hypostatisch mit sich verbunden. So wird die ewige Beziehung zwischen Vater und Sohn durch den Heiligen Geist zu der Beziehung mit

---

Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam, dum non simul nominat, simul insinuat.“

<sup>29</sup> Teologia, cristologia, antropologia (Documenti 1969–2004), Bologna 2006, 194–217,198.

<sup>30</sup> *Augustinus*, Trin. XV, 6,10 (CCL 50,473).

<sup>31</sup> *Thomas von Aquin*, S.th. I, 36,4; vgl. auch *Bonaventura*, Breviloquium I, 3,9, der Geist als Band und Liebe zwischen Vater und Sohn.

dem Fleisch gewordenen Sohn: „Die Beziehung des Vaters zum Fleisch gewordenen Sohn in der Vollendung der Geistsendung ist gerade die konstitutive Beziehung der Dreieinigkeit.“<sup>32</sup> Die christologische Aussage, dass der Sohn die Menschheit in der Hypostase angenommen hat, hat also trinitarische und insbesondere pneumatologische Konsequenzen. Die Sendung des Heiligen Geistes ist im Neuen Testament mit dem Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu verbunden: „Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (Joh 7,39). „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dafür sind wir alle Zeugen. Nachdem er durch die rechte Hand Gottes erhöht worden war und vom Vater den verheißenen Heiligen Geist empfangen hatte, hat er ihn ausgegossen, wie ihr seht und hört“ (Apg 2,32–33). Nichts deutet auf ein Heilswirken des Geistes hin, das sich allein auf eine Sendung durch den Vater oder den ewigen Sohn beziehen ließe, unabhängig von oder ohne Beziehung zur Inkarnation und zum Geheimnis von Ostern. Der Heilige Geist, der zu Pfingsten ausgegossen wurde, ist untrennbar der *Spiritus Dei et Christi* (vgl. Röm 8,9).

Ist eine Heilsökonomie des Heiligen Geistes möglich, die weiter oder universaler wäre als die Jesu? Ist eine solche Hypothese vereinbar mit der einzigen Mittlerschaft Jesu und mit der allumfassenden Herrschaft des auferstandenen Herrn? Hier entstehen gewichtige theologische Probleme – vor allem deswegen, weil die Heilige Schrift die Universalität des Wirkens des Heiligen Geistes bezeugt. So lesen wir im Buch des Weisheit: „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdbereich“ (Weish 1,7). Und im vierten Evangelium vergleicht Jesus den Geist mit dem Wind, der weht, wo er will, ohne dass wir wissen könnten, von wo er kommt und wohin er geht (vgl. Joh 3,8). Folgt daraus, dass das Wirken des Geistes weiter reicht als das Wirken Jesu, dass es also in höherem Maße universal ist? Oder mit anderen Worten: Macht sich der Geist nicht zu sehr von Christus „abhängig“ oder zu sehr ihm „untergeordnet“, wenn sein Wirken als eine Funktion des Wirkens Jesu betrachtet wird, beziehungsweise als mit ihm verbunden?

Tatsächlich aber muss das Geschenk und das Wirken des Geistes im Rahmen der universalen Mittlerschaft Christi betrachtet werden, und in Verbindung mit ihm; nach dem Brief an die Epheser ist Jesus nach seiner Auferstehung „hinaufgestiegen bis zum höchsten Himmel, um das All zu beherrschen“ (Eph 4,10). Die Universalität des Wirkens Christi entspricht, wie ich schon festgestellt habe, dem Plan des Vaters, der niemals etwas tut ohne seinen Sohn und den Heiligen Geist. Die Verbindung zwischen Jesus und dem Geist beginnt im ersten Augenblick der Inkarnation (vgl. Mt 1,18,20; Lk 1,35). In den synoptischen Evangelien heißt es, der Geist kam auf Jesus herab im Augenblick der Taufe im Jordan (vgl. Mk 1,9–11 par),

---

<sup>32</sup> *Internationale Theologische Kommission*, 201 (cf. Fußnote 29).

und das Johannesevangelium fügt noch hinzu, dass nach dem Zeugnis des Täufers der Geist auf Jesus blieb:

Ich sah, dass der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb. Auch ich kannte ihn nicht; aber er, der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, er hat mir gesagt: „Auf wen du den Geist herabkommen siehst und auf wem er bleibt, der ist es, der mit dem Heiligen Geist tauft.“ Das habe ich gesehen und ich bezeuge: Er ist der Sohn Gottes. (Joh 1,32–34)

Einige Stellen bei Lukas bezeichnen die Taufe im Jordan als die Salbung Jesu (Lk 4,18; Apg 10,38). Die synoptischen Evangelien unterstreichen das Wirken des Geistes bei verschiedenen Ereignissen im Leben Jesu (Mk 1,12 par; Lk 4,14; 10,21; Mt 12,18,28). In der Kraft eines ewigen Geistes bringt sich Jesus in seiner Passion dem Vater als Opfer dar (vgl. Hebr 9,14), und er wird dem Geist der Heiligkeit nach als Sohn Gottes in Macht eingesetzt seit der Auferstehung der Toten (vgl. Röm 1,4). Und es ist gerade diese Auferstehung und Verherrlichung des Herrn, die das Geschenk des Geistes möglich macht (vgl. Joh 7,39).

Der auferstandene Jesus gibt seinen Jüngern den Geist am Abend des Paschafestes (vgl. Joh 20,22). Gemäß der Apostelgeschichte empfängt Jesus, nachdem er in den Himmel aufgefahren ist, vom Vater den Geist, den er an Pfingsten ausgießt (vgl. Apg 2,33). Aufgrund dieser inneren Beziehung zwischen dem Pascha Jesu, seinem Aufstieg zum Vater und der Gabe des Geistes (vgl. auch Joh 14,16,26; 15,26,16,7) kann der Heilige Geist auch als der Geist Jesu, Geist Christi beziehungsweise Jesu Christi bezeichnet werden (vgl. Apg 16,7; Röm 8,9; Gal 4,6; Phil 1,19; 1 Petr 1,11). Jesus ist in seiner Auferstehung so vom Geist erfüllt, dass er selbst „lebenspendender Geist“ (1 Kor 15,45) geworden ist. Das Neue Testament kennt sicher keine Ausgießung des Geistes, die nicht in Beziehung zu Christus steht. Auch der Geist der alttestamentlichen Propheten ist der Geist Jesu (vgl. 1 Petr 1,11).

Die patristische Theologie hat diese Verbindung nachdrücklich betont. Für Irenäus von Lyon ist der Geist die „Mitteilung Christi, die sich in der Kirche findet“<sup>33</sup>. Der Bischof von Lyon unterstreicht, dass der Geist die Menschen erneuert „vom Alten zur Neuheit Christi“<sup>34</sup>. Irenäus zeigt auch, dass unser Heil aus der Überfülle der Salbung mit dem Geist kommt, die

---

<sup>33</sup> Adv. Haer. III 24,1 (Sch 211,472): „deposita est [in Ecclesia] communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus“; *Athanasius von Alexandrien*, Ad Serap. I 23 (PG 26,585): „Das Siegel aber trägt das Bild Christi, der besiegelt, und jene die besiegelt werden und daran teilnehmen, werden nach ihm gestaltet.“ *Origenes* betont schon im gleichen Sinne, Prin. I, 3,7 (Sch 252,158): „Und unser Erlöser sagte nach der Auferstehung, als schon das Alte vergangen war und alles neu geschaffen war, er selbst der neue Mensch und der Erstgeborene von den Toten (vgl. Kol 1,18), zu den Aposteln, die durch den Glauben an seine Auferstehung auch erneuert waren: „Empfangt den Heiligen Geist“ (Joh 20,22). Dies meinte der Erlöser und Herr selbst im Evangelium (vgl. Mt 9,17), als er sagte, man solle keinen neuen Wein in die alten Schläuche füllen, sondern neue Schläuche nehmen, das heißt, dass die Menschen in einem neuen Leben wandeln (vgl. Röm 6,4), damit sie den neuen Wein, das heißt, die neue Gnade des Heiligen Geistes empfangen können.“

<sup>34</sup> Adv. Haer. III, 17,1 (238–330).

Christus empfangen hat.<sup>35</sup> Hilarius von Poitiers hebt mit großer Klarheit hervor, dass die universale Gegenwart des Geistes bezeugt, wie der auferstandene Herr das ganze Universum mit seiner Herrlichkeit erfüllt:

Der Prophet verkündet mit seinem Wunsch, dass Gott über die Himmel erhöht werde (vgl. Ps 56 [57],6). Und weil er, über die Himmel erhöht, auf Erden alles erfüllen würde mit der Herrlichkeit seines Heiligen Geistes, fügt er [der Psalmist] hinzu: „Und deine Herrlichkeit über der ganzen Erde“ (vgl. Ps 56[57],6), weil die über alles Fleisch ausgegossene Gabe des Geistes die Herrlichkeit des über die Himmel erhöhten Herrn bezeugt.<sup>36</sup>

Die Universalität der Gabe des Geistes steht in einer engen Beziehung zur Herrschaft Christi über alles und der Überzeugung, dass Christus das All erfüllt. Auch wenn es richtig ist, dass in der Tradition die Gegenwart des Geistes in der Kirche betont wurde, so finden wir auch die Texte wie den eben zitierten, in denen zweifellos der Horizont des Geistwirkens ausgeweitet wird. Im Übrigen finden wir bereits in der Apostelgeschichte die Erzählung über den römischen Hauptmann Kornelius, in der die Gegenwart des Geistes die Evangelisierung unter den Heiden vorbereitet (vgl. Apg 10,19). Wenn man deshalb auch in den offiziellen Dokumenten der Kirche von einer universalen Gegenwart des Geistes neben seinem spezifischen Wirken in der Kirche spricht, hält man an nichts anderem als der zentralen Rolle des Erlösers Christus in der ganzen Geschichte der Menschheit fest.<sup>37</sup> In diesem Horizont und nicht etwa daran vorbei wird das Wirken des Geistes, der keine Grenzen kennt, angesiedelt. Es gibt den Geist in der Welt, weil er auf Jesus geruht hat. Der menschengewordene Sohn, der in der Auferstehung von den Toten „lebendigmachender Geist“ (1 Kor 15,45) geworden ist, hat den Geist vom Vater gegeben. Auch das Wirken und die Gegenwart des Geistes vor Christus steht in einer Beziehung zu seinem Kommen im Fleisch (vgl. 1 Petr 1,11).

Die eben zitierten Texte bestimmen die Menschheit Christi als Träger des Geistes, der ausgehend von dieser auf alle Menschen ausgegossen werden kann. Nach einem Wort des heiligen Irenäus hat sich der Geist in Jesu Menschheit daran gewöhnt, unter den Menschen zu wohnen.<sup>38</sup> Allein aus diesem Grund kann er unter uns ausgegossen werden, nachdem Jesus ihn in seiner Fülle empfangen hat nach seiner Auferstehung von den Toten und seiner Aufnahme in den Himmel (vgl. Röm 1,4; 1 Kor 15,45; Apg 2,33):

<sup>35</sup> Siehe Adv. Haer. III, 9,3. (110–112): „Denn insofern das Wort Gottes Mensch war aus der Wurzel Isais und Sohn Abrahams (vgl. Mt 1,1), insofern ruhte der Geist Gottes auf ihm und wurde gesalbt, den Niedrigen die Frohe Botschaft zu verkünden. [...] Der Geist Gottes stieg also auf ihn herab [...], damit wir vom Überfluss der Salbung mitbekämen und gerettet würden (*ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur*)“.

<sup>36</sup> Tr. Ps. 56,6 (CCL 61,164).

<sup>37</sup> Vgl. *Johannes Paulus <Papa, II.>*, Enzyklika „Redemptoris Missio“, 29.

<sup>38</sup> Cf. Adv. Haer. III, 17,1. Schon früher *Justin*, Dial. Tryph. 87,5–6 (PTS 47,222): „Die Geistesgaben ruhten nun, das heißt, sie hörten auf, sobald jener kam, nach welchem sie [...] in ihm ruhend [...], zu Geschenken wurden, die Christus an jene erteilt, die an ihn glauben.“

„Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade“ (Joh 1,16). Die gesamte Heilsökonomie gibt es nicht um Jesu willen, sondern um unse-  
retwillen. Der Geist, der den zur Rechten des Vaters erhöhten Sohn erfüllt,  
ist für uns bestimmt, weil Christus in seinem göttlichen Person-Sein keiner  
Verherrlichung bedarf. Die Gegenwart des Geistes in der Welt ist somit ge-  
bunden an seine Gegenwart in Jesus, dem menschengewordenen Sohn. Die  
Tradition der Kirche hat, wie wir gesehen haben, das universale Wirken des  
Geistes gebunden an das Heilswerk Christi und nie ohne den wesentlichen  
Bezug mit Letzterem betrachtet. Christus bringt uns das Heil, und kein an-  
deres Heil kann durch das Wirken des Geistes alle Menschen jedes Bekennt-  
nisses und jeder Nation erreichen. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt,  
dass der Heilige Geist allen Menschen die Möglichkeit gibt, mit dem Pascha-  
mysterium verbunden zu werden.<sup>39</sup> Der Geist lässt den heilshaften Einfluss  
des menschengewordenen Sohnes im Leben aller Menschen Wirklichkeit wer-  
den, die von Gott zu einem einzigen Ziel berufen sind, ob sie der Mensch-  
werdung des Wortes vorausgegangen sind oder nach seinem Kommen in die  
Geschichte leben: Sie alle werden vom Geist des Vaters bewegt, den der  
Menschensohn unbegrenzt gibt (vgl. Joh 3,34)<sup>40</sup>.

Die Gabe des Geistes und seine Ausgießung auf alle Menschen werden  
nicht außerhalb oder am Rande der universalen Vermittlung Jesu und seiner  
zentralen Rolle für das Heil aller angesiedelt. Sie sind vielmehr deren Aus-  
druck. Dass der Geist alle erreichen kann, bedeutet: Das Heil Christi, das  
der Kirche und der Welt geschenkt ist, kann alle erreichen. Der Heilige  
Geist ist weder eine Alternative zu Christus noch wird er an Orten gegen-  
wärtig, die Christus selbst nicht erreichen könnte.<sup>41</sup>

### Schluss

Seit den Zeiten der frühen Kirche ist die zentrale Rolle Jesu Christi in der  
Geschichte und insbesondere in der Heilsgeschichte, die der gesamten Ge-  
schichte ihren endgültigen Sinn verleiht, anerkannt. Bereits im Neuen Tes-  
tament lässt sich diese Überzeugung gesichert nachweisen. Jesus ist der Lo-  
gos und Mittler der gesamten Schöpfung, in dem alles seinen Bestand hat,  
auf den hin alles zugeht und in dem alles rekapituliert werden muss. Aller-  
dings ist Jesus Zentrum der Welt und der Geschichte, insofern er der

<sup>39</sup> Cf. Gaudium et Spes, 22.

<sup>40</sup> Vgl. Dominus Iesus, 12.

<sup>41</sup> Siehe *Johannes Paulus <Papa, II.>*, *Redemptoris missio*, 29: „Es ist derselbe Geist, der bei der Menschwerdung, im Leben, im Tode und bei der Auferstehung Jesu mitgewirkt hat und der in der Kirche wirkt. Er ist nicht eine Alternative zu Christus, er füllt nicht eine Lücke aus zwischen Christus und dem Logos, wie manchmal angenommen wird. Was immer der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt, hat die Vorbereitung der Verkündigung zum Ziel und geschieht in bezug auf Christus, das durch das Wirken des Geistes fleischgewordene Wort, ‚um Ihn zu erwirken, den vollkommenen Menschen, das Heil aller und die Zusammenführung des Universums‘.“

menschgewordene Gottessohn ist, und insofern er der Christus ist, das heißt, derjenige, der die Salbung mit dem Heiligen Geist empfangen hat und diesen an die Menschen, seine Schwestern und Brüder, weitergibt. Um die zentrale Rolle Jesu zu verstehen, muss man sich seiner Eigenart als Sohn gewahr sein. Er ist der Gesandte des Vaters, der dessen Willen erfüllt; Christus macht uns den Vater bekannt und führt uns zu ihm hin. Das Heil, das uns Jesus bringt, ist die Befreiung von der Sünde und die ‚Rechtfertigung‘, die uns zu Freunden Gottes macht. Die Fülle unseres Menschseins besteht in der Teilhabe an der göttlichen Sohnschaft Christi, in der Gleichgestaltung mit ihm, dem Erstgeborenen, der uns zum Vater bringt. An diesem Heil haben wir schon in dieser Welt Anteil, auch wenn uns erst in der kommenden Welt seine endgültige Fülle zuteilwird. Die zentrale Rolle Christi kann nicht verstanden werden ohne den beständigen Bezug zu Gott dem Vater, von dem der Heilsplan stammt, den Christus mit seinem Tod und seiner Auferstehung verwirklicht hat. Zugleich wird das Heilswerk durch Christus zur Vollendung geführt im Geist, den er auf die Kirche und die Menschen ausgießt. Es ist der Geist, der Christus auf seinem Weg in der Geschichte zum Vater geführt hat, und in dem wir Christus gleichgestaltet werden und Kinder Gottes werden können. Die Zentralität Christi kann nicht ohne einen trinitarischen Bezugsrahmen verstanden werden. Die Gestalt Christi kann nicht losgelöst vom Vater und vom Geist betrachtet werden. Ein klassisches Prinzip der Theologie besagt, dass die drei Personen der Trinität nicht voneinander zu trennen sind und deswegen nicht getrennt voneinander handeln<sup>42</sup>, auch wenn selbstverständlich hinzugefügt werden muss, dass jede Person ihrer unverwechselbaren Eigenart entsprechend handelt<sup>43</sup>. Jesus Christus, der Sohn Gottes, *ist* nur in Beziehung zum Vater und zum Geist und deshalb kann sein Wirken nicht betrachtet werden, ohne sich der anderen beiden Personen gewahr zu sein. Christus verweist uns in seiner zentralen Rolle in der Geschichte auf Gott den Vater, der beschlossen hat, die Menschen zu erschaffen und sie zur Teilhabe am göttlichen Leben zu erhöhen. Der Vater hat den Sohn in die Welt gesandt und ihm alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde (vgl. Mt 28,18). Christozentrismus und Theozentrismus bilden keine wirkliche Alternative. Zugleich kann man die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi nicht verstehen, ohne die Ausgie-

<sup>42</sup> Siehe *Augustinus*, De Trin. I, 4,7 (CCL 50,36): „Pater, filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur“; so auch das XI. Konzil von Toledo (DH 531): „Inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt.“

<sup>43</sup> Siehe Katechismus der Katholischen Kirche, 258: „Die gesamte göttliche Ökonomie ist das gemeinsame Werk der drei göttlichen Personen. So wie die Dreifaltigkeit ein und dieselbe Natur hat, so hat sie auch nur ein und dasselbe Wirken. ‚Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sind nicht drei Ursprünge der Schöpfung, sondern *ein* Ursprung‘ (Konzil von Florenz 1442: DH 1331). Und doch wirkt jede göttliche Person das Werk gemäß ihrer persönlichen Besonderheit. Im Anschluss an das Neue Testament (vgl. 1 Kor 8,6) bekennt die Kirche: Es ist *ein* Gott und Vater, aus dem alles, *ein* Herr Jesus Christus, durch den alles, und *ein* Heiliger Geist, in dem alles‘ ist (II. Konzil von Konstantinopel 553: DH 421).“

ßung des Geistes, in dem die Menschen, vermittelt durch Christus, Zugang zum Vater haben (vgl. Eph 2,18). Die Rekapitulation in Christus kann nur durch das Handeln des Geistes verwirklicht werden. Ohne das Handeln des Geistes kann sich die Auferstehung der Menschen zur Ebenbildlichkeit Christi nicht verwirklichen (vgl. Röm 8,11; Ez 37,1–14). Allein im Lichte des trinitarischen Geheimnisses erhält die universale Mittlerschaft Christi ihren Sinn. Die eine Mittlerschaft Christi und seine Eigenart als Zentrum der Geschichte verdunkeln nicht das Geheimnis des einen und dreieinen Gottes, sondern bringen zum Ausdruck, dass dieses Geheimnis die Mitte des Lebens und des Glaubens der Christen ist.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 2 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Roberto Vinco*

Zum parmenideischen Charakter des Denkens Meister Eckharts 161

*Luis F. Ladaria S. J.*

Jesus Christus, Mitte und Mittler 175

*Ansgar Wucherpfennig S. J.*

Acta Spiritus Sancti. Die Bedeutung der vier Sendungen des Geistes für die Apostelgeschichte. *In memoriam* Friedrich Avemarie 194

*Dirk Ansorge*

Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott. Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam 211

*Andreas Koritensky*

Der frühe John Henry Newman über Glaube und Vernunft 236

## BEITRAG

*Günter Switek S. J.*

Evagrius Pontikos und die „Lehren der heiligen Väter“ 261

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTLITER:**

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

**MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:**

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

DR. ROBERTO VINCO

Philosophisches Seminar  
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
Schulgasse 6  
69117 Heidelberg  
Vinco@uni-heidelberg.de

PROF. DR. LUIS F. LADARIA S. J.

Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma  
Italien

PROF. DR. ANSGAR WÜCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wucherpennig@sankt-georgen.de

PROF. DR. DIRK ANSORGE

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
ansorge@sankt-georgen.de

PD DR. PHIL. HABIL. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät  
Kamp 6  
33098 Paderborn  
A.Koritensky@thf-paderborn.de

PROF. DR. GÜNTER SWITEK S.J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main

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

---

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

## Acta Spiritus Sancti

### Die Bedeutung der vier Sendungen des Geistes für die Apostelgeschichte<sup>1</sup>

*In memoriam* Friedrich Avemarie

VON ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J.

Mit dem Titel „Taten der Apostel“ – πράξεις ἀποστόλων – tut sich die Exegese der Apostelgeschichte nicht leicht. Er bezeugt eine frühe Gattungsbezeichnung, *Praxeis-Literatur* war Geschichtsschreibung über historische oder/und mythologische Figuren, Städte und Stadtstaaten. Der Titel findet sich in den besten erhaltenen Handschriften, geht aber wohl nicht auf Lukas selbst zurück<sup>2</sup> und gibt auch den Gegenstand der Apostelgeschichte nur unzureichend wieder. Diese handelt weniger von den Aposteln selbst als vielmehr vom Wachsen des Wortes Gottes. Dreimal wird ausdrücklich festgehalten, dass das Wort „wuchs“ oder „zunahm“ (Apg 6,7; 12,24; 19,20), und Lukas hat refrainartig Notizen über die größer werdende Anhängerschaft Jesu in seine Darstellung eingestreut. Das Wachsen des Wortes geht für die Apg weitgehend mit dem der Kirche parallel. Sie entfaltet erzählerisch, was in den Wachstumsgleichnissen Jesu im Evangelium angelegt ist.<sup>3</sup> Schon dort deutet Jesus das unterschiedliche Wachsen des jeweiligen Saatgutes im Sämannleichnis auf die Ausbreitung des λόγος.

Lukas selbst hat der Apostelgeschichte vermutlich gar keinen Titel gegeben. In der Widmung des Evangeliums verspricht er dem Theophilus, einen „Bericht“ (διήγησις) über all das niederzuschreiben, „was sich unter uns erfüllt hat“ (Lk 1,1). Das musste aber keineswegs mit der Himmelfahrt erschöpft sein, sondern konnte durchaus mehr umfassen. Wenn Lukas in der Widmung des zweiten Teils auf den πρώτος λόγος (Apg 1,1) zurückblickt, in dem er dargestellt hat, was Jesus zu tun *begonnen* hatte (Apg 1,1), ist Jesus offenbar

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag geht zurück auf einen Vortrag beim Rhein-Main-Exegese-Treffen am 10. November 2012. Dabei sollte Friedrich Avemarie das Korreferat übernehmen. Er hatte mir bereits einige Anmerkungen zu meinem Manuskript zukommen lassen. Am 12. Oktober 2012 ist er kurz vor seinem 52. Geburtstag völlig überraschend gestorben. Dem dankbaren Gedenken an ihn möchte ich diesen Beitrag widmen. Dem Rhein-Main-Exegese-Treffen und Professor Dr. Thomas Schmeller, der mit seinen Fragen die Diskussion angeworfen hat, sei herzlich für weitere Anregungen gedankt.

<sup>2</sup> Vgl. J. A. Fitzmyer, *The acts of the apostles. A new translation with introduction and commentary*, New York [u. a.] 1998, 47–49. Fitzmyer führt als Zeugen neben  $\alpha$ , B, D,  $\Psi$ , 1 und 1175 auch den Papyrus P 74 auf, der sich durch die Angaben nach NA<sup>28</sup> allerdings nicht bestätigen lässt. Demnach beginnt der Text des Papyrus erst mit Apg 1,2. Nur Wendland, Wikenhauser und Zahn halten die lukanische Herkunft des Titels aufrecht.

<sup>3</sup> Vgl. W. Reinhardt, *Das Wachstum des Gottesvolkes. Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments*; mit 4 Tabellen, Göttingen 1995.

auch im zweiten Teil als Handelnder vorausgesetzt. Der nun kurz vor seinem 52. Lebensjahr ganz überraschend verstorbene Friedrich Avemarie hat daher einen Beitrag zur Apostelgeschichte treffend mit *Acta Iesu Christi* überschrieben: Die Apostelgeschichte sei eine Darstellung des erhöhten Christus, der unter den verschiedensten Zeichen in der ersten Kirche wirkt.<sup>4</sup>

Bereits aus der Spätantike oder byzantinischer Zeit stammt ein alternativer Titelvorschlag: *Acta Spiritus Sancti* von einem gewissen Ökumenius.<sup>5</sup> Mit diesem Titel lassen sich die Ergebnisse neuerer narratologischer Untersuchungen zusammenfassen: Die Apostelgeschichte will „vom Geist Gottes erzählen“ (Anja Cornils).<sup>6</sup>

In diesem Beitrag möchte ich zeigen, dass die Christozentrik der Apostelgeschichte nicht ohne eine pneumatologische Dimension verstanden werden kann. Der Heilige Geist erhält in der Darstellung des Lukas ansatzhafte Züge einer eigenständigen Erzählfigur. Damit hat Lukas christliches Reden vom Geist entscheidend mitgeprägt. In vier Herabkünften des Geistes (2,1–4; 8,14–17; 10,44–48; 19,1–7) hat er gewissermaßen „narratologische Signale“ für seine Historiographie in der Apostelgeschichte gesetzt. Im Folgenden werde ich daher (1) zunächst auf den Titelvorschlag des Ökumenius und die Darstellung des Geistes in der Apg eingehen, dann (2) in einem zweiten Schritt zeigen, wie der Geist über die antike Prosöpopoie Züge einer Erzählfigur in der Apg erhält, und diese Beobachtungen schließlich (3) mit der Bedeutung der vier Sendungen des Geistes innerhalb der Apg verbinden.

### Acta Spiritus Sancti?

Der Geist wird in der Apg gleich zu Beginn in der erneuten Widmung an Theophilus genannt: Im ersten Buch habe Lukas dem Theophilus alles geschrieben, was Jesus getan habe „bis zu dem Tag, an dem er, nachdem er – durch Heiligen Geist – den Aposteln, die er auserwählt hatte, Anweisungen

<sup>4</sup> Vgl. F. Avemarie, *Acta Iesu Christi*. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte, in: J. Frey/B. Rost (Hgg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*. Symposium 15./16. März 2007 in München, Berlin [u. a.] 2009, 539–562. Vgl. einen ähnlichen Ansatz in der ausführlichen Darstellung von O. Mainville, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, [Saint-Laurent/Québec] 1991. Sie versteht die lukanische Pneumatologie von Apg 2,33 her: Bei seiner Erhöhung erhält Christus vom Vater die Verheißung des Geistes für die Kirche; die Erhöhung ist für Mainville der „point de jonction entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance“ (Mainville, 153).

<sup>5</sup> Vgl. D. Marguerat, *Les actes des Apôtres*, Genève 2007, 126. Zur Person des Ökumenius vgl. M. Biermann, Art. Oecumenius, in: S. Döpp/P. Bruns (Hgg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2002, 525.

<sup>6</sup> A. Cornils, *Vom Geist Gottes erzählen*. Analysen zur Apostelgeschichte, Tübingen 2006. In den letzten 20 Jahren sind drei weitere narratologische Untersuchungen zum Heiligen Geist in der Apg erschienen: W. H. Shepherd, *The narrative function of the Holy Spirit as a character in Luke-Acts*, Atlanta, Ga 1994, wobei Shepherd den Geist bei Lukas nach dem Paradigma der alttestamentlichen Propheten dargestellt sieht; danach J. Hur, *A dynamic reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*, Sheffield 2001; und G. K. A. Bonnah, *The Holy Spirit. A narrative factor in the Acts of the Apostles*, Stuttgart 2007. Vgl. zu weiterer Literatur auch den Forschungsüberblick bei Bonnah, 11–61.

gegeben hatte, entrückt wurde“ (Apg 1,2). Der erste Satz der Apostelgeschichte zieht sich über mehrere Verse hin, und sein Satzbau ist komplex. In dem Abschnitt, den ich hier übersetzt habe, habe ich den Ausdruck „durch Heiligen Geist“ in Parenthese gesetzt, um die besondere Stellung von διὰ πνεύματος ἁγίου zu signalisieren, auf die wir noch zurückkommen werden.

Es ist die erste von 57 Erwähnungen, bei denen der Geist in der Apostelgeschichte das Wirken des Auferstandenen vermittelt. Anja Cornils hat sogar 59 Erzählkonfigurationen ausgemacht, in denen der Geist in unterschiedlicher Form beteiligt ist. Die erste ist die gerade zitierte Widmung am Beginn, die letzte die Begegnung des Paulus mit Vertretern der jüdischen Gemeinde in Rom am Ende der Apostelgeschichte.<sup>7</sup>

Im Evangelium wird der Geist in der Kindheitsgeschichte häufig erwähnt: Elisabet (1,41), Zacharias (1,67) und Simeon (2,25–27) inspiriert er zu Weissagungen. Den Täufer Johannes lässt der Geist zu einem Propheten wie Elija heranwachsen (1,15.17); und er kommt auf Maria herab, als sie Jesus empfängt (1,35). Bei der Taufe bezeugt der Geist Jesus öffentlich als Gottes Sohn (3,22) und bewahrt ihn durch seine Führung in der Wüste vor den Angriffen Satans (4,1.14). In der Synagoge von Nazaret erklärt Jesus mit den Worten aus Jesaja, dass der Geist des Herrn auf ihm sei. Nach Kapitel 4 tritt der Geist dann aber ganz in den Hintergrund und wird nur noch einmal bei dem Jubelruf Jesu (10,21) genannt.<sup>8</sup>

Erst am Beginn der Apostelgeschichte wird der Geist wieder neu eingeführt. Der Satzteil διὰ πνεύματος ἁγίου in Apg 1,2 wird von den Kommentatoren entweder auf die Anweisungen des Auferstandenen an die Apostel oder auf ihre Wahl bezogen. Im Evangelium wird Jesu Wahl der Apostel nicht unter der Wirkung des Heiligen Geistes dargestellt. Aber hier, zu Beginn der Apostelgeschichte, ist διὰ πνεύματος ἁγίου offenbar bewusst in eine Zwischenstellung gesetzt, sodass es syntaktisch auch auf die Wahl der Apostel bezogen werden kann.<sup>9</sup> Lukas beginnt hier eine *Relecture* des Lebens Jesu:<sup>10</sup> Das ganze Leben Jesu wird jetzt als „Zeit des Geistes“ verstanden. Sie gipfelt in der Rede

<sup>7</sup> Vgl. Cornils, 82–86.

<sup>8</sup> In Jesusworten noch in 11,13; 12,10 und 12. Am Kreuz (Lk 23,46) stirbt Jesus nur bei Lukas mit den Worten von Ps 30 (31), 6, „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist.“ Hier könnte sich möglicherweise eine Beziehung zum Geist Gottes anschließen. Die trinitarische Deutung dieser Stelle lässt sich nach Bovon allerdings erst im Mittelalter belegen (vgl. F. Bovon, Lk 19,28–24,53, Zürich [u. a.] 2009, 511).

<sup>9</sup> Diese Lösung verlangt vom Leser, dass er zwei syntaktische Beziehungen gleichzeitig versteht. Das ist freilich nicht unproblematisch; für eine andere Lösung entscheidet sich Fitzmyer (Anmerkung 2), 196. Alfons Weiser verweist zu Recht auf eine vergleichbare ambivalente Satzstellung von πορευομένου αὐτοῦ in 1,10, bezieht διὰ πνεύματος ἁγίου in 1,2 allerdings auf die Wahl der Apostel: A. Weiser, Die Apostelgeschichte, Gütersloh 1981, 49. Bonnah (Anmerkung 6), 111, bringt gute Gründe für den Bezug auf ἐξελέξατο. Mir scheint, dass Lukas hier am Beginn der Apostelgeschichte ähnlich wie im Proömium des Evangeliums sehr bewusst formuliert und mit einem mehrfachen Lesen beziehungsweise Hören rechnet. Die Aufmerksamkeit auf den Geist ist für einen Leser des Doppelwerks schon von dessen letzter Erwähnung in der Verheißung Jesu gegeben (24,49). Dies macht die doppelte Beziehung auf die Wahl der Apostel und die Lehre des Auferstandenen möglich.

<sup>10</sup> Vgl. Marguerat (Anmerkung 5), 38.

des Petrus an das Haus des Cornelius: Jesus ist der Urtyp einer geisterfüllten Person. Er ist gesandt, um „Wohltaten zu vollbringen“ (εὐεργετέω) und alle zu heilen, die von der Macht des Teufels niedergehalten werden (10,38).

In 1,2 führt der Geschichtsschreiber Lukas die drei wichtigsten Figuren beziehungsweise Figurengruppen des folgenden zweiten Teils seines Werkes ein: Von Jesus hatte bereits der πρῶτος λόγος gesprochen; nun rücken die Apostel in den Blick. Dazu tritt jetzt der Geist, um die Apostel mit den Anfängen Jesu zu verbinden. Von dieser Beobachtung her lässt sich Ökumenius' Titelvorschlag *Acta Spiritus Sancti* nachvollziehen. Die neutestamentliche Wortstatistik mag seinen Vorschlag unmittelbar unterstützen: 106-mal ist πνεῦμα im lukanischen Doppelwerk erwähnt.<sup>11</sup> Das ist fast ein Drittel (28%) aller Vorkommen im gesamten Neuen Testament. Mit 70 Belegen finden sich zwei Drittel aller lukanischen Belege in der Apostelgeschichte. Etwa 40-mal wird der Geist in der Erzähler-Rede erwähnt,<sup>12</sup> aber auch wenn andere Figuren von ihm sprechen, trägt dies zur Charakterisierung des Geistes in der Apostelgeschichte bei: 14-mal spricht Petrus vom Geist – viermal davon als Rahmen der Pfingstrede (2,17f.33.38) – fünfmal Paulus, das erste Mal bei der Nachtaufe der Johannesjünger in 19,2.

### *Der Geist als Hypostasis?*

In seiner *Hypothesis* zur Apostelgeschichte schreibt Ökumenius, sie sei eigentlich eine Darstellung der Taten des Paulus:

Wenn dieses Buch auch „Taten der Apostel“ überschrieben ist, umfasst es doch am meisten die Taten des Paulus, die Lukas auch genau kannte, war er doch mit ihm ein Pilger geworden und hat sein Leben geteilt.<sup>13</sup>

Es sei notwendig gewesen, vor der Darstellung des Paulus auf die Vorgeschichte der übrigen Apostel einzugehen, um zu zeigen, wie roh (ὠμός) und tierisch (θηριώδες) Paulus sich ihnen gegenüber verhalten habe. Darauf beschreibe das Buch die große Wandlung des Apostels vom schreckenerregenden Christenverfolger zum glaubwürdigen Zeugen Jesu, dem auch Lukas schließlich zum Begleiter geworden sei. Am Ende seiner *Hypothesis* folgert Ökumenius, dass Lukas in seinem Buch mehr von den Taten des Geistes als von denen der Apostel erzähle. „Daher“ – so schließt er – „ist es gut, das Evangelium ‚Taten Christi‘ zu nennen, das ‚Buch der Taten‘ hingegen ‚die

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 126; J. A. Fitzmyer, The Role of the Spirit in Luke-Acts, in: J. Verbeyden (Hg.), The unity of Luke-Acts, Leuven 1999, 165–183, 171: Lukas spricht insgesamt 71-mal vom göttlichen Pneuma, deutlich häufiger als die übrigen Evangelisten: Matthäus elfmal, Markus sechsmal und Johannes 14-mal.

<sup>12</sup> Vgl. die Übersichten *Cornils* (Anmerkung 6), 87 f., vgl. auch die gute narratologische Darstellung bei *Bonnab* (Anmerkung 6), 62–100.

<sup>13</sup> *Oecumenius*, Hypothesis in Act: Εἰ καὶ Πράξεις τὸ βιβλίον ἐπιγράφεται τῶν ἀποστόλων, ἀλλ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰς τοῦ Παύλου περιέχει ἅς καὶ ὁ Λουκάς ἀκριβῶς ἐγίνωσκε, ἅτε καὶ συνέκδημος αὐτῷ γεγονώς καὶ ὁμοδαίτος (PG 118, 29).

(Taten) des Heiligen Geistes<sup>14</sup>. „*Die Großtat des Geistes ist nach Ökumenius aber die Bekehrung des Paulus.*

Von diesem Ökumenius stammt auch ein Kommentar zu den neutestamentlichen Briefen und der älteste griechische Kommentar zur Johannesoffenbarung. Nach den oft ungenauen Angaben in Mignes *Patrologia Graeca* war Ökumenius Bischof im thessalischen Trikka und hat seine Kommentarwerke um 990 verfasst,<sup>15</sup> also in byzantinischer Zeit. Daniel Marguerat zitiert Ökumenius hingegen als „commentateur des Actes du VII<sup>e</sup> siècle“<sup>16</sup>. Die Frage nach der Identität dieses Kommentators ist sehr alt. Schon Robert Bellarmin gibt zwei auseinanderliegende Datierungen im 9. oder nach dem 11. Jahrhundert an und konstatiert: *quo tempore floruerit non omnino constat*.<sup>17</sup> Marc De Groot und John C. Lamoreaux haben die *Quaestio Oecumeniana* in zwei verschiedenen Aufsätzen Ende der 90er-Jahre neu untersucht:<sup>18</sup> Eine von Spitaler und Schmid in den 30er-Jahren aufgefundene syrische Katene bezeichnet Ökumenius als „einen(m) sorgfältigen Mann, der sehr orthodox ist, wie die Briefe des Patriarchen Mar Severus zeigen, die an ihn gerichtet sind“<sup>19</sup>. Als Briefpartner des Severus ist Ökumenius allerdings in das 6. Jahrhundert zu datieren. Andere Epitheta, die Ökumenius in den Briefen von Severus zugeschrieben werden, sind „Rhetor“, „Philosoph“, „Graf“, „mächtiger Mann“ und „gottliebende Pracht“<sup>20</sup>. Nach diesen Angaben war Ökumenius als verheirateter Laie aus aristokratischen Kreisen in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts am kaiserlichen Hof tätig.<sup>21</sup> Erst in mittelalterlicher Zeit wäre er demnach mit dem als Heiligen verehrten gleichnamigen späteren Bischof von Trikka verwechselt worden.

Zu diesem Ökumenius aus dem 6. Jahrhundert passt auch der griechische Apostelgeschichtskommentar. Sein Bildungstand dürfte bei der Bezeichnung der Apostelgeschichte als πράξεις τοῦ ἁγίου πνεύματος eine Kenntnis der pneumatologischen Diskussionen des 4. Jahrhunderts voraussetzen. Die pneumatologische Reflexion wurde vor allem durch die kappadokischen Väter, namentlich Basilius von Caesarea und Gregor von Nazianz, vorangebracht, in deren theologische Arbeit ein umfangreiches Wissen um die grie-

<sup>14</sup> *Oecumenius*, Hypothesis in Act: Ὅστε καλῶς ἔχει, τὸ μὲν Εὐαγγέλιον, Χριστοῦ πράξεις λέγειν, τὸ δὲ βιβλίον τῶν Πράξεων τὰς τοῦ ἁγίου Πνεύματος (PG 118, 32); vgl. *Marguerat* (Anmerkung 5), 126.

<sup>15</sup> PG 118, 10.

<sup>16</sup> *Marguerat* (Anmerkung 5), 126.

<sup>17</sup> *R. Bellarmin*, De Scriptoribus ecclesiasticis liber unus. Cum adiunctis indicibus et brevi Chronologia ab Orbe condito usque ad annum M. DC. XII, Coloniae Agrippinae 1613: 309–310: *quo tempore floruerit non omnino constat; alii enim collocant eos* [d. h. Oecumenius und Olympiodorus; A. W.] *inter annum 800 & 900. alii post annum millesium.*

<sup>18</sup> Vgl. *M. de Groot*, Die Quaestio Oecumeniana, in: SE 36 (1996) 67–105; *J. C. Lamoreaux*, The Provenance of Ecumenius' Commentary on the Apocalypse, in: VigChr 52 (1998) 88–108.

<sup>19</sup> *A. Spitaler*, Zur Klärung des Ökumeniusproblems, in: Oriens Christianus 31 (1934) 208–218, 209 f.

<sup>20</sup> *De Groot* (Anmerkung 18) 83.

<sup>21</sup> *J. Suggit* (Hg.), *Commentary on the Apocalypse*, Washington 2006, 3–6.

chischen und biblischen Vorstellungen von Pneuma eingegangen ist. Aufgrund seiner Teilhabe an der göttlichen Natur ist der Geist für Gregor von Nazianz durch seine Fähigkeit der Selbstbewegung von einer bloßen Energie unterschieden: „Eine Energie folgt einer Wirkursache. Der Heilige Geist ist jedoch Wirkursache seiner selbst, ohne dabei in Ruhe zu sein.“<sup>22</sup> Der Geist ist für die Kappadokier ὑπόστασις, also ein selbstständiges, aber bezogenes Seiendes in Gott – ein Begriff, aus dem sich unter dem Einfluss der lateinischen Terminologie die späteren westlichen Person-Vorstellungen entwickelt haben.<sup>23</sup>

Die ontologische Bestimmung der Hypostasis greift Ökumenius auch in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte auf. Die erste Erwähnung des Geistes in Apg 1,2, die wir bereits oben gesehen haben, erklärt Ökumenius:

Das „er trug den Aposteln durch den Geist auf“ (Apg 1,2) offenbart entweder die Aufträge als geistliche aber in keiner Weise weltlich erscheinende; oder (es ist geschrieben), damit es auch den Geist mit ihm selbst (Jesus) als zusammengewachsen vorstelle, wie einem, der da von der heiligen Hypostasis keinen Mangel hat von den (Dingen), die von Gott vollendet werden.<sup>24</sup>

Sprachlich scheint mir wahrscheinlicher, dass Ökumenius hier τῆς ἁγιοσυκτικῆς ὑποστάσεως allerdings auf Jesus bezieht, nicht auf den Geist: Jesus fehlt nichts an der einen göttlichen Hypostasis, daher ist er auch mit dem Geist „zusammengewachsen“ (σύμφυτον). Mit dieser Auffassung würde Ökumenius im Kontext der Diskussionen um den Monophysitismus im 6. Jahrhundert stehen. In seinem Offenbarungskommentar betont er mit Kyrill von Alexandria, dass in Jesus Gottheit und Menschheit zu einer Hypostasis vereint seien.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> S. Bergmann, Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung, Mainz 1995, 165. Bergmann bezieht sich auf ein Zitat aus den Theologischen Reden von Gregor von Nazianz (5,6; Übersetzung H. -J. Sieben): „Wenn er [der Geist; A. W.] bloß eine Wirkung (ἐνέργεια) ist, dann wird er gewirkt und wirkt offensichtlich nicht selber und hört zugleich mit dem Gewirktwerden auch zu existieren auf. Von dieser Art ist nämlich eine Wirkung. Wie aber wirkt er demzufolge (vgl. 1 Kor 12,11), spricht Worte (vgl. Apg 13,2), sondert aus (vgl. Apg 13,2), wird traurig (vgl. Eph 4,30), zürnt (vgl. Jes 63,10) und tut viele andere Dinge, die deutlich auf jemanden zurückgehen, der selber bewegt, und nicht bloß auf eine Bewegung (κίνησις)?“

<sup>23</sup> M. Fuhrmann, Person. Von der Antike bis zum Mittelalter, in: HWP, 269–283, 277 f.

<sup>24</sup> *Oecumenius*, Comm. in Act, PG 118, 46B: Τὸ δὲ „Ἐντειλόμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου“ (Apg 1,2) ἢ ὅτι πνευματικὰ τὰ ἐντάλματα δηλοῖ, οὐδὲν κοσμικὸν ἐπιφαίνοντα ἢ ἴνα καὶ τὸ Πνεῦμα σύμφυτον ἐαυτῷ παραδείξῃ, ὡς οὐδὲν ὦν ὑπὸ θεοῦ τελεῖται ἔλλειπον ἔχοντι τῆς ἁγιοσυκτικῆς ὑποστάσεως.

<sup>25</sup> *Oecumenius*, Comm. in Apc 12, 13, 6: „So dass der ‚Emmanuel‘ also aus Gottheit und Menschheit existiert, die sich vollkommen nach ihrem eigenen Logos verhalten: unvermischt, unveränderbar, unwandelbar, unvorstellbar. Wir sind überzeugt, dass er nach der unaussprechlichen Vereinigung ein Prosōpon, eine Hypostasis und eine Energieia ist, „auch wenn der Unterschied der Naturen, von denen wir sagen, dass sie in einer unaussprechlichen Vereinigung gewirkt wurden, nicht unbeachtet bleiben darf“, genauso wie die jeweilige Eigenart der Natur, nach den Worten unseres seligen Vater Kyrill.“ *Oecumenius*, Commentarius in Apocalypsin, M. de Groot (Hg.), Lovanii 1999, 287–289: ὡς εἶναι οὖν τὸν Ἐμμανουὴλ ἐκ θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος, τελείως ἔχουσῶν κατὰ τὸν οἰκείον λόγον, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀφαντασιάστως. Μετὰ δὲ τὴν ἀφραστον ἔνωσιν πεπεισμεθα ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν καὶ μίαν ἐνέργειαν, κἂν ἢ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῖται διαφορά, ἐξ ὧν τὴν ἀπόρητον ἔνωσιν πεπράχθαι φαμεν, μηδὲ ἢ κατὰ ποιότητα φυσικὴν ιδιότης κατὰ τοὺς λόγους τοῦ θεοπεσίου πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου.

Aus einer anderen Stelle aus dem Offenbarungskommentar scheint aber, dass auch der Geist für Ökumenius ein Seiendes in Gott mit einer eigenen Intentionalität ist:

Es sollte jedem klar werden, dass der Geist von der gleichen Ousia (ὁμοούσιος) wie der Vater und der Sohn ist und die gleiche Kraft hat.<sup>26</sup>

Diese Auffassung vertritt Ökumenius offensichtlich auch in seinem Apostelgeschichtskommentar. Wenn der Geist am Pfingstfest in der Gestalt von Feuerflammen auf die Jünger herabkommt, schreibt er: Der Geist sei „gleich an Natur“ (ὁμοφυές) mit dem Vater, wie er Mose im brennenden Dornbusch erschienen sei.<sup>27</sup> Ökumenius' Sicht des Geistes bedarf sicherlich weiterer Klärung; es wäre durchaus interessant, seinen Kommentar unter dieser Rücksicht genauer zu untersuchen, denn seine Konzeption des Geistes bindet die *Acta Spiritus Sancti* in der Apostelgeschichte eng an die *Acta Iesu Christi* im Evangelium zurück. Es ist aber auch offensichtlich, dass ihm erst eine fortgeschrittene pneumatologische Reflexion half, die Apostelgeschichte als *Acta Spiritus Sancti* zu lesen.

### Der Geist in der Apostelgeschichte

Von einer kohärenten ontologischen Konzeption des Geistes ist Lukas noch weit entfernt. Friedrich Avemarie spricht zu Recht von einem „üppig-vielfältigen Bild“ des Geistes in der Apostelgeschichte.<sup>28</sup> Den vielen Facetten der lukanischen Darstellung liegen unterschiedliche pneumatische Erfahrungen der ersten Gemeinden zugrunde, die der *Auctor ad Theophilum* aufgegriffen hat. Jedoch zeigt sich in diesem zweiten Teil des Doppelwerkes auch eine Tendenz zur Vereinheitlichung der Darstellung des Geistes. Der Geist ist für Lukas eindeutig eine Intervention Gottes. In seiner Pfingstpredigt zitiert Petrus den Propheten Joël nach der Übersetzung der Septuaginta. Nach dem hebräischen Wortlaut verheißt Gott dort, seinen eigenen Geist über alles Fleisch auszugießen (3,1b. 2b). Die Septuaginta hatte hier das hebräische Original abgeschwächt. Durch eine partitive Formulierung hatte sie eine gewisse Distanz zu

<sup>26</sup> *Oecumenius*, Comm. in Apc; *M. de Groote* (Hg.) (Anmerkung 25) 254. 11, 3, 8: ψκονομήθη τοὺς ἅπαντας σχεδὸν ἀνθρώπους τῇ ἐπιφοιτήσει καὶ τῇ δυνάμει τοῦ Παρακλήτου καὶ τοῦ τὸ πρὸς τὸν Πατέρα καὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὴν εἰς Χριστὸν δεξασθαι πίστιν, ἵνα δὴ καὶ αὐτοῦ τὸ πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν ὁμοούσιον τε καὶ ἰσοδύναμον πᾶσι κατάδηλον γένηται.

<sup>27</sup> *Oecumenius*, Comm. in Act, PG 118, 64B: Πυρὸς δὲ ἐν εἶδει, ὅτι καὶ τὸ Πνεῦμα, Θεὸς, καὶ ἵνα καὶ διὰ τούτου τὸ ὁμοφυές πρὸς τὸν Πατέρα παραστήσῃ, ὃς οὕτω τῷ Μωσῆ ἐπὶ τοῦ βάλτου ὄπτανεται.

<sup>28</sup> *Avemarie* (Anmerkung 3), 557. Vgl. *F. Avemarie*, Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte, Tübingen 2002, 129–174. Den vielfältigen Geisterfahrungen, die bei Lukas oft nur angedeutet erscheinen, kann hier nicht nachgegangen werden. Eine Reihe neuerer Arbeiten grenzt in der lukanischen Darstellung charismatische Geisterfahrungen von dem Geistempfang bei der Taufe (Menzies, Stronstad, Ervin, Penney, Haya-Prats) ab. J. D. G. Dunn hat dagegen Taufe und Geistempfang als umfassenden einheitlichen Vorgang christlicher Initiation gesehen (vgl. dazu *Avemarie*, Taufferzählungen, 130 f.). Meine Fragestellung oben zielt aber auf die Bedeutung des Heiligen Geistes in der lukanischen Geschichtsdarstellung der Apostelgeschichte.

Gott gewahrt, die Lukas übernimmt (2,17c. 18): „Ich sende *von meinem Geist* aus“ (ἀπό τοῦ πνεύματός μου), lässt er Petrus predigen.<sup>29</sup> Diese partitive Formulierung hilft Lukas aber, den Geist gerade als bleibende Verbindung zwischen dem Raum Gottes und der menschlichen Existenz zu verstehen. Denn Lukas ergänzt die Übersetzung der Septuaginta in der Folge, indem er die bei Joël erwähnten Knechte und Mägde (3,2), auf die sich etwas von Gottes Geist ergießt, mit einem Possessivpronomen versieht und so mit Gott verbindet:

καί [γε] ἐπὶ τοὺς δούλους [μου]  
καὶ ἐπὶ τὰς δούλας [μου]  
ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις  
ἔκχεώ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου,  
καὶ προφητεύσουσιν. (Apg 2,18) [...] lukanische Ergänzung des LXX-Textes.<sup>30</sup>

Der Geist macht diejenigen, auf die er herabkommt, zu Gottes Knechten und Mägden. Er gründet eine bleibende Verbindung zu Gott, die als Besitz ausgedrückt ist.

Trotz dieser relationalen Wirkung des Geistes ist er bei Lukas offenbar noch nicht als Person gesehen. Für Lukas ist πνεῦμα kein identifizierbares Geistwesen und erst recht keine mit einer menschlichen vergleichbare Person. Auch wenn der Geist in der Apg spricht (10,19), beschließt (15,28) und Zeugnis ablegt (5,32), ist dies wohl eher eine rhetorische Figur, mit der er verschiedenen psychischen und sozialen Prozessen eine theologische Deutung gibt, keine ontologische Aussage.<sup>31</sup> Lukas kennt die Bezeichnung πνεῦμα für Geistwesen in Menschengestalt. Wenn der Auferstandene den Jüngern erscheint, zeigt er ihnen, dass er an Händen und Füßen angefasst werden kann und folglich kein πνεῦμα ist (Lk 24,39). Geistwesen kommen auch als Figuren in der antiken Erzählwelt durchaus vor. Plinius kennt beispielsweise solche Geistergeschichten, in denen Gespenster als Figuren auftreten. In seinen Briefen schreibt er von einem Gespenst, das „als alter Mann, entstellt von Schmutz und Auszehrung, mit einem langen Bart und starrendem Haar; Fußfesseln an den Schienbeinen“ erscheine. Er halte Ketten in den Händen und rasselte mit ihnen (Epistulae VII, 27. Brief), so halte er die Bewohner eines geräumigen Hauses in Angst und Schrecken. Mit dem Makedonier, der Paulus zusammen mit Barnabas über das Mittelmeer in der Nacht in sein Land winkt, erwähnt Lukas ein vergleichbares Wesen von positiver Art (16,9). Martin Hengel hat ihn für den Völkerengel der

<sup>29</sup> Vgl. C. K. Barrett, Preliminary introduction and commentary on acts I–XIV, Edinburgh 1998, 136: „The LXX appear to have introduced a material concept of Spirit where the Hebrew text did not require it. [...] *Some of my Spirit* is hardly consistent with a developed view of the personality of the Spirit, but goes naturally with the image of *pouring out*.“

<sup>30</sup> Vgl. A. Kuecker, The spirit and the „other“. Social identity, ethnicity and intergroup reconciliation in Luke-Acts, London 2011, 120.

<sup>31</sup> Andere mögliche Stellen für ein anthropomorphes Verständnis sind Apg 8,29; 10,19; 13,2–4; 16,6 f.; 20,22 f.; 20,28; 21,11. Haya Prats schließt m. E. zu Recht: „nous ne pouvons déduire qu’une simple fiction littéraire“ (G. Haya Prats, L’esprit, force de l’église. Sa nature et son activité d’après les Actes des Apôtres, Paris 1975, 85).

Makedonier gehalten.<sup>32</sup> Als Engelwesen würde er unter die frühjüdische Bezeichnung מַלְאָכִים beziehungsweise πνεῦμα fallen; der Makedonier erscheint freilich anders als die Engel nicht äußerlich, sondern nur in einer nächtlichen Vision. Seine Erscheinung wirkt mit dem Geist zusammen, denn unmittelbar zuvor hatte der Geist die Missionare daran gehindert, ihren Weg in das Landesinnere zu lenken (16,7–8). Aber dennoch ist Gottes Pneuma für Lukas offenbar eine von der Erscheinung des Mannes unterschiedene Größe, und über eine Beziehung zwischen beiden reflektiert er außerhalb der bloßen Darstellung seiner Erzählung nicht weiter. Fest steht für ihn nur, dass Gott durch beide, den Geist und den erscheinenden Makedonier, den Weg der Apostel nach Europa lenkt.

An anderen Stellen wirkt der Geist mit Engelwesen zusammen. Dem Philippus trägt ein Herrenengel auf, dem Äthiopier auf der Straße nach Gaza zu begegnen (8,26), nach der Taufe des hochstehenden Eunuchen wird Philippus vom Geist wieder entrückt (8,39). Auch bei der Korneliuszerzählung wirken Engel und Geist zusammen. Dem Centurio verheißt ein Verkündigungengel die Erfüllung seiner Gebete (10,3,22; 11,13); aber Petrus erhält Gottes Aufträge durch den Geist (10,19). Auch bei dem letzten Weg des Paulus nach Rom wirken Geist und Engel zusammen. Schon vor seiner Ankunft in Jerusalem hatte der Geist dem Paulus kommuniziert, ihn würden Drangsäle erwarten (20,23).<sup>33</sup> Später stärkt ihn dann ein Engel in der Nacht für sein gerichtliches Zeugnis vor dem Kaiser (27,23). Auferstehung, Engel und Geist gehören zu dem, was die Sadduzäer ablehnen (Apg 23,8), Paulus und damit auch der implizite Erzähler der Apg aber offenbar glauben. Deshalb sind Geist und Engel aber noch nicht identisch: Der Heilige Geist übt – mit der einzigen Ausnahme der Entrückung des Philippus (8,39) – anders als die Engelwesen keine äußere Funktion aus, die ihn physisch mit einer Person identifizierbar machte. Heinrich von Baer hielt daher in seiner gründlichen alten Untersuchung zum Heiligen Geist in den Lukasschriften fest: „sowohl in seinem Evangelium wie in den Acta [ist] die innere Geisteswirkung als die primäre gedacht“<sup>34</sup>; πλήρης πνεύματος ἁγίου sei – so von Baer – der typisch lukanische sprachliche Ausdruck für das Wirken des Geistes.<sup>35</sup>

### *Lukanische Prosôpopoïie des Geistes*

Ein wichtiger Schritt, mit dem sich Lukas aber dennoch auf eine Hypostasierung des Geistes zubewegt, ist seine sprachliche Vereinheitlichung. Sein frühjüdisches Umfeld stellte Lukas eine Vielfalt von Beschreibungen für den Geist

<sup>32</sup> Nach einer mündlich vorgetragenen Vermutung im Rahmen der Joseph-Gregory-McCarthy-Vorlesungen 1996 am römischen Bibelinstitut (vgl. *M. Hengel*, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntesten Jahre des Apostels, Tübingen 1998, VII).

<sup>33</sup> Vgl. 20,28; 21,4 und 11.

<sup>34</sup> *H. von Baer*, Der Heilige Geist in den Lukasschriften, Stuttgart 1926, 199–203.

<sup>35</sup> Ebd.

Gottes zur Verfügung. Ein Blick auf die biblischen Belege genügt, um sich von dieser Vielfalt zu überzeugen: „Gottes Hauch“ (*רִחַֿה־עַל* – πνεῦμα θεῖον) oder „Atem des Allmächtigen“ (*nišmat šadday* – πνοή δὲ παντοκράτορος) wird der Geist sehr materialisierend bei Ijob genannt (Ijob 33,4); durch Adjektive wird er näher gekennzeichnet, als „neu“ (Ez 11,19; 36,26) oder als „gut“ (Ps 142,10; Neh 9,20), oder durch ergänzende Genitive: als Geist „der Einsicht“ (Dtn 34,9; Sir 39,6); „der Erziehung“ (Weish 1,5); „der Weisheit“ (Weish 7,7); „des Mitleids und des Gebets“ (Sach 12,10), „des Gerichts und der Läuterung“ (Jes 4,4); in der Septuagintafassung von Jes 11,2 ist er der Spender der sieben Gaben des messianischen Herrschers (Jes 11,2 LXX). Weitere Ausdrücke finden sich in Qumrantexten, bei Matthäus und Paulus.<sup>36</sup> Lukas hingegen spricht 53-mal von τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, dreimal von πνεῦμα κυρίου, zweimal von πνεῦμα μου in der Gottesrede und 13-mal einfach von πνεῦμα ohne weitere Zusätze. Er führt zwar so verschiedene Phänomene wie Xenolalie, freimütige Rede oder prophetische Schau auf das eine Wirken des Geistes zurück, aber in den Erzählkonfigurationen der Apostelgeschichte, an denen der Geist beteiligt ist, ist er sprachlich immer als Geist Gottes wiedererkennbar.

Diese sprachliche und erzählerische Vereinheitlichung lässt schließen, dass der Geist für Lukas nicht mehr eine indeterminierte Kraft oder Wirkung ist, sondern dass sich Lukas um eine konzeptionelle Darstellung des Geistes bemüht. Lukas' antike Begrifflichkeit und Vorstellungswelt ließen nicht zu, den heiligen Geist als Person darzustellen. Tertullian ist der erste, der den Ausdruck *persona* aus der römischen Staatsterminologie für die verschiedenen Rollen in einer Regierung auf die Trinität überträgt. Die griechische Grammatik verwendete für die Rolle in einer Erzählung oder in einem Drama aber den Terminus πρόσωπον.<sup>37</sup> Das griechische Wort trägt die Grundbedeutungen: „Gesicht“, „Antlitz“, aber auch „äußere Gestalt“, „Maske“ und „Rolle“ in einem Drama, aber auch soziale oder moralische Rolle. Die Prosôpopoie ist eine Übung in der griechischen Rhetorik, in der historischen oder fiktiven Personen von dem Rhetoriker ein πρόσωπον verliehen wird. Diese Technik ist Paulus in seinen Briefen vertraut, und sie ist selbstverständlich in den Reden der Apostelgeschichte vorausgesetzt. In den Missionsreden vor Juden und Heiden, in der Rede des Stephanus, in Paulus' Areopag-Rede und in seinen späteren Apologien wendet Lukas mit hoher Kunst das Mittel der Prosôpopoie an: Er lässt die Figuren seiner Erzählung sprechen und agieren, wie es ihrem πρόσωπον in der jeweiligen Situation angemessen ist.<sup>38</sup> Der antike Schriftsteller konnte aber nicht nur

<sup>36</sup> G. Haya Prats (Anmerkung 31), 86 f. Dort finden sich auch die Zahlenangaben, die im Text nachstehend folgen. Zu dem auffälligen πνεῦμα Ἰησοῦ in Apg 16,7 vgl. G. Stäblin, Τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ (Apostelgeschichte 16:7), in: B. Lindars (Hg.), Christ and spirit in the New Testament, Festschrift Moule, Cambridge 1973, 229–252.

<sup>37</sup> Vgl. zum Folgenden Cornils (Anmerkung 6), 48–52.

<sup>38</sup> Die Prosôpopoie gehört daher mit zu den Methoden, die Knut Backhaus für den Verfasser der Apostelgeschichte darstellt: *Ders.*, Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale

historischen Personen, sondern auch nicht-menschlichen Wesen, Tieren und Fabelwesen, sogar nicht-personhaften, unbelebten oder apsychischen Dingen ein Prosôpon verleihen;<sup>39</sup> das berühmteste Beispiel sind vermutlich die Fabeln des Äsop. Heinrich Lausberg hat die Terminologie der verschiedenen Methoden in der Antike zusammengestellt: Die rhetorischen Lehrbücher unterschieden gewöhnlich die Darstellung historischer oder fiktiver Personen als *Ethopoïe* (*sermocinatio*) von der Personifikation nicht-menschlicher Wesen als *Prosôpopoïe* (*fictio personae*).<sup>40</sup> Die Reden der Apg sind nach dieser Sprachregelung daher ein Beispiel für antike *Ethopoïe*, die lukanische Darstellung des Geistes ist dagegen eine typische *Prosôpopoïe*, die die Rhetoriker auch als *fictio personae* bezeichneten.

### Die Sendungen des Geistes

Die signifikanteste Bedeutung für die lukanische Geschichtsdarstellung erhält der Geist nun aber durch eine bewusst komponierte Darstellung seines viermaligen Herabkommens (2,1–4; 8,14–17; 10,44–48; 19,1–7). Diese vier Herabkünfte fügen sich in die literarische Anordnung der Apostelgeschichte ein.

Philippe Menoud hat in einem Kurzbeitrag im ersten Heft der *New Testament Studies* 1954 erstmals die Bedeutung von 1,8 als Gliederungshinweis für das gesamte Buch erkannt.<sup>41</sup> Die Apostel sollen Jesus bezeugen, „in Jerusalem, ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde“ (1,8). Die genannten Orte legten eine geographische Gliederung der Apostelgeschichte nahe. Demnach findet sich eine erste Zäsur zwischen Kapitel 7 und 8. Nach der Rede und der Steinigung des Stephanus in Apg 7 wird die Gemeinde in Jerusalem verstreut, und in Apg 8 verkündet der Missionar Phil-

---

Geschichte der christlichen Erstepoche, in K. Backhaus, G. Häfner (Hg.), *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, Neukirchen-Vluyn 2007, 30–66. Der Heilige Geist als Prosôpon in der Apg ist ein Element lukanischer Geschichtstheologie. Zur Prosôpopoïe vgl. auch K. M. Schmidt, *Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativik der pseudepigraphen Petrusbriefe*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003, 95–99.

<sup>39</sup> Anja Cornils fragt am Ende ihres Exkurses über die antike Prosôpopoïe: *Cornils* (Anmerkung 6), 52.: „Wird Pneuma möglicherweise mit der Erzählung der Apostelgeschichte durch ein Verfahren der ‚Prosopopoïe‘ in der jüdischen Geschichte erstmals so nachhaltig personifiziert?“ Diese Frage lässt sich mit den notwendigen Modifikationen eines noch nicht vorhandenen Personbegriffs m. E. deutlich bejahen.

<sup>40</sup> H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1973: *sermocinatio* §§ 820–825, *fictio personae* §§ 826–829.

<sup>41</sup> P. H. Menoud, *Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires*, Neuchâtel [u. a.] 1975, 84–9, ursprünglich *ders.*, *Le Plan des Actes des Apôtres*, NTS 1 (1954) 44–51. Vgl. Marguerat (Anmerkung 5), 20. Norbert Lohfink hat in einem unveröffentlichten exegetischen Jugendwerk ebenfalls Apg 1,8 als Merkmal zur Disposition entwickelt. Er trägt der Beobachtung Rechnung, dass Lukas zum Teil chronologisch erzählt, zum Teil aber verschiedene Erzählfäden miteinander kombiniert. Dabei wiederholen sich verschiedene Erzählmuster in den geographischen Kreisen Jerusalem (2,42–8,3), Palästina (8,4–13,3) und Welt (13,4–28,3). Für die lukanische Historiographie ist wichtig, dass er sich bei seiner Disposition an ein Wort des auferstandenen Herrn hält, ebenfalls ein Zeichen einer lukanischen *theologia providentiae*.

ippus das Evangelium in der Hauptstadt Samariens. Die Apostelversammlung in Apg 15 wird weitgehend als Mitte und Höhepunkt der 28 Kapitel des Buches verstanden. Sie führt zwei Fäden der Erzählung wieder in Jerusalem zusammen: die Taufe des Kornelius in Apg 10 und die erste paradigmatische Missionsreise der beiden „Apostel“ Paulus und Barnabas, die auf die Initiative des Geistes beginnt (13,1–2).<sup>42</sup> Paulus' weitere Reisen nach Apg 15 führen ihn von Jerusalem aus in die neuen Missionsgebiete und dann wiederum nach Jerusalem zurück. Paulus wird hier – so Menoud – für Lukas zum exemplarischen Zeugen für das Wort des Evangeliums (Apg 22,15; 26,16): „le porte-parole de la mission chrétienne überhaupt“<sup>43</sup>. Dies unterstreicht Lukas, wenn er Paulus vor Agrippa sagen lässt: Ich habe „zuerst denen in Damaskus, darauf in Jerusalem und im ganzen Land Judäa und den Völkern“ verkündet (Apg 26,20). Die Parallele zu 1,8 ist offensichtlich. Mit Paulus erreicht das Evangelium dann auch die kaiserliche Hauptstadt Rom.

Daher lasse sich das Werk – so Menoud – in zwei große Teile gliedern: Im ersten Teil Apg 1–15 bleibe die Kirche dominant jüdischer Herkunft; hier sei Petrus die Symbolfigur, die die Handlung vorantreibe; der zweite Teil Apg 16–28 stelle dann die neue Kirche aus Juden und Heiden dar; hier sei Paulus die entscheidende Figur der Erzählung. Menouds Vorschlag einer Zweiteilung wird heute von den meisten *Acta*-Kommentaren noch präzisiert: Jewell rechnet mit vier Teilen<sup>44</sup>, Marguerat nimmt in seinem Kommentar eine Fünfteilung an<sup>45</sup>, Fitzmyer sieben Teile<sup>46</sup>. Die meisten Gliederungsentwürfe stützen sich aber auf die geographischen Gliederungshinweise in 1,8.<sup>47</sup>

Jedoch birgt ein rein geographisches Verständnis von 1,8 auch eine Reihe von Problemen: Jerusalem etwa bleibt ein Zentrum und wird bis Apg 23 immer wieder angesteuert; die Samarienmission wird in Apg 8 ausdrücklich thematisiert, aber Judäa bei Petrus' Mission in Apg 9 eher am Rande. Die zentrale Taufe im Haus des Kornelius findet eigentlich in Caesarea in den biblischen Grenzen Israels statt und fällt somit aus den geographischen Kategorien heraus. Eine weitere Schwierigkeit bleibt, was mit „bis an das Ende der Erde“ gemeint sei. Überwiegend wird darunter Rom verstanden, aber auch Äthiopien oder Spanien.

Aaron Kuecker hat in seiner Untersuchung zum Heiligen Geist in der Apostelgeschichte jüngst die Schwierigkeiten jedes dieser Erklärungsversu-

<sup>42</sup> Menoud (Anmerkung 41), 87. In 14,3 und 14 werden die beiden hier das einzige Mal „Apostel“ genannt.

<sup>43</sup> Ebd. 89. Deutsch im französischen Original.

<sup>44</sup> 53: I: 1,1–8,40; II: 9,1–15,35; III: 15,36–21,26; IV: 21,27–28,31.

<sup>45</sup> Marguerat (Anmerkung 5), 21 f.: I: 1,15–8,3; II: 8,4–12,25; III: 13,1–15,35; IV: 15,36–21,14; V: 21,15–28,31.

<sup>46</sup> Fitzmyer (Anmerkung 2), 120–123: I: 1,1–26; II: 2,1–8,4; III: 8,5–40; IV: 9,1–14,28; V: 15,1–35; VI: 15,36–22,21; VII: 22,22–28,31.

<sup>47</sup> Fitzmyer (Anmerkung 2), 119; Marguerat (Anmerkung 5), 21. Für eine Übersicht der Gliederungsvorschläge bis 1983 siehe F. Neiryneck, *Le Livre des Actes dans les récents commentaires*, in: *ETHL* 59 (1983), 338–349, 342–344.

che gezeigt.<sup>48</sup> Am Ende der Apostelgeschichte erreicht Paulus zwar Rom, aber das Evangelium ist bereits dort. Die Apg erzählt nicht, wie die ersten christlichen Zeugen dorthin gekommen sind. Paulus kann dort das Evangelium nur als Gefangener verkünden. Das Ende in Rom bildet eine Art Antiklimax. Spanien gerät im Unterschied zum Römerbrief (15,24) nirgendwo in den Blick. Äthiopien wird in Apg 8 durch Philippus' Zeugnis gegenüber dem Geheimkammerer der Kandake erreicht, aber danach verschwindet es wieder aus dem Blickfeld der Erzählung. Kuecker hat daraus gefolgert, dass ein Verständnis von Apg 1,8 als geographischer Gliederungshinweis nicht ausreiche. Die erzählerische Spannung der Apg kristallisiert sich nicht an dem Überschreiten geographischer, sondern sozialer Grenzen: „Narrative drama arises in the text when *social* (and particularly *ethnic*) boundaries are crossed.“<sup>49</sup> Lukas' Interessen in Apg 1,8 sind weniger Orte als Menschen. Das Gemeinsame an Jerusalem, Judäa, Samaria und dem Ende der Erde ist, dass es für die Apostel, deren Herkunft aus Galiläa mehrfach genannt wird, gesellschaftlich, sozial und religiös Fremde ist.

*Die erzählerische Einführung und die vier Sendungen des Geistes*

Kueckers Korrektur einer rein geographischen Gliederung der Apg nach 1,8 lässt sich durch eine weitere Beobachtung ergänzen. Im Unterschied zum Evangelium wird der Heilige Geist in der Apostelgeschichte erzählerisch eingeführt.<sup>50</sup> Im Evangelium verheißt der Engel Zacharias einen Sohn, der von Mutterleib an mit Heiligem Geist erfüllt ist (1,15c.d). Die Kenntnis des Geistes, der die Propheten im Alten Testament erfüllt hat, setzt Lukas bei seinen Lesern aus der Schrift voraus. In der Apostelgeschichte führt Lukas dem Idealleser Theophilus in der Widmung den Geist in unbestimmter Rede ein: „durch heiligen Geist“ (διὰ πνεύματος ἁγίου; 1,2). Er verbindet den Geist an dieser Scharnierstelle mit Jesus, der zentralen Figur im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks. Darauf trägt Jesus den Jüngern auf, in Jerusalem auf die Verheißung des Vaters zu warten (1,4c). In wenigen Tagen werden sie mit Heiligem Geist getauft, auch hier ist der Geist noch unbestimmt ohne Artikel genannt: ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἅγιω (1,5). Erst in Vers 8 lässt der Erzähler Jesus bestimmt von dem Heiligen Geist sprechen, dessen Kraft auf die Jünger herabkommen wird: ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς (1,8). Darauf folgen die Namen der fremden ethnischen Gruppen, in denen der Geist die Apostel zu Zeugen macht: Jerusalem, ganz Judäa, Samaria, bis an das Ende der Erde.

<sup>48</sup> Kuecker (Anmerkung 30), 98 f.

<sup>49</sup> Ebd. 99.

<sup>50</sup> Bonnah (Anmerkung 6), 392: „The narrator introduces the entire Acts of the Apostles with much information about the Holy Spirit, probably with the intention of communicating to Theophilus, his addressee and other readers that they should expect to hear more about the Holy Spirit in the course of his narrative.“ Vgl. ebd. 107–111.

Der Gliederungshinweis in 1,8 ist also unmittelbar mit der erzählerischen Einführung des Heiligen Geistes verbunden. Jesus verheißt den Jüngern die Herabkunft des Geistes, und sein Sprechen davon wird immer präziser. Dieser Beobachtung folgend lassen sich in der Apostelgeschichte vier verschiedene Geistsendungen ausmachen, die jeweils innerhalb einer ihrer zentralen geographisch-sozialen Etappen liegen. In allen ist die Herabkunft des Geistes jeweils mit einem Überschreiten der sozioreligiösen Grenzen zu einer neuen ethnischen Gruppe verbunden, die durch die geographischen Namen in 1,8 bezeichnet sind: (1) die Pfingsterzählung in Apg 2 in Jerusalem, (2) die Geistausgießung in Samarien in Apg 8, (3) das Pfingsten unter den Heiden in Apg 10 und (4) die Herabkunft des Geistes auf die Johannesjünger in Ephesus in Apg 19.

Viermal also tritt der Geist in Kommunikation mit einer neuen Gruppe – oder er vermittelt diese Kommunikation wie beim Pfingstfest –, und jede dieser vier Gruppen wird in die neue Gemeinschaft der Christen integriert. Die vier Geistsendungen gruppieren sich jeweils paarweise. Die ersten beiden stellen die Einheit Israels wieder her:<sup>51</sup> Die spontane Geistausgießung zu Pfingsten richtet sich an die internationale Festversammlung zum jüdischen Wochenfest, und die Herabkunft des Geistes nach der Handauflegung der Apostel in Samaria überwindet das samaritanische Schisma. Die dritte und vierte Geistsendung beschreiben die neugeschaffene Einheit mit den Völkern: Die erneute spontane Geistausgießung integriert das Haus des Kornelius, und die Herabkunft des Geistes nach der Handauflegung des Paulus in Ephesus integriert die eigenartige Gruppe der Johannesjünger im heidnischen Ephesus in die christliche Gemeinschaft. Jeweils eine Abfolge von spontaner Ausgießung gefolgt von einer Handauflegung mit der Herabkunft des Geistes führt also zunächst die Einheit Israels herbei (2,1–4 und 8,14–17) und stellt darauf eine neue Einheit unter den Völkern her (10,44–48 und 19,1–7).<sup>52</sup>

Diese Sendungen des Geistes lassen sich mit einem sozialpsychologischen Prozess der Identitätsbildung verbinden, den Aaron Kuecker als Wirken des lukanischen Geistes aufgezeigt hat. Begleitend zu diesen Kommunikationen des Geistes reift aus der ersten Anhängerschaft Jesu von einer Gruppe mit einer ethnozentrischen Identität und Sendung – der Sammlung Israels – eine allozentrische Identität heran, die exemplarisch an Paulus dargestellt wird. Wenn man diesen sozialpsychologischen Prozess

<sup>51</sup> Vgl. zu diesem wichtigen Thema bei Lukas jetzt *Chr. Schaefer*, Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9–11, Berlin/Boston 2012, 306–342. Schaefer zeigt (ebd. 340), wie die Wiederherstellung in der „Erzählung geradezu inszeniert“ wird. Lukas historiographische Erzählung in der Apg inszeniert weiter, wie der Geist unter den Anhängern Jesu aus Israel eine neue Identität heranwachsen lässt, die nicht ethnozentrisch-restaurativ ist, sondern zentrifugal und nach außen gerichtet das Heil für alle Völker sucht.

<sup>52</sup> Die Herabkunft des Geistes in Apg 4,31 lässt sich nicht in dieses Schema hineinnehmen, da dort keine neue ethnische Gruppe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wird. Der Geist ist hier eher eine Bestätigung der Gemeinde und ihrer Missionare in der Bedrängnis.

mit dem Interagieren des Geistes kombiniert, lassen sich vier verschiedene Etappen in der Apg ausmachen:

Abschnitt	Intervention des Geistes	Sozialpsychologischer Prozess
Apg 1,1–5,42	Spontane Geistausgießung beim Pfingstfest in Jerusalem (Apg 2)	Das Sprachenwunder: universal-partikulare Identität
Apg 6,1–9,31	Handauflegung und Herabkunft des Geistes in Samaria (Apg 8)	Die Samaritaner: Anerkennung fremder Identität
Apg 9,32–15,35	Spontane Geistausgießung in Caesarea (Apg 10)	„Christen“: Bildung einer neuen übergeordneten Identität
Apg 15,36–28,31	Handauflegung und Herabkunft des Geistes in Ephesus (Apg 19)	Paulus: Prototyp allozentrischer Identität

### *Der Geist und die Bildung einer sozialen Identität*

Jeder Abschnitt endet mit einer summarischen Notiz, in der der Fortgang der Erzählung zu einem gewissen Ruhepunkt findet: I. 5,42 das letzte Summarium über die Jerusalemer Urgemeinde; II. 9,31 Frieden in der Kirche in Judäa, Galiläa und Samarien; III. 15,35 Paulus' und Barnabas' Lehrtätigkeit in Antiochien; IV. 28,30–31 Paulus kann mit Freimut das Reich Gottes in Rom verkünden. Das Summarium nach den ersten beiden Teilen in 9,31 nimmt die Gliederungsnotiz in 1,8 auf und kommt dabei auch auf den Heiligen Geist als Agenten zurück: „Die Kirche hatte in ganz Judäa und Galiläa und Samaria Frieden, sie wurde gefestigt, wandelte in der Furcht des Herrn und wurde vermehrt durch den Beistand des Heiligen Geistes.“ Hier wird die Einheit Israels konstatiert, die nach den beiden ersten Geistkommunikationen erreicht ist.<sup>53</sup>

Aaron Kuecker hat in seiner Dissertation „The Spirit and the Other“ auf sozialpsychologische Prozesse aufmerksam gemacht, die sich in der Historiographie der Apostelgeschichte wiedererkennen lassen. Dabei hat er eine Theorie sozialer Identitätsbildung zugrundegelegt, die von Henri Tajfel in den 70er-Jahren erarbeitet wurde.<sup>54</sup> Kuecker hat seinen Ansatz nur bis Apostelgeschichte 15 verfolgt. Sein Erklärungsansatz lässt sich aber mit Menouls Beobachtungen bis zum Ende der Apostelgeschichte fortführen: In Paulus stellt

<sup>53</sup> Den Vorschlag, die vier Herabkünfte des Geistes als bewusst komponierte Reihe zu betrachten, verdanke ich Patrick Faure (*P. Faure, Pentecôte et parousie Ac 1,6–3,26. L'église et le mystère d'Israël entre les textes Alexandrin et Occidental des actes des apôtres, Paris 2003, 119 f.*). Allerdings sind bei ihm die vier Interventionen des Geistes noch zu eng mit einem geographischen Gliederungsverständnis von 1,8 verbunden. So entstehen vier sehr ungleiche Abschnitte: I. Apg 1–7; II. Apg 8–9,31; III. 9,32–15; IV. 16–28.

<sup>54</sup> *Kuecker (Anmerkung 30), 26, Anmerkung 4: Sie beruht auf Tajfels eigener Beobachtung in einem deutschen Konzentrationslager. Tajfel hat seine polnische Identität vor den Wachleuten des Lagers abgelegt und sich als Franzose ausgegeben. Seiner Beobachtung zufolge hing die Behandlung von Wachleuten und anderen Gefangenen allein davon ab, zu welcher Gruppe er sich als zugehörig ausgab.*

Lukas am Ende der Apostelgeschichte einen exemplarischen Zeugen dar, der prototypisch die neue *allozentrische Identität* eines Christen verkörpert: eine Identität, die durch ein ernstes Interesse am Fremden gekennzeichnet ist.<sup>55</sup>

Die lukanische Darstellung der letzten Herabkunft des Geistes auf die Johannesjünger in Ephesus in Apg 19,1–7, die zweifellos zu den schwierigsten Perikopen der Apostelgeschichte gehört, belegt dies. Käsemann hatte gemeint, die Verse können, „nur für sich selbst betrachtet, den Exegeten verzweifeln lassen“<sup>56</sup>. Auch hier geht es offensichtlich um die Frage sozialer Identität. Die Johannesjünger sind im Evangelium eine mit den Jüngern Jesu konkurrierende Gruppe. Sie haben andere Fastenpraktiken und ein eigenes Gebet, die ihre Identitätszeichen ausmachen (vgl. Lk 5,33; 7,18; 11,1). Sie gehören also für die Anhänger Jesu, die seit Antiochia Christen genannt werden, zum gesellschaftlichen und religiösen Anderen.<sup>57</sup> Ihre Zwölfzahl trägt weiterhin dazu bei, sie als Konkurrenzunternehmen zu den Zwölf in Jerusalem zu betrachten; Julius Wellhausen hat sie „zwölf [...] wilde Jünger“<sup>58</sup> genannt. Wenn sie auf Paulus' Nachfrage noch nicht einmal vom Heiligen Geist gehört haben, befremden sie noch mehr.<sup>59</sup> In der lukanischen Darstellung heißt es aber dennoch, dass Paulus in Ephesus „einige Jünger findet“ (19,1: καὶ εὐρεῖν τινας μαθητάς). „Jünger“ verwendet Lukas gewöhnlich für Jesusanhänger; umso mehr überrascht der Ausdruck hier.

Eine plausible Erklärung scheint mir, dass Lukas hier aus der Perspektive des Paulus erzählt:<sup>60</sup> Paulus erkennt auch diese Vertreter eines gesellschaftlich

<sup>55</sup> An diesem Punkt gehe ich weiter als *Kuecker* (Anmerkung 30), 203–207, der in Jakobus den „prototypical Israelite“ sieht und mit seiner Untersuchung in Apg 15 endet. Die Bezeichnung „allozentrische Identität“ übernehme ich von *Kuecker*, vgl. ebd. 48 f.: „An identity characterized by interest centered in persons other than oneself. Allocentric identity entails the ability to overcome normal intergroup identity processes in which positive social identity is maintained through the negative evaluation of the ‚other‘. Allocentric identity is marked by a capability to express in-group love and out-group love simultaneously.“ Die Bezeichnung setzt Plurizentralität und Zentrifugalität voraus: Die Identität einer allozentrischen Gruppe ist fähig, „the Other“ und nicht eigene Identitätsmarker zum Zentrum ihrer sozialen Aufmerksamkeit zu machen. Solche Plurizentralität und Zentrifugalität spiegelt die Apg auch geographisch wider. Während Lukas das Evangelium im Jerusalemer Tempel beginnen und enden lässt, entfaltet sich die Erzählung der Apg aus einer Vielfalt soziogeographischer Zentren immer wieder neu: Jerusalem, Samaria, Damaskus, Antiochien, Athen, Ephesus, Rom etc.

<sup>56</sup> E. Käsemann, Die Johannesjünger in Ephesus, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 2011, 158–168; 158. Vgl. zum Ganzen *Avemarie*, Taufferzählungen (Anmerkung 28), 413–440.

<sup>57</sup> K. Backhaus, Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums, Paderborn [u. a.] 1991, 209–212, meint, dies seien Johannesjünger, die irgendwann mit der vorösterlichen Jesusbewegung Kontakt bekommen hätten. Skeptisch dagegen *Avemarie* (Anmerkung 28), 436 f.

<sup>58</sup> J. Wellhausen, Kritische Analyse der Apostelgeschichte, Berlin 1914, 39.

<sup>59</sup> Käsemann (Anmerkung 56), 160: „In hellenistischer Zeit weiß von Existenz und Epiphanie des göttlichen Geistes jeder fromme Jude wie Heide, da Ekstase und Inspiration allgemein bekannt sind. [...] Die Ephesusjünger scheinen im luftleeren Raum zu leben.“

<sup>60</sup> So auch schon K. Haacker, Einige Fälle von „erlebter Rede“ im Neuen Testament, in: NT 12 (1970) 70–77, vor allem 74–77. Haacker paraphrasiert: „Er begegnete einigen Leuten, die er für Christen hielt“, auch wenn seine Schlussfolgerungen in dem Beitrag von 1970 etwas anders liegen. Ihm sei herzlich für seinen Hinweis gedankt.

und religiös Anderen im Heidenland als „Jünger“ wieder. Er legt ihnen die Hände auf, darauf kommt der Geist auf sie herab und kennzeichnet sie als vollgültige Mitglieder der neuen Jesusanhängerschaft.<sup>61</sup> Paulus verkörpert damit das Beispiel eines Identitätstyps, der sozialpsychologisch als „allozentrisch“ bezeichnet werden kann. Eine allozentrische Identität verfügt über Fähigkeiten, Prozesse zwischen Gruppen zu vermeiden, in denen die eigene Identität nur durch eine negativere Wertung des Anderen bewahrt wird.<sup>62</sup> In Petrus wächst in der Kornelius-Episode eine solche Identität erst heran. Paulus ist mit seinem missionarischen Wirken im letzten Abschnitt der Apostelgeschichte aber bereits der prototypische Vertreter einer solchen neuen Identität.<sup>63</sup> In Ephesus identifiziert der Geist die neuen Christen wie die Leute des Kornelius bei Petrus, aber in Ephesus weist der Geist Paulus nicht mehr erst auf die Jünger hin, sondern er besiegelt seine missionarische Verkündigung.

### Schlussüberlegung

Ökumenius' Bezeichnung der Apostelgeschichte als *Acta Spiritus Sancti* hat sich als heuristische Hilfe erwiesen, das lukanische Erzählen vom Geist in der Apostelgeschichte zu verstehen. Mit der antiken Prosôpopoie zeigen sich Ansätze, durch die der Geist in der lukanischen Apostelgeschichte die Züge einer Erzählfigur erhält. In jüngeren Arbeiten wird der Geist bei Lukas oft als treibende Kraft für die Mission der Kirche verstanden. Bonnah hat ihn „the power behind the Church's missionary programme“ genannt.<sup>64</sup> Das ist sicherlich richtig, allerdings scheint mir angesichts der Bedeutung des Geistes für die Apostelgeschichte fraglich, ob Lukas nicht sogar noch mehr sagen möchte: Der Geist bewirkt zunächst die Wiederherstellung Israels und darauf eine neue menscheitsumfassende Einheit von Juden- und Heidenchristen, die bis an die Grenze der Erde reichen soll (1,8). Das Wirken des Geistes hat daher geschichtstheologische Relevanz; er vermittelt Gottes Plan in die Geschichte der Menschen hinein.<sup>65</sup> Dies erklärt das seltsam offene Ende der Apostelgeschichte: Ihr eigentliches Drama ist in Apg 28 nicht zu Ende, sondern geht überall dort weiter, wo Christen nach dem Beispiel des Paulus mit Juden das Gespräch suchen und Heiden das Wort in Freimut verkünden. Lukas' Darstellung des Geistes würde dann eine bloße ekklesiologisch-missionarische Bedeutung des Geistes sprengen, sie wäre tatsächlich ein genuin neutestamentlicher Beitrag zur späteren Trinitätstheologie.

<sup>61</sup> Vgl. allerdings anders *Avemarie*, *Tauferzählungen* (Anmerkung 28), 435. Friedrich Avemarie meint, Paulus habe hier „auf einen erneuten, nun korrekten Vollzug dieses Rituals [der Taufe; A. W.] gedrängt“.

<sup>62</sup> Vgl. Kueckers Definition oben: *Kuecker* (Anmerkung 30), 48 f. Dazu auch ebd., 217 f.

<sup>63</sup> Für Paulus gehört sie auch nach seinem Selbstzeugnis zu seinem missionsstrategischen Programm, vgl. 1 Kor 9,20–22.

<sup>64</sup> *Bonnah* (Anmerkung 6), 401.

<sup>65</sup> Vgl. hierzu Backhaus' Ausführungen zu einer *theologia providentiae* in der Apostelgeschichte: *Backhaus*, (Anmerkung 38), 52–54.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 2 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Roberto Vinco*

Zum parmenideischen Charakter des Denkens Meister Eckharts 161

*Luis F. Ladaria S. J.*

Jesus Christus, Mitte und Mittler 175

*Ansgar Wucherpfennig S. J.*

Acta Spiritus Sancti. Die Bedeutung der vier Sendungen des Geistes für die Apostelgeschichte. *In memoriam* Friedrich Avemarie 194

*Dirk Ansorge*

Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott. Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam 211

*Andreas Koritensky*

Der frühe John Henry Newman über Glaube und Vernunft 236

## BEITRAG

*Günter Switek S. J.*

Evagrius Pontikos und die „Lehren der heiligen Väter“ 261

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTLITER:**

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

**MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:**

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

DR. ROBERTO VINCO

Philosophisches Seminar  
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
Schulgasse 6  
69117 Heidelberg  
Vinco@uni-heidelberg.de

PROF. DR. LUIS F. LADARIA S. J.

Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma  
Italien

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wucherpennig@sankt-georgen.de

PROF. DR. DIRK ANSORGE

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
ansorge@sankt-georgen.de

PD DR. PHIL. HABIL. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät  
Kamp 6  
33098 Paderborn  
A.Koritensky@thf-paderborn.de

PROF. DR. GÜNTER SWITEK S.J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main

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

---

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

## Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott

### Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam<sup>1</sup>

VON DIRK ANSORGE

Zu den faszinierendsten Texten der Bibel zählen womöglich jene, die von dramatischen Auseinandersetzungen zwischen Gott und Mensch berichten, an deren Ende der Ewige seinen anfänglichen Vorsatz verändert oder sogar widerruft. Da feilscht etwa Abraham wie auf einem orientalischen Basar mit Gott um die Zahl der Gerechten, um derentwillen Sodom verschont werden kann (Gen 18,16–33). Da sucht sich Mose am Dornbusch unter Hinweis auf seine mangelnde Sprachkompetenz seiner Mission so lange zu entziehen, bis Gott ihm – erkennbar unwirsch – mit Aaron einen wortgewaltigen Sprecher an die Seite stellt (Ex 4,10–16). Und da verhandelt derselbe Mose auf dem Sinai so lange mit Gott, bis dieser die den Verehrern des Golden Kalbes angedrohte Strafe sogar bereit (Ex 32,7–14).

Texte wie diese zeichnen ein irgendwie sympathisches Bild von Gott: mit dem Allmächtigen lässt sich handeln; sein Wille und sein Entschluss stehen nicht unveränderlich fest. Gott lässt sich umstimmen. Der Ewige reagiert auf die Bedenken der Menschen. Gott und Mensch stehen in einer dialogischen Beziehung zueinander: in einer Beziehung freier Subjekte, die in eine für beide Seiten offene Zukunft weist.

Ein in vieler Hinsicht sympathisches Gottesbild also – aber: Lässt es sich auch denken? Lässt sich ein solches – zweifellos anthropomorphes – Gottesbild rational verantworten? Genauer gefragt: Lässt sich das Verhältnis von Gott und Mensch tatsächlich als ein dialogisches denken – als ein Verhältnis von Freiheiten also, dazu noch womöglich als ein Verhältnis gleichberechtigter Freiheiten? Ein Verhältnis von Freiheiten, in dem Rede und Gegenrede gleiches Recht und Gewicht beanspruchen dürfen? Und wenn ja: Wie könnte die Beziehung zwischen der Freiheit Gottes und jener der Menschen begrifflich gefasst werden?

Mit solchen Fragen ist nicht zuletzt das Verhältnis von Freiheit und Zeit berührt. Denn setzt nicht jede dialogische Beziehung immer auch Zeit voraus? Ist doch in jedem Dialog die Rede das Frühere; ihr, der Rede, folgt die Gegenrede zeitlich nach. Jeder Dialog beinhaltet wesentlich ein „Hören auf jemanden“. Das Hören aber folgt der Rede nicht nur logisch, sondern auch

<sup>1</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um den für den Druck überarbeiteten und mit Anmerkungen versehenen Text meiner Antrittsvorlesung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt-Georgen Frankfurt am Main vom 15. Oktober 2012. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

zeitlich nach – wie umgekehrt jede Rede in Bezug auf ihre Gegenrede das zeitlich Frühere ist.

Wo aber das Frühere und das Spätere voneinander unterschieden werden, dort ist offenkundig Zeit gegeben. Ist doch nach einer vielfach rezipierten Definition des Aristoteles die Zeit nichts anderes als das „Maß der Veränderung nach dem Früher oder Später“.<sup>2</sup>

Das Dialogische und die Zeit scheinen konstitutiv aufeinander verwiesen. Konnte man im Geltungsbereich der klassischen Mechanik von Wirkungen sagen, sie treten – zumindest näherungsweise – zeitgleich mit ihrer jeweiligen Ursache auf, und sie seien deshalb nur logisch von ihnen unterschieden,<sup>3</sup> so gilt dies von einem dialogischen Verhältnis gerade nicht. Denn in jedem echten Dialog geht es wesentlich um ein Verhältnis von im Idealfall gleichberechtigten Freiheiten. Die Fähigkeit freier Subjekte, sich je neu in ein Verhältnis zu dem Anruf anderer Freiheit setzen zu können, impliziert ein Früher und ein Später – und somit Zeit.

Im zwischenmenschlichen Bereich ist dies evident. Darf man aber in Bezug auf die Wirklichkeit *Gottes* von Zeit sprechen? Ist Gott nicht vielmehr jenseits der Zeit zu denken – als der „Ewige“ nämlich, für den es kein Gestern und kein Morgen gibt, dem vielmehr alle Wirklichkeit unmittelbar gegenwärtig ist?<sup>4</sup> Wie aber wäre das Verhältnis eines ewigen Gottes zur Welt und zur Zeit der Menschen zu bestimmen?

Gott als Partner in einer dialogischen Beziehung von Freiheiten zu denken, ihn mithin als Subjekt und Person zu denken,<sup>5</sup> drängt sich nicht nur im

<sup>2</sup> Vgl. *Aristoteles*, Physik IV 11, 219b2.

<sup>3</sup> In der stoischen Philosophie ist eine Ursache als dasjenige bestimmt, „wodurch etwas geschieht“. Ursache und Wirkung sind insofern komplementäre Begriffe. Nach *Avicenna*, *Metaphysik* 1494, VI, 1, 2, sind Ursache und Wirkung zeitgleich. Es ließen sich zahlreiche ähnliche Definitionen von neuzeitlichen Naturphilosophen und Metaphysikern ergänzen.

<sup>4</sup> Im 5. Buch seiner „*Consolatio philosophiae*“ vertritt Boethius (gest. 524) im Anschluss an Plotin (Enneade III 7) die Auffassung, alles Zeitliche sei dem göttlichen Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig. Vgl. dazu *M. Mülling*, *Ewigkeitsauffassungen*. Die Aporien der exemplarischen Verhältnisbestimmungen von Zeit und Ewigkeit bei Augustinus, Boethius und Swinburne und trinitarische Lösungswege, in: *NZStH* 47 (2005) 154–172, besonders 158–163. – Zu Gottes Unveränderlichkeit und Ewigkeit vgl. vor allem das 4. Laterankonzil (1215): „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis ...“ (DzH 800). Unter anderem gegen Hegel betont das Erste Vatikanum, Gott sei eine „simplex omnino et incommutabilis substantia spiritalis“ – eine vollständig einfache und unveränderliche geistige Wirklichkeit (so 1870 in der Konstitution „*Dei Filius*“: DzH 3001; vgl. DzH 3024). – Zur dogmen- und theologiegeschichtlichen Einordnung der Konzilsentscheide vgl. *H. Ph. Weber*, „Du aber bleibst, der du bist“. Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit Gottes, in: *IKaZ* 36 (2007) 408–421. Weber sieht zwischen Gottes Unveränderlichkeit und seiner Menschwerdung eine rational nicht aufzuhellende Spannung (419). Darf sich Theologie – als *intellectus fidei* – damit zufriedengeben?

<sup>5</sup> Vgl. hierzu – auch in ökumenischer Perspektive – *M. Beintker/M. Heimbucher* (Hgg.), *Mit Gott reden – von Gott reden*. Das Personsein des dreieinigen Gottes. Votum des Theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen (UEK) in der EKD, Neukirchen 2011. – Mit dem Begriff des „Person-Seins“ verbindet sich unter anderem die Fähigkeit von Menschen, etwas wahrzunehmen, über etwas nachzudenken, sich zu entscheiden, aber auch: sich zu erinnern, sich etwas vorzustellen, etwas im Denken und Tun anzustreben. Alles das aber ist wesentlich mit

Blick auf das vielstimmige Zeugnis der biblischen Texte auf. Auch jedes Gebet, jedes Bittgebet im Besonderen, rechnet mit dem personalen Gegenüber Gottes.<sup>6</sup> Gebet soll doch anderes und mehr sein, als den Betenden auf den unveränderlichen Ratschluss Gottes einzustimmen. Demgegenüber scheint die Lehre von Gottes Allwissenheit und seiner Unveränderlichkeit jede Hoffnung auf Erhörung zunichte zu machen.

Nicht zuletzt als vernunftgeleitete Reflexion auf die Praxis christlicher Frömmigkeit also ist die Theologie herausgefordert, die Beziehung zwischen der Ewigkeit Gottes einerseits und der Zeit der Welt und der Menschen andererseits zu bedenken. Bei der Erschaffung der Welt, im Blick auf Gottes Handeln in der Geschichte, bei seiner Menschwerdung in Jesus von Nazareth, aber eben auch beim Bittgebet – stets geht es um die Beziehung zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeit der Welt.<sup>7</sup>

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden am Beispiel der Menschwerdung Gottes zunächst die Problematik skizziert, die aus der doppelten Annahme der Unveränderlichkeit Gottes und seiner geschichtlichen Selbstmitteilung in Jesus Christus resultiert. In einem zweiten Schritt wird das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit sowie von Zeitlichkeit und Zeitfreiheit begrifflich präzisiert. Der dritte Schritt dieses Entwurfs soll die trinitätstheologischen Implikationen des Glaubens an die Menschwerdung Gottes profilieren, um so die zentrale These dieser Überlegungen zu erreichen: den Vorschlag nämlich, Zeit als das Resultat eines trinitarischen Freiheitsgeschehens in Gott aufzufassen. Die Konsequenzen dieses Vorschlags nicht nur für eine trinitarische Gotteslehre, sondern auch für das Verständnis endlicher Zeit werden im vierten Schritt skizziert. Abschließend werden mögliche Implikationen dieser Überlegungen für den Dialog mit Judentum und Islam angedeutet.

## 1. Unveränderlichkeit Gottes und Menschwerdung

Kann, ja darf man von Gott in zeitlichen Kategorien sprechen? Darf man in Bezug auf Gott, über den hinaus nach Anselm von Canterbury nichts Grö-

---

Veränderung und somit mit Zeit verbunden – auch in Bezug auf Gott, wie u. a. Ingolf Dalferth betont: „Ohne Zeit gibt es kein Leben und Handeln, ohne Freiheit keine freie Zustimmung der Geschöpfe zu einem Leben mit ihrem Schöpfer, und ohne Zeit zu einem solchen freien Ja kein Erreichen des Ziels, das sich Gott mit der Schöpfung gesetzt hat“ (*ders.*, Gott und Zeit, in: *D. Georgi* [u. a.] [Hgg.], Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 9–34; 32).

<sup>6</sup> Vgl. zu den theologischen Implikationen des Bittgebetes immer noch die Beiträge in: *G. Greshake* (Hg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens?, Mainz 1978; sowie jetzt auch in: *M. Striet* (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010.

<sup>7</sup> Dabei ist zunächst noch ganz unbestimmt, was der Begriff „Ewigkeit“ überhaupt besagt. Schon der Blick auf den biblischen Sprachgebrauch zeigt, dass „Ewigkeit“ nicht notwendig gleichbedeutend mit „Zeitfreiheit“ ist. Für einen ersten Zugang zur Diskussion im Rahmen der analytischen Religionsphilosophie vgl. u a. *E. Stump/N. Kretzmann*, Ewigkeit, in: *Chr. Jäger* (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn 1998, 161–195.

ßeres gedacht werden kann, tatsächlich von Veränderung und Zeit sprechen?<sup>8</sup> Veränderung besagt ja in einem ersten Zugang: Etwas ist zu einem bestimmten Zeitpunkt noch nicht, was es zu einem späteren Zeitpunkt sehr wohl sein wird – oder auch umgekehrt: Etwas ist zu einem späteren Zeitpunkt nicht mehr, was es zuvor einmal war.

Was sich verändern kann, vereinigt demnach nicht zu jedem Augenblick seiner Existenz die Fülle dessen in sich, was es seiner Möglichkeit nach sein kann. Was sich verändern kann, ist nicht reine Wirklichkeit; es ist nicht *actus purus*. Selbst ein in der Zeit unveränderliches Seiendes – aus physikalischer Perspektive ohnehin ein Grenzbegriff – wäre immer noch in der Zeit zerdehnt. Insofern wäre es nicht die versammelte Fülle seines Seins. Ein solches Seiendes aber wäre – so scheint es zumindest – kein Seiendes „in Bezug auf das Größere nicht gedacht werden kann“.<sup>9</sup> Und demnach wäre es nicht Gott.

Gott als unveränderlich zu denken prägte die christliche Theologie nicht erst seit dem frühen Mittelalter. Zu bestimmend war der philosophische Begriffsrahmen, der sich bereits den Kirchenvätern von den antiken Denktraditionen her aufdrängte, wollten sie die Wirklichkeit Gottes als vollkommen denken.<sup>10</sup>

Nach Platon etwa ist das Gute und das Wahre jenseits allen Scheins und – vor allem – jenseits aller Veränderung zu suchen.<sup>11</sup> Von daher war es nur ein kleiner Schritt zu dem „unbewegten Bewegten“, der nach Aristoteles das letzte und zugleich erste Prinzip jeder Veränderung im Kosmos ist.<sup>12</sup> Nach Plotin schließlich ist das Eine jenseits aller Differenz die zeitlos versammelte Fülle des Seins.<sup>13</sup>

Indem die Kirchenväter diese metaphysischen Bestimmungen in ihre Gotteslehre übernahmen,<sup>14</sup> sahen sie sich freilich – unter anderem – dazu herausgefordert, die Vorstellung von einem unveränderlichen Gott mit ih-

<sup>8</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, Proslogion 2: „Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit“ (ed. F. S. Schmitt, Opera omnia I, Edinburgh 1938, 101<sub>3</sub>). – Zu Anselms Ewigkeitsbegriff in Auseinandersetzung mit den „Heiden“ (d. h. den Muslimen) mit Blick auf die Erschaffung der Welt vgl. K. Rogers, Anselm and His Islamic Contemporaries on Divine Necessity and Eternity, in: ACPQ 81 (2007) 373–393.

<sup>9</sup> Der Anschein resultiert aus der Annahme, dass Möglichkeit und Wirklichkeit miteinander konkurrieren und nicht in gleichem Maße zunehmen. Genau hier setzen Kritik und Vorschlag von E. Jüngel an: Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens, in: ZThK 97 (2000) 80–87, besonders 86.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, Paderborn 1974.

<sup>11</sup> Vgl. u. a. den Dialog Phaidon, besonders 78d–79a.

<sup>12</sup> Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik XII 7, 1072ab.

<sup>13</sup> Vgl. *Enneade III 7*: „So ergibt sich also als die Ewigkeit, die wir suchen: das am Seienden sich vollziehende im Sein seiende Leben, das zugleich ganz und erfüllt und gänzlich unausgedehnt ist“; Übersetzung nach W. Beierwaltes, Plotin. Über Zeit und Ewigkeit (Enneade III,7), Frankfurt am Main 1967, 3. Auflage 1989, 98 f.

<sup>14</sup> Vgl. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem für die Theologie, in: *Ders.*, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze; Band 1, Göttingen 1967, 296–346, besonders 326–346. Zur Rezeption Pannenberg vgl. die

rem Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth und an sein Wirken in der Geschichte zu vereinbaren. Wie kann ein unveränderlicher Gott etwas werden – nämlich Mensch?<sup>15</sup> Und *wenn* Gott Mensch wird – was bedeutet dies für den als unveränderlich gedachten Gott selbst?

Ihre klassische Formulierung hat diese theologische Herausforderung in verschiedenen Aufsätzen von Karl Rahner gefunden. Darin bekräftigt Rahner: „Es bleibt doch wahr, dass der *Logos* Mensch *wurde*, dass die Werdegeschichte dieser menschlichen Wirklichkeit *seine* eigene Geschichte, unsere Zeit die Zeit des Ewigen, unser Tod der Tod des unsterblichen Gottes selbst wurde.“<sup>16</sup>

Im Einklang mit der christologischen Tradition steht für Rahner fest, dass „Menschwerdung Gottes“ als „Menschwerdung des göttlichen *Sohnes*“ oder auch „Menschwerdung des *Logos*“ aufzufassen ist. Es ist nicht etwa der Vater, sondern der *Logos*, der eine menschliche Natur annimmt. Deren Geschichte, die Geschichte des Menschen Jesus von Nazareth, wird auf diese Weise zur Geschichte des göttlichen *Logos*.<sup>17</sup>

Nach Rahner ist im Blick auf die menschliche Natur Jesu daran festzuhalten, „dass eben die eine, nämlich kreatürliche Wirklichkeit, die des *Logos* Gottes selber ist“.<sup>18</sup> Die Frage stellt sich deshalb in aller Schärfe: „Die Frage nach dem Verständnis dafür nämlich, dass der Satz von der Unveränderlichkeit Gottes uns nicht den Blick darauf verstelle, dass, was hier bei uns in Jesus als Werden und Geschichte geschehen ist, genau die Geschichte des Wortes Gottes selbst, *sein* ihm eigenes Werden ist.“<sup>19</sup>

Solche Überlegungen führen Rahner zu seiner bekannten Formulierung, wonach der an sich selbst unveränderliche Gott *selbst am andern* veränderlich sein kann: „Wenn wir die Tatsache der Menschwerdung, die uns der Glaube an das Grunddogma der Christenheit bezeugt, unbefangen und klaren Auges anblicken, dann werden wir schlicht sagen müssen: Gott kann etwas werden, der an sich selbst Unveränderliche kann *selber am andern* veränderlich sein.“<sup>20</sup>

Wie aber soll man verstehen, dass Gott zwar nicht an sich selbst, wohl aber „am andern“ veränderlich ist? Wird hier nicht in Gott selbst eine Dif-

---

Literaturhinweise bei *Chr. Markschies*, Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, Leipzig 2012, 82, Anmerkung 158.

<sup>15</sup> Hierauf bezog sich ein wesentlicher Einwand des Mittelplatonikers Kelsos gegen das Christentum; vgl. *Origenes*, *Contra Celsum* IV,14 (FChr 50/3, 684–687).

<sup>16</sup> *K. Rahner*, Zur Theologie der Menschwerdung, in: *Sämtliche Werke*; Band 12, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 309–322; 316. Vgl. dazu *P. Schoonenberg*, Gott ändert sich am anderen. Im freundlichen Gedenken an Karl Rahner, in: *ThPQ* 135 (1985) 323–332. Ferner: *Weber*, „Du aber bleibst ...“, 418. Grundlegend zur Thematik ist der Überblick von *F. Meessen*, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu das 2. Konzil von Konstantinopel 553 (DzH, 422).

<sup>18</sup> *Rahner*, Theologie der Menschwerdung, 316.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

ferenz eingetragen – eine Differenz nicht nur zwischen Vater und Sohn, sondern eine Differenz zwischen einem unveränderlichen „Wesen“ Gottes und seiner veränderlichen Beziehung zur Welt?<sup>21</sup> Blicke eine so verstandene Menschwerdung Gottes letztlich nicht doch irgendwie äußerlich?<sup>22</sup> Und hieße dies nicht, die Geschichte des Mensch gewordenen Logos *in* der Welt zu einem Epiphänomen Gottes zu degradieren? Und umgekehrt: Könnte die Menschwerdung des Logos dann noch als *Selbst*mitteilung Gottes, ja mehr noch: als Offenbarung seines *Wesens* verstanden werden?<sup>23</sup>

Rahner selbst identifiziert wiederholt die ökonomische Trinität mit der immanenten Trinität.<sup>24</sup> Will man einem möglichen Missverständnis dieses theologischen Grundsatzes entgehen, dann hängt alles davon ab, wie der Begriff der Identität gefasst wird. Hierzu kann es helfen, sich daran zu erinnern, dass Gott sowohl im Ausgang von den biblischen Offenbarungszeugnissen als auch aus theologischen Gründen wesentlich als Freiheit zu begreifen ist.<sup>25</sup> Ist Gott aber wesentlich Freiheit, dann kann seine Freiheit nicht als Akzidenz einer an sich unveränderlichen und zeitfreien göttlichen Natur begriffen werden.

In Bezug auf die Identität von ökonomischer und immanenter Trinität bedeutet dies: Die Art und Weise, in der sich Gottes Freiheit nach menschlichem Maß und innerhalb von Raum und Zeit vollzieht – als prophetische Rede, als Wunder, als befreiende Zuwendung etwa –, ist identisch mit der Art und Weise, in der sich die trinitarische Freiheit Gottes in seiner Ewigkeit vollzieht. Für die Menschwerdung des göttlichen Wortes folgt daraus: Die Art und Weise, in der sich die Freiheit Jesu Christi in der

<sup>21</sup> Eine Differenz zwischen Gottes unveränderlichem Wesen und seiner veränderlichen Beziehung zur Welt anzunehmen, die als solche sein unveränderliches Wesen nicht berührt, entspricht aristotelisch geprägter Theologie. So unterscheidet etwa Thomas von Aquin zwischen einer realen Beziehung der Welt zu Gott einerseits und einer bloß gedachten Beziehung Gottes zur Welt andererseits: „Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, in altero est res rationis tantum“ (S.th. I 13,7). Während die Welt als Schöpfung wesentlich auf Gott bezogen ist, wäre Gott auch dann vollkommen, wenn er die Welt nicht erschaffen hätte.

<sup>22</sup> Im Anschluss an Thomas insistiert Rahner darauf, dass Gott nicht in einer realen Beziehung zur Welt steht. Aber dann lässt sich kaum nachvollziehen, welche Bedeutung die Geschichte Jesu – eine Geschichte in Raum und Zeit – für Gott selbst gewinnen kann.

<sup>23</sup> Vgl. M. Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, besonders 222–231. Zur Wesenoffenbarung wird die Selbstoffenbarung Gottes dort, wo an Jesus von Nazareth das Wesen des dreifaltigen Gottes offenbar wird. Zum theologischen Wesensbegriff verweist Striet auf die Überlegungen von W. Pannenberg, *Systematische Theologie*; Band 1, Göttingen 1988, 395–398.

<sup>24</sup> So z. B. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *MySal II* (1967) 328 („Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt.“) u. ö. – Rahners These ist vielfach kommentiert worden. Vgl. u. a. J. Wohlmuth, *Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität – eine These* [1988], in: *Ders., Im Geheimnis einander nahe*, Paderborn 1996, 115–138.

<sup>25</sup> Ihr neutestamentliches Fundament hat diese Überzeugung nicht nur in 1 Joh 4,8.16, sondern in der gesamten Offenbarungsgeschichte des Volkes Israel und in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu von Nazareth. Zu ihren hermeneutischen Konsequenzen für die Theologie insgesamt vgl. Th. Pröpfer, *Freiheit Gottes* [1995], in: *Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2001, 294–299.

menschlichen Geschichte vollzieht, ist identisch mit der Art und Weise, in der sich die Freiheit des göttlichen Logos in der Ewigkeit Gottes vollzieht.

Mit Blick auf die vollkommene Seinsfülle Gottes scheint es unausweichlich, den Selbstvollzug der göttlichen Freiheit zeitfrei zu denken. Ist dies aber möglich, ohne den Begriff der Freiheit selbst aufzuheben? Lässt sich Freiheit in ihrem Vollzug – d. h. Freiheit als dialogische Freiheit – zeitfrei denken, ohne in Widersprüche zu geraten?

Unausweichlich also stellt sich die Frage, ob der Selbstvollzug der göttlichen Freiheit als dialogische Freiheit nicht notwendig Zeit impliziert, ob also – mit anderen Worten – Gottes Ewigkeit womöglich zeitlich zu denken ist.

Der theologischen Tradition scheint dieser Gedanke auf den ersten Blick zu widersprechen. Andererseits: Wäre es möglich, Gottes Ewigkeit zeitlich zu denken, dann könnte nicht nur die Menschwerdung Gottes als Offenbarung eines innergöttlichen Freiheitsgeschehens, sondern – umgekehrt – auch die zeitliche Dimension der göttlichen Offenbarung als wesentliches Moment begriffen werden, wie der dreifaltige Gott sich selbst vollzieht.

## 2. Zwischen Temporalismus und Eternalismus

Bevor dies gelingen kann, dürfte es hilfreich sein, die Begriffe „Zeitlichkeit“ und „Zeitfreiheit“ in Bezug auf Gott – genauer: in Bezug auf Gottes Ewigkeit – präziser zu fassen.

Existierte der ewige Gott *zeitlich*, dann gäbe es in ihm eine zeitliche Dauer, in der Zustände in Bezug auf ein „Früher“ oder „Später“ unterscheidbar wären. Dann hätte Gott eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft. In Bezug auf jeden beliebigen Zeitpunkt könnte von Gott gesagt werden, er sei jetzt gegenwärtig.

Existierte Gott hingegen *zeitfrei*, dann wäre seine Wirklichkeit keinerlei zeitlichen Kategorien unterworfen. Dann hätte Gott keine Vergangenheit, keine Gegenwart und keine Zukunft. Von ihm könnte nur gesagt werden, dass er existiert, nicht aber, dass er *jetzt* existiert.<sup>26</sup>

Die theologischen Implikationen dieser Alternative wurden in den letzten Jahrzehnten kaum in der deutschsprachigen Theologie erörtert, wohl aber – und zwar sehr intensiv – von Theologen und Religionsphilosophen im angelsächsischen Raum.<sup>27</sup> Die dort vertretenen Positionen verteilen sich – trotz aller Differenzierungen im Einzelnen – auf zwei Lager: jenes der „Temporalisten“, welche Gottes Ewigkeit in zeitlichen Kategorien zu fassen

<sup>26</sup> Vgl. u. a. B. Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca 1991.

<sup>27</sup> Wenn ich recht sehe, wurden die dort angestellten Überlegungen zunächst von Armin Kreiner rezipiert (*ders.*, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, besonders 395–431). Vgl. jetzt aber auch u. a.: E. Runggaldier/*Chr. Tapp* (Hgg.), *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011.

suchen und deshalb bisweilen auch als „Sempiternalisten“ bezeichnet werden, und jenes der „Eternalisten“, die genau diesen Weg für verfehlt halten, weil sie im Rahmen eines zeitlichen Gottesbegriffs wesentliche Eigenschaften Gottes wie etwa seine Vollkommenheit oder seine Einfachheit gefährdet sehen.<sup>28</sup>

Im Hinblick auf die Auseinandersetzungen zwischen temporalistischen und eternalistischen Positionen fällt auf, dass die einschlägigen Debatten vorrangig in philosophisch-analytischer Begrifflichkeit geführt werden. Nur selten findet sich ein Bezug auf die Offenbarungstexte. Dies erklärt sich nicht zuletzt dadurch, dass die biblischen Zeugnisse in Bezug auf die Alternative nicht eindeutig oder – mit William Lane Craig gesprochen – „unterbestimmt“ sind. Neben Texten, die von einer Veränderlichkeit und Zeitlichkeit Gottes sprechen, stehen solche, die Gottes Unveränderlichkeit betonen.<sup>29</sup> Freilich ist diese Unveränderlichkeit auch dort, wo beispielsweise vom „ewigen Gott“ die Rede ist, nicht als neuplatonische Zeitfreiheit zu verstehen, sondern als Ausdruck der Treue Gottes (vgl. etwa Tit 1,2).<sup>30</sup>

Selbst wenn man der vielfach zitierten und kommentierten Begriffsbestimmung des Boethius folgt und Gottes Ewigkeit als „vollständigen und zugleich vollkommenen Besitz unbegrenzten Lebens“ fasst,<sup>31</sup> so bleibt durchaus unbestimmt, ob damit eine zeitfreie oder eine zeitliche Wirklichkeit gemeint ist. Während etwa der Terminus „vollständig“ Zeitfreiheit andeutet, verweist der Begriff des „Lebens“ eher auf die Zeitlichkeit als Wesensmerkmal der Ewigkeit.<sup>32</sup>

Die zwischen Eternalisten und Temporalisten umstrittene Alternative ist aus theologischer Perspektive nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil

<sup>28</sup> Vgl. u. a. den Überblick bei *Kreiner*, Das wahre Antlitz Gottes, 398–427.

<sup>29</sup> Craig sieht in der „Unterbestimmtheit“ biblischer Texte in Bezug auf die Zeitlichkeit und/oder Zeitfreiheit Gottes die Notwendigkeit einer *philosophisch* argumentierenden Theologie begründet. *W. L. Craig*, Divine Eternity, in: *Th. P. Flint/M. C. Rea* (Hgg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, 145 f.: „The biblical data are underdeterminative, and one seems forced to conclude with James Barr that ‚if such a thing as a Christian doctrine of time has to be developed, the work of discussing it and developing it must belong not to biblical but to philosophical theology.‘“ – Vgl. *J. Barr*, *Biblical Words for time*, London 1962, 149.

<sup>30</sup> Vgl. *E. Jenni*, Art. ‚olam, in: *E. Jenni/Cl. Westermann* (Hgg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*; Band 2, München/Zürich 1984, Sp. 228–243, besonders 229: „Die [...] dt. Übersetzung ‚Ewigkeit‘ ist für zahlreiche Stellen mit ‚olam im AT ungeeignet und darf auch dort, wo sie angebracht erscheint, nicht einen vorgefassten, mit allerlei späteren philosophischen oder theologischen Inhalten belasteten Ewigkeitsbegriff in die Texte zurücktragen.“ – Zum Verhältnis von Unveränderlichkeit und Zeitfreiheit vgl. *R. Sorabji*, *Time, Creation, and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983, 253–267.

<sup>31</sup> De consolatione philosophiae VI 4: „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ (ed. *Moreschini*, München 2005, 155).

<sup>32</sup> Und zwar wohl auch dann, wenn mit „Leben“ eine geistige Wirklichkeit gemeint ist, wie dies in Bezug auf Gott zweifellos voraussetzen ist. – Zeitlich oder zeitfrei gefasste Begriffe von „Ewigkeit“ diskutiert *A. G. Padgett*, *Eternity*, in: *Ch. Meister/P. Copan* (Hgg.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, London/New York, 287–295. Padgett selbst schlägt vor, Ewigkeit als „relative Zeitfreiheit“ zu begreifen: *God the Lord of Time. A Third Model of Eternity as Relative Timelessness*, in: *Philosophia Christi* 2 (2000) 11–20.

von ihr her über die Art und Weise nachzudenken ist, wie der ewige Gott auf die zeitliche Welt und die Menschen bezogen ist. Gott *zeitlich* zu verstehen, erlaubt es nämlich, eine unmittelbare Beziehung zwischen ihm und den Ereignissen in der zeitlich verfassten Welt zu denken. Gott *zeitfrei* zu denken, lässt genau diese Beziehung problematisch erscheinen.

Angesichts dieser Alternative ist freilich klar: Eine Theologie, die freiheitstheoretisch argumentiert, muss die Frage nach der Möglichkeit einer Beziehung zwischen ewigem Gott und zeitlicher Welt irgendwie positiv beantworten können; denn anders wäre jeder Rede von einer realen Beziehung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit der Boden entzogen. Dann aber wäre die eingangs erwähnte Dramatik im Verhältnis von Gott und Mensch bestenfalls fromme Poesie, ohne jedoch irgendeinen theologischen Wahrheitsanspruch erheben zu können.

Das breite Spektrum der Positionen, die sich in den subtilen Auseinandersetzungen zwischen Eternalisten und Temporalisten herausgebildet hat, kann hier nicht auch nur ansatzweise wiedergegeben werden. Es reicht von unterschiedenen Eternalisten, die mit Nachdruck die Zeitfreiheit Gottes verteidigen,<sup>33</sup> bis hin zu ebenso unterschiedenen Temporalisten, die die „Ewigkeit Gottes“ im Sinne einer „unbegrenzten Dauer“ verstanden wissen wollen.<sup>34</sup>

So finden sich Positionen, die zwar dem Eternalismus zuzurechnen sind, gleichwohl aber eine spezifische Form der Gleichzeitigkeit von zeitfreier Ewigkeit Gottes und Zeitlichkeit der Welt annehmen.<sup>35</sup> In dieser Perspektive wird oft – und häufig im Anschluss an den Begriff des „Lebens“ bei Boethius – von einer „zeitfreien“ oder „nichtsukzessiven Dauer“ gesprochen, um den Begriff der Ewigkeit fortzubestimmen.<sup>36</sup> Andere unterscheiden zwischen einem zeitfrei existierenden Gott „vor“ und unabhängig von der Erschaffung der Welt einerseits und Gottes Zeitlichkeit in Bezug auf die erschaffene Welt andererseits.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Vgl. u. a. *P. Helm*, *Eternal God*, Oxford 1988; *B. Leftow*, *Time and Eternity*, Ithaca 1991. Leftow versteht „Zeitlosigkeit“ als eine „quasi-zeitliche Ewigkeit“, sodass hier nun doch wieder Elemente zeitlicher Dauer auftreten.

<sup>34</sup> Vgl. u. a. *N. Pike*, *God and Timelessness*, London 1970; *N. Wolterstorff*, *God Everlasting*, in: *St. M. Cahn/D. Shatz* (Hgg.), *Contemporary Philosophy of Religion*, New York 1982, 77–89; *A. G. Padgett*, *God, Eternity and the Nature of Time*. London 1992; *ders.*, *Eternity as Relative Timelessness*, in: *G. E. Ganssle* (Hg.), *God and Time. Four Views*, Downers Grove 2001, 92–110.

<sup>35</sup> Hierfür wird häufig der Begriff der „ET-Simultaneität“ gebraucht, den Eleonore Stump und Norman Kretzmann erstmals 1981 zur Diskussion stellten, um Gottes Ewigkeit zeitfrei denken zu können: *Dies.*, *Eternity*, in: *JPh* 78 (1981) 429–458; kritisch dazu *W. L. Craig*, *The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity*, in: *ACPQ* 73 (1999) 521–536. Craig spricht mit Blick auf die Wirklichkeit Gottes von „ewiger Gegenwart“ (eternal present) und „zeitloser Dauer“ (atemporal duration).

<sup>36</sup> Vielfach verstehen sich diese Positionen als Fortbestimmungen der plotinischen oder boethianischen Ewigkeits-Auffassungen.

<sup>37</sup> Vgl. *W. L. Craig*, *Time and Eternity. Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton (Ill.) 2001. – Allerdings sehen sich solche Positionen mit der Schwierigkeit konfrontiert, erklären zu müssen, worin in einem zeitlos gedachten Gott der Impuls zur freien Erschaffung einer zeitlichen Welt gründet. Die einschlägigen Diskussionen hierzu in Spätantike und Mittelalter resümiert *E. Behler*, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen*

Die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Positionen wurden und werden vielfach mit großer Entschiedenheit und begrifflicher Akribie geführt – freilich ohne dass bislang eine Seite die jeweils andere für sich hätte gewinnen können. Dies bedeutet nun keineswegs, dass die einschlägigen Diskussionen theologisch obsolet wären. Das Gegenteil ist der Fall; denn zweifellos verdankt die Theologie den verschiedenen Argumenten weitreichende Einsichten in von ihr zuvor vielfach unreflektierte Auffassungen.

Dennoch legt sich angesichts der manifesten Patt-Situation womöglich ein theologischer Richtungswechsel nahe. Aussichtsreicher als der Versuch, im Ausgang von theistischen Denkmodellen einen formalen Begriff von Gott und seiner Beziehung zur Welt zu gewinnen, ist womöglich das Bemühen, ausgehend vom christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zu fragen. Von einem solchen Richtungswechsel wäre zu erwarten, dass die Argumente der Eternalisten wie der Temporalisten kritisch beurteilt, aber auch hinsichtlich ihrer explikativen Kraft gewürdigt werden können.

Allerdings ist ein solcher Wechsel der Blickrichtung theologisch riskant – beansprucht er doch eine weitreichende Einsicht in das Wesen des dreifaltigen Gottes. Hier allzu viel „wissen“ zu wollen, kann leicht als Hybris erscheinen. Vor ihr warnt das alttestamentliche Bilderverbot ebenso wie Anselms formale Bestimmung Gottes als jene Wirklichkeit, die eben doch größer ist als alles, was vom Menschen gedacht werden kann.<sup>38</sup>

Andererseits entlastete der vorgeschlagene Richtungswechsel die Theologie nicht nur von dem sonst naheliegenden Verdacht, die Inhalte des christlichen Glaubens in eine aufgeklärte Vernunftreligion oder gar in Rationalismus aufzulösen. Er erlaubte es ihr auch, ihre sich von der biblischen Offenbarung her nahelegenden Gehalte besser zur Geltung zu bringen, als dies in der aktuellen Debatte theistischer Ansätze oft geschieht.

### 3. Menschwerdung als Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes

Rahners Vorschlag, die Dimension der Veränderlichkeit und somit der Zeitlichkeit ausschließlich dem Weltverhältnis Gottes vorzubehalten, kann nicht befriedigen, weil damit eine Differenz in Gott eingetragen wird, die seinem Wesen als Freiheit nicht entspricht. Wie aber sonst wäre die Vermittlung des ewigen Gottes zur Welt hin zu denken?<sup>39</sup>

---

um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter, Teil: 1. Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters, München [u. a.] 1965.

<sup>38</sup> „Id quo maius cogitari nequit“: *Anselm von Canterbury*, Proslogion 2, 101<sub>15f.</sub>; vgl. auch *ders.*, Proslogion 15: „es quiddam maius quam cogitari possit“ (ebd. 112<sub>14f.</sub>). Zu verweisen wäre selbstverständlich auch auf die Analogielehre des 4. Laterankonzils (1215): „inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DzH 806).

<sup>39</sup> Vgl. *B. Leftow*, A Timeless God Incarnate, in: *St. T. Davis/D. Kendall/G. O’Collins* (Hgg.),

Nicht zuletzt in Abgrenzung von der Gnosis haben die frühen Christen, aber auch die Konzilien der ersten Jahrhunderte keinen Zweifel daran gelassen: In Jesus von Nazareth ist Gott selbst am Werke.<sup>40</sup> Es ist Gott selbst, es ist der eine Gott Israels, der sich in Worten und Taten Jesu von Nazareth den Menschen geoffenbart hat.

Dies bedeutet nach Ausweis der altkirchlichen Theologie nun nicht, dass dieser Gott selbst in Jesus von Nazareth gelitten hat und gekreuzigt wurde. Denn nur der ewige Sohn hat in Jesus eine menschliche und somit leidensfähige Natur angenommen. Anderes anzunehmen wurde in den ersten Jahrhunderten der Kirche wiederholt als „Patripassianismus“ oder als „Theopaschitismus“ verurteilt.

Was im Rahmen dieser Auseinandersetzungen nur selten wahrgenommen wurde, das ist die zeitliche Dimension des Menschseins Jesu: die Tatsache, dass Jesus als der Mensch gewordene Sohn Gottes in Zeit und Geschichte wirkt, dass er in Zeit und Geschichte handelt und dass er in Zeit und Geschichte leidet.<sup>41</sup> Die Todesangst Jesu in Getsemani, seine Furcht vor dem drohenden Leiden und dem Kreuz, aber auch seine Hoffnung darauf, von seinem Vater gerettet zu werden – alles dies sind ja wesentlich zeitliche Vollzüge. Sie sind dem Menschen Jesus in seiner leiblichen, seelischen und somit geschichtlichen Verfasstheit wesentlich. Angst und Furcht, aber auch Freude und Hoffnung sind Weisen, in denen sich nicht nur unser Menschsein, sondern auch das Menschsein Jesu vollzieht – und zwar in der Zeit vollzieht.<sup>42</sup>

Man kann nun – mit Rahner – fragen, was das alles für den unveränderlichen Gott bedeutet. Man kann aber wohl auch umgekehrt fragen: Wenn sich in diesen Freiheitsvollzügen Jesu das Wesen des dreifaltigen Gottes offenbart – wird man dann nicht womöglich damit rechnen dürfen, dass es auch in Gott selbst so etwas wie Zeit gibt?

Rahner begegnet den nachchalkedonischen Christologien durchaus reserviert, weil sie seiner Auffassung nach ein Übermaß an Wissen über die Person Jesu Christi beanspruchen. Gleichwohl erfolgten im Rahmen der

---

The Incarnation, Oxford 2002, 273–299; R. Cross, The Incarnation, in: *Th. P. Flint/M. C. Rea* (Hgg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, 452–475.

<sup>40</sup> In dieser Perspektive ist auch die Überzeugung von der Jungfräulichkeit Mariens nicht leibfeindlich motiviert; sie richtet sich vielmehr gegen gnostisch-doketistische Infragestellungen der Fleischwerdung Gottes.

<sup>41</sup> Diese biblisch bezeugten Wahrheiten wurden zwar gegenüber gnostischen Strömungen wiederholt verteidigt. Gleichwohl ist namentlich die hellenistisch geprägte Tradition der frühen Christologie durch einen erkennbaren Hang zum Doketismus gekennzeichnet. – Zur zeitlichen Dimension der Menschwerdung in ihrer Bedeutung für die Christologie vgl. u. a. *P. Hünermann*, *Gottes Sohn in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, besonders 342–369, 382–400; ferner *G. Essen*, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001, besonders 260–274.

<sup>42</sup> Zur Zeitlichkeit der Gottesbeziehung Jesu vgl. auch *M. Theunissen*, *ὁ αἰῶν λαμβάνει*. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins [1976], in: *Ders.*, *Negative Theologie der Zeit*, 321–377, besonders 326–339. Theunissen identifiziert im Beten Jesu eine „proleptische Struktur“ (330), die durch die „Gegenwärtigkeit der Zukunft“ ausgezeichnet ist und damit zum Grund einer eigentümlichen „Zuversicht“ wird.

damals geführten Debatten wesentliche Fortbestimmungen der hypostatischen Union von göttlicher und menschlicher Natur, die für die heutige Christologie wegweisend sind. Besonders Maximus Confessor (gest. 662) hat das Ringen Jesu im Garten von Getsemani (vgl. Mk 14,32–42, bes. V. 36 parr.) so interpretiert, dass darin auf menschliche Weise das ewige Verhältnis des göttlichen Logos zu seinem Vater vollzogen wird.<sup>43</sup> Demnach ist die Art und Weise, in der sich Jesus von Nazareth zu seinem göttlichen Vater verhält, identisch mit jener, in der sich der ewige Logos zu seinem ewigen Vater verhält. Oder genauer und mit Blick auf die Einheit der göttlichen Natur formuliert: Jesus von Nazareth vollzieht in seinem irdischen Leben jene Beziehung zum Vater, die der göttliche Sohn selbst *ist*.<sup>44</sup> Tun und Leiden Jesu von Nazareth, besonders aber seine gelebte Beziehung zum göttlichen Vater offenbaren damit jene Beziehung, in welcher der eingeborene Sohn zu seinem ewigen Vater steht.<sup>45</sup>

Wenn dies aber so ist, dann drängt sich die Frage auf, welche Bedeutung in diesem Offenbarungsgeschehen der Zeit zukommt. Ist die Zeit bloß ein unvermeidliches Akzidens der Selbstmitteilung Gottes – ein Akzidens deshalb, weil die Welt und die Menschen in ihr nun einmal zeitlich verfasst sind, Zeitlichkeit also zur menschlichen Natur gehört?<sup>46</sup> Dann freilich offenbarte die Geschichte Jesu von Nazareth *als* Geschichte nichts Wesentlichen über Gott selbst. Oder sollte Jesu Geschichte *als* Geschichte womöglich doch etwas über das innerste Geheimnis Gottes selbst enthüllen?<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Vgl. dazu *F.-M. Léthel*, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979; ferner *G. Bausenbart*, „In allem uns gleich außer der Sünde“. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie, Mainz 1992; *Ph. G. Renczes*, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003.

<sup>44</sup> Vgl. *Maximus Confessor*, *Quaestiones et dubia*, qu. I 67: „Die menschliche Natur des Sohnes Gottes kannte und bekundete in sich – nicht von sich aus, sondern aufgrund ihrer Vereinigung mit dem Wort – alles, was Gott zukommt“ (CC.SG 10,155 / PG 90,840 [qu. 66]).

<sup>45</sup> Vgl. etwa auch *K. Barth*, „Die innergöttliche Beziehung zwischen dem in Hoheit Regierenden und Gebietenden und dem in Demut Gehorsamen wird im Werk der Versöhnung der Welt mit Gott identisch mit der so ganz andersartigen Beziehung zwischen Gott und einem seiner Geschöpfe, einem Menschen“ (Kirchliche Dogmatik IV/1, 222 f.). Ähnlich auch bei *H. U. von Balthasar*, u. a. in *Mysterium Paschale*, in: *MySal III/2*, Einsiedeln 1969, 133–326, besonders 197–202. – Auf die sich von einer solchen Identität her aufrärende und jüngst heftig umstrittene Frage, ob in Gott mit drei voneinander unterschiedenen Akzentren, Freiheiten oder gar „Bewusstseinen“ zu rechnen ist – so etwa *M. Striet*, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung*, in: *P. Walter* (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 147 –, kann hier nur hingewiesen werden. Zur einschlägigen Kontroverse zwischen Magnus Striet, Georg Essen und Gisbert Greshake einerseits sowie Herbert Vorgrimler, Helmut Hoping und Thomas Schärtl andererseits vgl. *K. von Stosch*, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2006, 53–59.

<sup>46</sup> Hierauf scheint Bernhard Nitsche Wert zu legen, wenn er gegenüber einem phänomenologischen Zugang einen transzendentalen Anweg zur Trinitätslehre befürwortet: „Der innergöttliche Entschluss zu Gehalt [...] kann prinzipiell nicht mit einem menschlich-sozialen Anerkennungsverhältnis, welches durch [...] empirische Zeitfolgen [...] bestimmt ist, verglichen werden“: *Ders.*, *Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre*, Regensburg 2008, 178.

<sup>47</sup> Mit Blick auf Kreuz und Auferstehung Jesu spricht Heribert Mühlen von der „Zeitwerdung

Dies zu denken, legt sich womöglich auch von einer weiteren Überlegung her nahe: Zeitliches kann als Zeitliches offenbar nur dadurch Gott nahe sein, dass es seine Zeitlichkeit nicht hinter sich lässt. Die Angst des Sohnes in Getsemani, seine Furcht vor dem drohenden Tod am Kreuz, seine Hoffnung auf Rettung und das kommende Gottesreich – alle diese wesentlich zeitlichen Vollzüge könnte Gott nicht einmal wahrnehmen, wenn er sich nicht von Ewigkeit her dazu bestimmt hätte, sich vom Zeitlichen eben *als einem Zeitlichen* berühren zu lassen.<sup>48</sup>

Dieses Sich-berühren-Lassen vom Zeitlichen ist für Gott kein passives Hinnehmen. Schon menschliches Empfinden ist ja niemals bloß reine Passivität. Es ist immer auch ein Sich-berühren-*Lassen*: ein Sich-berühren-Lassen vom Anderen seiner selbst. Menschliches Empfinden – wenn es denn wahrhaft menschlich sein soll und nicht etwa ein durch Unfall, Krankheit oder gar Folter erzwungenes Empfinden – setzt stets ein allem Empfinden vorausgehendes und insofern „transzendentes“ Sich-Öffnen für das Andere und den Anderen voraus. Allein solches Sichöffnen ermöglicht das Wahrnehmen. Oder, mit anderen Worten: Empfindung setzt Empfindsamkeit voraus, und Empfindsamkeit hat – wenn der Mensch denn wesentlich Freiheit ist – selbst noch einmal als Vollzug menschlicher Freiheit zu gelten. Vielleicht ist Empfindsamkeit der grundlegendste Vollzug menschlicher Freiheit überhaupt – wenn denn Freiheit im letzten Sinne das ursprüngliche und formal unbedingte Sich-Öffnen eines Subjekts für das Andere seiner selbst ist.<sup>49</sup>

Wird man Entsprechendes in Bezug auf Gott sagen dürfen? Alles hängt hier vom Begriff der Freiheit ab. Dass sich die Freiheit Gottes und die der Menschen in materialer Hinsicht wesentlich voneinander unterscheiden, ist evident: Kein Geschöpf ist zu einer *creatio ex nihilo* imstande. Bestimmt man aber Freiheit in formaler Hinsicht als die Fähigkeit eines Subjekts, sich in einem spontanen, ursprünglichen und in jeder Hinsicht unbedingten Akt dem Anderen seiner selbst zu öffnen, dann scheint es nicht nur zu verant-

---

der göttlichen Liebe in ihrer wirkhaften Existenzweise“: *H. Mühlen*, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie, Münster 1969, 34. Dazu wäre zu fragen, ob nicht bereits die Liebe in Gott eine zeitliche Dimension aufweist, sofern Liebe wesentlich als Freiheitsgeschehen aufzufassen ist.

<sup>48</sup> Vgl. prägnant Friedrich Wilhelm Marquardt: Gott „lässt, was er in Weltzeit wirkt, sich annehmen, nimmt es in sich auf“: *F. W. Marquardt*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden; Band 2, München 1991, 433. – Vgl. dazu *Chr. Link*, Gott und die Zeit. Theologische Zugänge zum Zeitproblem, in: *K. Stock* (Hg.), Zeit und Schöpfung, Gütersloh 1997, 41–66; 64 f. Martin Buber übersetzt mit „Weltzeit“ den Begriff der „Ewigkeit“. – Im Rahmen eines transzendental-dialogischen Ansatzes schlägt Bernhard Nitsche vor, von einem „Mitbetroffensein“ Gottes durch Zeitliches aufgrund der hypostatischen Union zu sprechen: *Ders.*, Gott und Freiheit, 223–244. Auf diese Weise sucht Nitsche die traditionelle Lehre von der *apatheia* Gottes zu überwinden.

<sup>49</sup> Zu diesem Begriff der Freiheit vgl. *H. Krings*, Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit, in: *Ders.*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980, 40–69.

worten, sondern sogar unvermeidlich zu sein, in Bezug auf Gott und Mensch von einem univoken Freiheitsbegriff zu sprechen.

Insofern wird man theologisch wohl durchaus verantwortet sagen dürfen, dass Gott sich in einem unvordenklichen Akt zur Zeitlichkeit bestimmt hat. Es ist jedenfalls nicht widervernünftig anzunehmen, dass sich Gott in einem aller Zeit „vorausgehenden“ Entschluss dazu bestimmt hat, sich vom Zeitlichen als einem Zeitlichen berühren zu lassen. Oder noch einmal anders gesagt: Gott hat sich selbst in einem unvordenklichen Akt seiner Freiheit dazu bestimmt, das Zeitliche als Zeitliches wahrzunehmen. Und womöglich ist dieser unvordenkliche Akt göttlicher Freiheit zugleich und in eins auch schon der Ursprung der Zeit selbst, insofern sich Freiheit im Vollzug ihrer selbst auf die Begegnung mit anderer Freiheit hin öffnet und somit auf eine dialogische Beziehung hin ausgerichtet ist.

Jedenfalls scheint es vom Gedanken der freien Selbstbestimmung Gottes zur Zeitlichkeit her möglich, Gottes Herrschaft über die Zeit in eins mit seiner Selbstbestimmung zu denken, sich vom Zeitlichen als einem Zeitlichen nicht nur berühren zu lassen, sondern Zeitlichkeit allererst und ursprünglich zu begründen.

Innertrinitarisches Urbild und zugleich Vollendung dieser Selbstbestimmung Gottes zur Zeit und zur Zeitlichkeit ist nach dem Philipper-Hymnus (Phil 2,6–11) die „Kenosis“: der demütige Gehorsam des eingeborenen Sohnes gegenüber seinem göttlichen Vater. In diesem von Ewigkeit her vollzogenen Gehorsam gründen sowohl die Erschaffung der Welt (vgl. Kol 1,16 f.; Joh 1,3; Hebr 1,2) als auch die Selbstentäußerung des Logos in seiner Menschwerdung und in seinem Tod am Kreuz. Dabei bringt nach neutestamentlichem Zeugnis gerade die Auferweckung des Gekreuzigten Gottes Souveränität über Zeit und Geschichte zur Erscheinung.

Fasst man Gottes Selbstbestimmung zur Zeit der Welt und zu ihrer Zeitlichkeit als Vollzugsgestalt seiner unbedingten Freiheit auf, dann wird man aus christlicher Perspektive sagen dürfen, dass dieser unvordenkliche Akt der Selbstbestimmung Gottes zur Zeit in seiner ewigen Selbstunterscheidung als Vater, Sohn und Geist seinen Ermöglichungsgrund besitzt. Denn die ewige Selbstunterscheidung der trinitarischen Personen lässt die Unterschiedenheit selbst nicht als etwas einer ursprünglichen Einheit Nachgeordnetes erscheinen. Vielmehr zeigen sich im Licht der trinitarischen Selbstoffenbarung Gottes Einheit und Unterschiedenheit als gleichursprünglich.

Folgt hieraus aber nun etwa, dass diese ursprüngliche Selbstunterscheidung Gottes – als freier Selbstvollzug dreifaltiger Liebe – auch ihrerseits zeitliche Dimensionen umfasst? Dass also bereits die ursprüngliche Erschlossenheit der drei göttlichen Personen füreinander – und jedenfalls vor ihrer Selbstbestimmung zur Zeit und zur Zeitlichkeit – zeitliche Dimensionen aufweist?

Möglicherweise hilft auch hier eine Umkehr der Blickrichtung. So fordert etwa Ingolf U. Dalferth mit Blick auf die Menschwerdung, Gottes Ewigkeit

„ebenso wie sein Verhältnis zur Zeit vom konkreten Ereignis seiner zeitlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus“ her zu denken.<sup>50</sup> Wird man dann aber nicht doch auch – und darin einen Schritt über Dalferth hinausgehend – sagen dürfen: Gottes unvordenklich vollzogene Selbstbestimmung zur Zeit erschöpft sich nicht in seinem Entschluss zur Erschaffung einer zeitlichen Welt. Sie erschöpft sich auch nicht in seinem Entschluss zur Menschwerdung. Und sie erschöpft sich nicht in Gottes freier Selbstbestimmung dazu, dass Zeitliches ihm auf zeitliche Weise nahe ist. Gerade wenn Gottes unvordenkliche Selbstbestimmung zur Zeit eine Vollzugsgestalt der trinitarischen Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist ist – kann dann diese Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist nicht selbst schon zeitlich verfasst sein? Als frei gewollte Bezogenheit nämlich, der aufgrund ihres Charakters als Vollzugsgestalt von Freiheit die Zeit entspringt – und zwar nicht nur die Zeit der Welt, sondern die Zeit Gottes selbst.<sup>51</sup>

Einen Anhaltspunkt findet diese Vermutung in der Beobachtung, dass sich Gott in der Geschichte der Menschen nach einhelligem biblischen Zeugnis nicht anders denn als Freiheit geoffenbart hat. Die christliche Überlieferung versteht diese Freiheit als dreifaltig-eine Vollzugsgestalt des trinitarischen Gottes. Ist nun der formale Begriff der Freiheit – wie gezeigt – in Bezug auf Gott und die Welt univok zu verstehen, dann ist eine Beantwortung der Frage nach der zeitlichen Verfassung der Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist von einer vertieften Betrachtung trinitarisch sich vollziehender Freiheit zu erwarten.

Hans Urs von Balthasar hat die Beziehungen zwischen den drei göttlichen Personen als dialogische – oder auch dramatische – Beziehungen gefasst, d. h. als Beziehungen von Freiheiten.<sup>52</sup> Sollte nun von „Dialog“ oder „Drama“ nur dann sachgerecht die Rede sein, wenn die Dimension der Zeitlichkeit nicht aus-, sondern vielmehr eingeschlossen ist, dann wird man nicht umhinkommen, ihnen eine zeitliche Dimension zuzusprechen. Sollte nämlich der Begriff „Freiheit“ nur dann widerspruchsfrei zu denken sein, wenn er die Dimension der Zeit einschließt, dann kann von einer „Dramatik

<sup>50</sup> Dalferth, *Gott und Zeit*, 31. – Dalferth bietet in seinem höchst instruktiven und anregenden Beitrag auch einen knappen Überblick über theologische Positionen zur Frage nach dem Verhältnis von Ewigkeit und Zeitlichkeit Gottes – bis hin zu der Forderung Jürgen Moltmanns, von einer „trinitarischen Geschichte Gottes“ zu sprechen (12), und dem Versuch der Prozesstheologie, eine zeitlos-ewige „Urnatur“ Gottes und eine zeitliche „Folgenatur“ Gottes zu unterscheiden (28).

<sup>51</sup> Ähnlich auch *M. Striet*, *Die Zeit. Systematisch-theologische Überlegungen*, in: *Zeit schenken – Vollendung erhoffen*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 103–124, besonders 120 f. Striets Überlegungen können m. E. durch die hier im Anschluss an Dalferth und Koch angedeuteten inkarnations-theologischen Perspektiven gestützt und vertieft werden.

<sup>52</sup> Vgl. u. a. *H. U. von Balthasar*, *Theodramatik II/2*, Einsiedeln 1978, besonders 167–175 („Trinitarische Inversion“), aber auch 465 f. u. ö. – Zur neueren Diskussion zwischen Magnus Striet und Herbert Vorgrimler um die Angemessenheit freiheitstheoretischer Kategorien mit Blick auf die Trinitätslehre vgl. *G. Greshake*, *Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag*, in: *HerKorr* 56 (2002) 534–537.

in Gott“ nur dann widerspruchsfrei die Rede sein, wenn sie die Dimension der Zeit beinhaltet.

Karl Barth immerhin hat sich nicht gescheut, mit Blick auf die Menschwerdung des ewigen Wortes von einer „Geschichte Gottes“ zu sprechen. „Gott geht allerdings in die Fremde, indem das geschieht. Er wird ja damit, was er zuvor nicht war.“<sup>53</sup> Die Annahme der menschlichen Natur in die hypostatische Union mit seiner göttlichen Natur ist für Gott ein Akt der Selbstentäußerung. Gott „tut es aber wie das, was er schon als Schöpfer tut, nicht ohne Grund in seinem Wesen, in seinem eigenen, inneren Leben, nicht ohne Entsprechung zu der Geschichte – vielmehr in wunderbar konsequenter letzter Fortsetzung eben der Geschichte, in der er Gott ist“<sup>54</sup>.

Kann man aber sinnvoll von einer zeitfreien Geschichte sprechen? Noch einmal: Alles hängt davon ab, ob Freiheit – dialogisch sich vollziehende Freiheit zumal – einen Zeitindex aufweist oder nicht. Mit Blick auf endliche Freiheit scheint die Antwort klar. Aber wie steht es im Blick auf die Wirklichkeit und das „Leben“ Gottes, seine Ewigkeit?

Eberhard Jüngel hat darauf hingewiesen, dass der Begriff „Ewigkeit“ in Bezug auf Gott die Zeit keineswegs ausschließt, dass er vielmehr reale Möglichkeiten eröffnet, und zwar solche verwirklicht ist, zehrt“.<sup>55</sup> Demnach tilgt weder das Verwirklichte das Mögliche noch umgekehrt das Mögliche das Wirkliche; vielmehr steigern beide einander. Etwas neu beginnen zu können, ist aber für Freiheit wesentlich.

Vollzieht sich also der dreifaltige Gott als Freiheit, und ist der „Raum“, in den hinein sich die göttliche Freiheit entwirft, kein anderer als Gott selbst, dann wird man womöglich sagen dürfen: Von einer „Zeit Gottes“ darf genau dann gesprochen werden, wenn der dreifaltige Gott sich in Freiheit vollzieht.<sup>56</sup>

In dieser Perspektive wäre Zeit nicht etwas, was Gottes Selbstvollzug vorausliegt.<sup>57</sup> Vielmehr wäre Gottes freier Selbstvollzug als die trinitarisch-

<sup>53</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich 1953, 222. Zu Barth (und Pannenberg) vgl. auch *Striet*, *Offenbares Geheimnis*, 250–257.

<sup>54</sup> Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, 223.

<sup>55</sup> Vgl. E. Jüngel, *Anteilgeben an der Ewigkeit. Erwägungen zu einem christlichen Ewigkeitsbegriff*, in: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hgg.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns*, Berlin/New York 2009, 299–316, besonders 313; ferner *ders.*, *Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens*, in: *ZThK 97* (2000) 80–87 (These 4.7–4.7.1).

<sup>56</sup> Man mag die „Zeit Gottes“ durchaus „Ewigkeit“ nennen. Allerdings bleibt dann der Begriff „Ewigkeit“ weiterhin klärungsbedürftig. Nach Jüngel schließt „Ewigkeit“ Raum und Zeit nicht aus, sondern beinhaltet beides in höchster Konzentration und Intensität. Zur trinitarischen Dimension von „Ewigkeit“ vgl. Jüngel, *Anteilgeben an der Ewigkeit*, besonders 302.

<sup>57</sup> Vgl. K.-H. Menke, *Thesen zur Christologie des Bittgebetes*, in: *Striet* (Hg.), *Hilft beten?*, 87–105: „Der Gott, der [...] trinitarische Beziehung ist, ist nicht einer unabhängig von ihm existierenden Zeit unterworfen, sondern Zeitlichkeit und Potentialität sind Eigenschaften seines relationalen Wesens. Eine relational bzw. dialogisch verstandene Zeitlichkeit ist kein Geschöpf und also auch keine Einschränkung der Anfang- und Endlosigkeit (Ewigkeit) Gottes, sondern im Gegenteil Ausweis absoluter, weil zu unbedingter Freiheit befreiender Liebe“ (90).

dialogische Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist als der Ursprung von Zeit zu denken<sup>58</sup> – einer Zeit freilich, die in Bezug auf Gott nichts Kreatürliches ist, sondern als Wesensdimension des göttlichen Lebens gelten muss.<sup>59</sup>

#### 4. Der Ursprung der Zeit in der Freiheit Gottes

Ausgehend von dem Glauben, dass sich der ewige Gott in Jesus von Nazareth selbst geoffenbart hat, ist die Affinität der hier zur Diskussion gestellten These zu temporalistischen – oder sempiternalistischen – Interpretationen von „Ewigkeit“ unverkennbar. Allerdings wäre dabei im Zuge ihrer begrifflichen Vertiefung sicherzustellen, dass ein zeitlich sich vollziehender Gott nicht weniger vollkommen gedacht ist als ein zeitfreier Gott.<sup>60</sup>

Möglicherweise aber ließe sich von daher sogar weiter überlegen, ob nicht die trinitarisch-dialogische Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist der Ursprung von Zeit überhaupt ist: der Zeit Gottes ebenso wie der Zeit der Menschen. Letzteres wäre dann der Fall, wenn der trinitarische Selbstvollzug Gottes sich zum Anderen seiner selbst hin öffnete, wenn die „immanente Trinität“ auf diese Weise zum freien und kreativen Möglichkeitsgrund von Schöpfung würde.

Genau dies nun behauptet der Schöpfungsglaube. Sollte dann aber zu den *vestigia trinitatis*, den Spuren der Dreifaltigkeit, die der christliche Glaube in der Welt gewahrt, nicht auch die Zeit gehören?<sup>61</sup> Zeit als Spur der innertrinitarisch sich vollziehenden Dramatik der Beziehung von Vater, Sohn und Geist zu entdecken, würde ein neues Licht auf die Zeit der Welt und die Zeit der Menschen. Beides – die Zeit der Welt und die Zeit der Menschen – wäre nun nicht mehr bloß als ein von Gott her eingeräumter Möglichkeits-

<sup>58</sup> In der theologischen Tradition wird für den trinitarischen Selbstvollzug Gottes bisweilen das Bild von der „Perichorese“ der drei göttlichen Personen gebraucht, das Bild einer wechselseitigen Durchdringung der Personen ohne Verlust ihrer jeweiligen Eigentümlichkeiten. Vgl. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1997, 93 f. (Lit.). Nicht zuletzt kann dieses Bild veranschaulichen, dass die Rede von einer „Dramatik der Freiheit in Gott“ nicht etwa bedeutet, dass Gott in drei voneinander unabhängige Subjekte zerfällt. Ein derartiger „Tritheismus“ verbietet sich ja schon aus dem Begriff der Freiheit selbst: Freiheit genügt ihrem Wesen nach nie sich selbst; sie ist vielmehr im Vollzug ihrer selbst immer schon auf andere Freiheit hin geöffnet. Mündet diese Öffnung in eine wechselseitige Beziehung unvermittelter Unmittelbarkeit ein – wie sie allein in Gott angenommen werden darf, insofern Menschen in Raum und Zeit immer nur in vermittelter Unmittelbarkeit existieren –, dann gefährdet die „Dramatik der Freiheit in Gott“ nicht dessen im Sinne des Monotheismus unbedingt zu wahrende Einheit.

<sup>59</sup> Andrej Krause hat daran erinnert, dass der Begriff der „Unveränderlichkeit“ nicht notwendig „Zeitlosigkeit“ impliziert: A. Krause, *Überlegungen zu Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit Gottes*, in: FZPhTh 57 (2010) 136–148, besonders 142.

<sup>60</sup> Mit Blick auf die Eigenschaft der „Unveränderlichkeit“ ist dies aber wohl bereits überzeugend gelungen, insofern Gottes Unveränderlichkeit freiheitstheoretisch als „unbedingt entschiedene Treue“ gedacht werden kann. – Vgl. G. Essen, *Gottes Treue zu uns. Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung*, in: IKaZ 36 (2007) 382–398.

<sup>61</sup> Zur Theologie der *vestigia trinitatis* bei Bonaventura vgl. U. Winkler, *Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura. Ein Beitrag zu einer ökologischen Schöpfungstheologie*, Innsbruck 1997, 392–397.

„Raum“ endlicher Freiheit zu begreifen. Vielmehr erschiene Zeit nun auch als jene Dimension von Wirklichkeit, die dort entsteht, wo endliche Freiheit sich ihrer Bestimmung gemäß vollzieht, indem sie sich anderer Freiheit öffnet und sich dazu entschließt, sich von dieser her bestimmen zu lassen.<sup>62</sup>

Schon im zwischenmenschlichen Bereich gibt es die Erfahrung, dass Menschen der Zeit nicht nur passiv ausgeliefert sind. Unter glücklichen Umständen erfahren sie vielmehr auch die Möglichkeit, Zeit zu gestalten, ihr einen Sinn zu verleihen. Menschen erleben, dass ihre Zeit genau dann nicht nur verfließt, sondern einen Inhalt gewinnt, wenn und indem sie sich der Freiheit Anderer öffnen.<sup>63</sup> Und dieses Sichöffnen zur Freiheit der Anderen hin – und somit zur anderen Freiheit – ist ja nichts Geringeres als der ursprüngliche Vollzug von Freiheit – jener Vollzug nämlich, in dem sie ihrem eigenen Wesen entsprechend handelt.<sup>64</sup>

Zugegeben: Dass Menschen im Vollzug ihrer endlichen und in vielfacher Hinsicht bedingten Freiheit Sinn erfahren und so Zeit „schaffen“ können, ist eine nur schwache Analogie. Zumeist empfinden sich Menschen als der Zeit ausgeliefert. Sie verfügen oft nur in einem sehr engen Rahmen über Zeit – sei ihnen diese durch ihre jeweiligen Tätigkeiten vorgegeben, sei sie ihnen von Anderen eingeräumt. Zudem lässt die Zeit unweigerlich älter werden; in der stetig sich vermindernenden Zeitspanne eines Lebens verringern sich Handlungsmöglichkeiten, die einst real erschienen. Dies gilt auch dann, wenn das zunehmende Alter mit einem realen Zuwachs an persönlicher Kompetenz einhergeht. Der griechischen Mythologie zufolge verschlingt Kronos, als Chronos auch Gott der Zeit, seine eigenen Kinder.

Aber gerade die vielfältigen und bedrängenden Erfahrungen der Vergeblichkeit und der Hinfälligkeit weisen doch als solche schon über sich hinaus auf eine Macht, die eine Zeit hervorzubringen vermag, die gerade nicht

<sup>62</sup> Vgl. hierzu die Auffassung von Anton Friedrich Koch, wonach durch freie Handlungen „die kategorische Determiniertheit der Weltzustände und somit der Zeit als ganzer zu[nimmt]“: A. F. Koch, Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie, Paderborn 2006, 161.

<sup>63</sup> Zeit ist offenbar je anders dadurch qualifiziert, ob sich Freiheit der Wirklichkeit anderer Freiheit aussetzt, oder ob sie sich ihr verweigert; vgl. dazu *Th. Pröpfer*, Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg [1990], in: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft, 153–179, besonders 164 (mit Bezug auf Kierkegaard und Hermann Krings).

<sup>64</sup> Michael Theunissen spricht hier von einem „Vollzug der Zeit“, durch den „menschliche Subjekte [...] sich selbst vollziehen“: *M. Theunissen*, Zeit des Lebens [1987], in: *Ders.*, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1992, 299–317; 305. Die „Zeit der Ewigkeit“ bestimmt Theunissen als eine „Zeit des Lebens“ (315). – Vgl. auch *ders.*, Können wir in der Zeit glücklich sein?, in: *Negative Theologie der Zeit*, 37–86. – *S. Scharf*, Zerbrochene Zeit – gelebte Gegenwart. Im Diskurs mit Michael Theunissen, Regensburg 2005, macht darauf aufmerksam, dass bereits bei Kant von einer „Konstituierung der Zeit durch das Subjekt“ gesprochen werden darf (117–137). Zwar ist nach Kant die Einheit der Zeit notwendig vorauszusetzen, wenn Erfahrung möglich sein können soll. Doch gründet sie nach Kant in der Einheit des menschlichen Bewusstseins und muss vom Ich je neu aktualisiert werden.

durch Vergeblichkeit und Hinfälligkeit charakterisiert ist, sondern durch Fülle und Erfüllung.

Diese Macht erscheint zunächst im Modus des Postulats; über den ontologischen Status eines solchen Postulats ist mit seinem Auftreten – ganz im Sinne Kants – noch rein gar nichts entschieden. Formal aber lässt sich auf dem Wege des Postulats im Ausgang von menschlichen Erfahrungen der Zeit die Idee einer machtvollen Instanz folgern, die allem endlichen Handeln Beständigkeit und aller Vergeblichkeit menschlichen Handelns einen unverlierbaren Sinn verbürgen kann, und die in diesem Sinne freie und machtvolle Quelle erfüllter Zeit ist.

In dieser Perspektive deutet sich ein formaler Begriff der Zeitmächtigkeit Gottes an. Gott wäre in seinem schöpferischen und vollendenden Wirken der Zeit mächtig in Bezug auf die Menschen, indem er ihnen trotz aller Endlichkeit und Vergeblichkeit „eine Zukunft und eine Hoffnung“ (Jer 29,11) verheißt. Freude und Hoffnung, aber auch Trauer und Angst „besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) sind in seiner liebenden Macht über Leben und Tod geborgen.

Aber welchen Grund hätte die zunächst nur formal begriffene Zeitmächtigkeit in Gott selbst? Wenn es denn stimmt, dass Zeitliches Gott allein auf zeitliche Weise nahe sein kann, und wenn es zugleich niemand anders als Gott selbst ist, der sich dazu bestimmt, sich vom Zeitlichem als einem Zeitlichen berühren zu lassen – wird man dann nicht auch den letzten Schritt wagen dürfen und von Gott selbst sagen, dass er sich im trinitarischen Vollzug seiner selbst zur Zeitlichkeit bestimmt hat? Widersprüche es tatsächlich der Vollkommenheit Gottes, fasste man den Gottesgedanken so, dass Gott der Zeit mächtig wäre auch in einem auf sich selbst bezogenen Sinne – so nämlich, dass er im Vollzug seiner trinitarischen Freiheit zunächst und ursprünglich in sich selbst jenen „Zeit-Raum“ Wirklichkeit werden lässt, in dem und als der sich sein unendliches und dreifaltiges Leben vollzieht?

Innerhalb der im Wesensvollzug göttlicher Freiheit begründeten Zeit Gottes würde die reale Begegnung von menschlicher und göttlicher Freiheit, von Zeit und Ewigkeit möglich und denkbar.<sup>65</sup> Fortan fiele es leichter, weit über die eingangs zitierten Beispiele hinaus theologisch verantwortet über Bittgebet, Gebeterhörung und das Wirken Gottes in der Welt zu sprechen.

Gerade die Praxis des Gebets lässt erahnen, dass nicht nur die Zeit der Freiheit einen Möglichkeitsraum eröffnet, sondern dass die Begegnung von menschlicher und göttlicher Freiheit im Gebet der Zeit selbst eine neue Qualität verleiht. Die Zeit ist fortan nicht mehr nur jene Zeit, der Menschen mehr oder weniger ohnmächtig ausgeliefert sind. Christen aller Zeiten be-

---

<sup>65</sup> Zu menschlichen Erfahrungen von Zeitlichkeit und Ewigkeit vgl. *D. Sattler*, *Der Ewige und seine Zeit für uns. Überlegungen zu einer Grundfrage der christlichen Gotteslehre*, in: *Dies.*, *Aufgebrochen. Theologische Beiträge*, Mainz 2001, 267–278.

zeugen vielmehr die Erfahrung, dass sie aus der Begegnung mit dem sich ihnen schenkenden Gott in einer neuen Weise mit der Zeit umgehen durften.<sup>66</sup>

Und diese Zeit – die Zeit der Menschen – ist nach der Menschwerdung, dem Leiden und Sterben Jesu dadurch neu und anders qualifiziert, dass sie auch die Zeit Gottes ist. Denn nun beinhaltet die Zeit des ewigen Gottes auch die zeitlichen Erfahrungen Jesu von Nazareth – jenes Menschen, der auf seinen Vater und das kommende Gottesreich gehofft hat, der in Getsemani Todesangst ausgestanden und der am Kreuz die radikale Gottesferne durchlitten hat.

Nicht der ewige, unwandelbare und zeitenthobene Gott ist in dieser Perspektive tragender Grund menschlicher Hoffnung, sondern jener Gott, der in seinem ewigen Sohn mit den Menschen gelitten hat und der „in allem auf gleiche Weise versucht worden ist“ (Hebr 4,15) wie sie.

### 5. Perspektiven für einen Dialog mit Judentum und Islam

Entgegen der anfänglichen Annahme, dass Freiheit Zeit voraussetzt, zeichnet sich am Ende dieser Überlegungen der Gedanke ab, dass Gottes Selbstvollzug als trinitarische Freiheit die Zeit allererst begründet. Wie Freiheit sich als sie selbst dort vollzieht, wo sie sich in einem ursprünglichen Akt zum Anderen ihrer selbst öffnet und von ihm her gehaltvoll bestimmen lässt,<sup>67</sup> so verleiht gerade dieser Akt der Zeit eine Richtung – so der Heidelberger Philosoph Anton Friedrich Koch.<sup>68</sup>

Dass die ihr eigentümliche unbedingte Spontaneität der Freiheit und ihre daraus resultierende Kreativität in Bezug auf Gott und Mensch nicht äquivok zu verstehen sind, kann nicht überraschen. Denn anders als die endliche Freiheit des Menschen ist die Freiheit Gottes nicht nur formal, sondern auch material unbedingte zu denken. Sie bedarf keines von ihr selbst Unterschiedenen, dem sie sich öffnet und zu dem sie sich entschließt. Innergöttlich ist dieses Woraufhin immer schon in der innertrinitarischen Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist gegeben. Nach „außen“ hin vollzieht sich Gottes Kreativität im material voraussetzungslosen Entschluss zur Welt als einer *creatio ex nihilo*.

<sup>66</sup> Nach Ingolf U. Dalferth ist mit der zeitlichen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zugleich eine Unterscheidung gesetzt – die Unterscheidung von Alter und Neuer Zeit nämlich. Die Neue Zeit ist jene Zeit, die durch die Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth angebrochen ist, insofern in ihm – dem „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15; vgl. 2 Kor 4,4; Hebr 1,3) – sichtbar wird, wie der ewige Gott in sich selbst ist, und wer er für uns sein will.

<sup>67</sup> Vgl. H. Krings, Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit, besonders 62.

<sup>68</sup> Vgl. Koch, Wahrheit, Zeit und Freiheit: „Durch Handlungen aus Freiheit [...] wird die zeitliche Symmetrie gebrochen, und zwar jeweils hier und jetzt ein für alle Mal: für die ganze Zeit, einschließlich derjenigen, zu welcher keine Menschen existiert haben bzw. existieren werden“ (155). – In christlich-theologischer Perspektive verbindet sich der Richtungssinn der Zeit mit der Menschwerdung Jesu Christi (vgl. Gal 4,4). Vgl. dazu O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946.

Jedenfalls erweist sich nach christlichem Verständnis Gottes „Kreativität“ zunächst und ursprünglich darin, dass sich in ihm selbst, in der Einheit und Einzigkeit seines Wesens, ein „Zeit-Raum“ – oder, wenn man so will, ein „Spiel-Raum“ (vgl. Spr 8,30 f.) – wechselseitiger Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist eröffnet. „Zeit-Raum“ ist dieser „Spiel-Raum“ deshalb, weil die wechselseitigen Beziehungen der drei göttlichen Personen nichts Statisches sind, sondern lebendige Vollzüge, die je neu und überraschend über das in Gott je schon Gegebene hinausdrängen, ohne damit doch notwendigerweise das Andere seiner selbst und somit „Schöpfung“ im strengen Sinne zu setzen.

In Bezug auf die Welt erweist sich die Kreativität der göttlichen Freiheit ursprünglich darin, dass der Welt – als dem „Anderen Gottes“ – Zeit eingeräumt wird: Besagt doch die Lehre von der *creatio continua* nicht nur, dass der Welt und den Menschen das *Sein* mitgeteilt wird, sondern auch, dass Welt und Mensch *Zeit* gewährt ist – sodass nun in der Welt und in der Zeit der Selbstvollzug endlicher und zugleich dialogischer Freiheit in der skizzierten Weise möglich wird.<sup>69</sup>

Vor dem Hintergrund einer trinitätstheologisch begründeten Rede von der Zeit Gottes und der Menschen wird auch der spezifische Beitrag erkennbar, den die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit im interreligiösen Gespräch leisten kann. Dieses stellt ja im 21. Jahrhundert eine zentrale Herausforderung nicht nur für die Fundamentaltheologie, sondern auch für die Dogmatik dar. Wie werden Zeit und Ewigkeit in nichtchristlichen Kontexten aufeinander bezogen? Hierzu sollen abschließend einige Hinweise mit Blick auf das Judentum und den Islam gegeben werden.

In der jüdischen Tradition wurde über die Vermittlung zwischen der Wirklichkeit Gottes einerseits und der Welt andererseits häufig in einem neuplatonisch geprägten Begriffsrahmen nachgedacht. Besonders in der Kabbala spielten Emanationsvorstellungen eine zentrale Rolle, um die Vermittlung der als unendlich, unbegrenzt und ewig gedachten göttlichen Wirklichkeit (*en sof*) zur geschaffenen Welt hin zu erklären.<sup>70</sup> Neben den hier bedeutsamen zehn *Sephirot* dienten auch die älteren Vorstellungen von Gottes „Einwohnung“ (*Shechina*) und seiner „Herrlichkeit“ (*Kabod*) dazu, zwischen Gott und Welt zu vermitteln.<sup>71</sup> Allerdings wurden sowohl die

<sup>69</sup> Anton Friedrich Koch geht noch einen Schritt weiter, wenn er die Inkarnation des ewigen Sohnes als Bedingung der Möglichkeit interpretiert, dass Gott überhaupt eine endliche Welt erschaffen und sich in eine Beziehung zu ihr setzen konnte: „Damit Gott sich auf die Geschöpfe beziehen kann, muss er sie durch den Sohn, d. h. durch seine Selbstinkarnation schaffen, sich also einen endlichen Standpunkt innerhalb der Schöpfung geben (von dem aus er gleichsam die Schöpfung entwirft). [...] Gott wird Mensch, weil er nur so die Welt schaffen konnte“: *Ders.*, *Zeit und Ewigkeit*, in: *E. Arens* (Hg.), *Zeit denken*. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010, 81–100, hier 99 f.

<sup>70</sup> Vgl. *G. Scholem*, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala [Zürich 1962], Frankfurt am Main 1977.

<sup>71</sup> Vgl. *H. Liss*, *Die Herrlichkeit Gottes (kabod) in der mittelalterlichen Bibel- und Gebetsaus-*

*Shechina* als auch Gottes *Kabod* als geschaffene und somit von Gott selbst unterschiedene Wirklichkeiten vorgestellt.

Trotz seiner Erscheinung in Zeit und Geschichte verharrt der ewige Gott in unnahbarer Transzendenz. Deshalb wurde auch die Möglichkeit eines Zugangs des Menschen zu Gott auf dem Weg mystischer Versenkung meist äußerst zurückhaltend eingeschätzt. Eine begriffliche Reflexion über das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit erfolgte im Rahmen der traditionellen jüdischen Gelehrsamkeit jedenfalls nicht.<sup>72</sup> Eine solche deutet sich erst in der neueren jüdischen Philosophie an.

Der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig (1886–1929) etwa hat vor allem im dritten Teil seines *Stern[s] der Erlösung* (1921) nicht nur die jüdische Vorstellung von der *Shechina* aufgegriffen, sondern auch die Beziehung zwischen Gottes Ewigkeit und Geschichtszeit bedacht. Die Vergegenwärtigung des ewigen Gottes in der Geschichte ist nach Rosenzweig notwendig, um die Geschichte auf ihre absolute Zukunft hin zu dynamisieren. Möglich und wirklich wird die Präsenz des Ewigen im jüdischen Kult. Im Gottesdienst der Synagoge gewinnt das Ewige – oder genauer: *der Ewige* – im Heute Gestalt. Und dies nicht etwa in einer ihm bloß äußerlichen Weise, sondern so, dass der ewige Gott im kultischen Vollzug zu sich selbst gelangt.

Wie ist das zu verstehen? Nach jüdischer Auffassung, so Rosenzweig, vollbringt jedes Gebet, jede Erfüllung der Tora, ein Stück der „Einigung Gottes“. Gott ist seinem Wesen nach einer und einzig, und doch ist die Einheit Gottes keine zeitlos-unveränderliche Gegebenheit, sondern im Bundesverhältnis mit Israel ein geschichtliches „Werden zur Einheit“.<sup>73</sup> Im Gehorsam des jüdischen Volkes gegenüber der Tora und in seinem gottesdienstlichen Handeln vollzieht sich je neu die Einheit von Mensch und Gott, von Zeit, Geschichte und Ewigkeit.

Das heißt aber auch: Die Vollendung Gottes steht noch aus – jedenfalls soweit sich Gott in der Erschaffung der Welt an seine Schöpfung gebunden, den Menschen die Verantwortung für die Welt anvertraut und Israel zu seinem besonderen Eigentum erwählt hat. In diesem Rahmen vollzieht sich Geschichte als eine dramatische Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Wie steht es in dieser Perspektive um Gott selbst? Betont Thomas von Aquin die bleibende Transzendenz Gottes gegenüber seiner Schöpfung, so scheint Gott nach Rosenzweig verstrickt zu sein in die so oft verhängnisvolle Dramatik der Geschichte. Nicht nur Hegels Geschichtsphilosophie,

legung, in: G. Abn (Hg.), *Zeit in der Religionsgeschichte*, Münster 2001, 271–292.

<sup>72</sup> Vgl. K. E. Grözinger, *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik* (3 Bände), Frankfurt am Main/New York 2003–2009, besonders Band 2: *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus* (2005).

<sup>73</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt am Main 1988, 456. – Zum Zeitverständnis bei Rosenzweig vgl. auch *St. Moses*, *Von der Zeit zur Ewigkeit. Erlösung – eine problematische Kategorie bei Franz Rosenzweig*, in: G. Fuchs/H. H. Henrix (Hgg.), *Zeitgewinn. Mesianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt am Main 1987, 151–162, besonders 153 f.

sondern auch Hans Jonas' Mythos von einem Gott, der in der Geschichte leidet und ohnmächtig ist, und auf den deshalb nicht mehr als einen machtvollen „Retter“ gehofft werden kann, verdeutlichen die problematische, ja verhängnisvolle Konsequenz einer solchen Perspektive.<sup>74</sup> Ihr gegenüber scheint es unverzichtbar zu sein, auf der Geschichtsmacht Gottes zu bestehen. Der hier zur Diskussion gestellte Vorschlag, Zeit als Resultat eines innertrinitarischen Freiheitsgeschehens aufzufassen, entspricht dieser Forderung, insofern er die formal wie material unbedingte Freiheit Gottes als Ursprung und Vollendung aller Geschichte begreift.

Das Verhältnis von Freiheit und Zeit wurde immer wieder auch von Emmanuel Levinas (1906–1995) bedacht. Entschiedener freilich als noch bei Rosenzweig ist bei diesem jüdischen Denker die Transzendenz Gottes in die Immanenz der ethischen Beziehung zurückgenommen. Letztendlich münden die Reflexionen von Levinas über das Verhältnis von Sein und Zeit in die Paradoxie einer geschichtsimmanenten Transzendenz der ethischen Beziehung ein.<sup>75</sup> Das Absolute, das Unendliche, das Ewige ereignet sich nirgendwo anders als innerhalb von Zeit und Geschichte – und transzendiert beides zugleich, nämlich in der Unbedingtheit des ethischen Imperativs.

Levinas erblickt in der Dramatik der ethischen Beziehung – jener Beziehung, in der sich das Subjekt vom Anderen her unbedingt sittlich beansprucht erfährt – den Anspruch des Göttlichen. Dieser unbedingte und darin zugleich unausweichliche sittliche Anspruch ist für Levinas gleichbedeutend mit dem Einbruch des Ewigen in die Zeit.<sup>76</sup> Von ihm her ergibt sich das Verständnis der Zeit als jener Dimension der Wirklichkeit, in der das Subjekt dem ethischen Anspruch des Anderen unabweislich gerecht werden muss. Auch hier folgt die Zeit der Ethik und ist nicht etwa deren Ermöglichungsgrund.

Dieser Primat der Ethik gegenüber der Ontologie – auch der Ontologie der Zeit – führt bei Levinas dazu, dass die Wirklichkeit Gottes als solche

<sup>74</sup> Vgl. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* [1984], Frankfurt am Main 1987: „Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingegeben hat, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben“ (47). Auf den differenzierten Versuch einer Kritik aus christlicher Perspektive, den Eberhard Jüngel vorgelegt hat, kann hier nur verwiesen werden: Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“, in: E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, München 1990, 151–161.

<sup>75</sup> Vgl. besonders E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von L. Wenzler, Hamburg 2003. Zum Zeitverständnis von Levinas aus theologischer Perspektive vgl. u. a. *Chr. Link*, *Gott und die Zeit*, besonders 47–51; *J. Wohlmuth*, *Eschato-Ästhetik – Eschato-Logik – Eschato-Praxis. Bruch der Totalität – Mysterium der Verwandlung*, in: E. Arens (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010, 193–221, besonders 196–203; *ders.*, *Zeit und Freiheit*, in: M. Böhnke [u. a.] (Hgg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, Regensburg 2006, 137–160, besonders 143–153.

<sup>76</sup> So besonders in: *Ein Gott-Mensch? (Un Dieu-Homme* [1968]; in der deutschen Übersetzung irreführend betitelt als „Menschwerdung Gottes?“, in: E. Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, 73–82); dazu *J. Wohlmuth*, *Jüdischer Messianismus und Christologie*, in: *Ders.*, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Paderborn 2002, 160–185, besonders 177–181.

nicht zum Gegenstand begrifflicher Reflexion wird. Mit Heidegger verwahrt sich Levinas gegen jede „Onto-Theologie“. Sein Denken nähert sich einer Gestalt negativer Theologie an, wie sie für das Judentum, besonders aber auch für den Islam, kennzeichnend ist.

Angesichts der Betonung der Transzendenz Gottes im Islam drängt sich christlicher Theologie fast unausweichlich die Frage auf, wie in muslimischer Perspektive göttliche und menschliche Wirklichkeit miteinander vermittelt sind. Wie kann sich der allmächtige und ewige Gott in seiner Barmherzigkeit den Menschen mitteilen?<sup>77</sup> Welchen Stellenwert hat im muslimischen Verständnis das Gebet? Kann und soll es den ewigen Gott wirklich beeinflussen oder gar umstimmen – oder dient es allein dem Ziel, den Betenden zum gehorsamen Einstimmen in den unveränderlichen Willen Gottes anzuleiten?<sup>78</sup> Sind im Islam Formen der Klage oder des Protestes gegen den Willen Gottes legitim, wie sie etwa in den Psalmen begegnen?<sup>79</sup>

Wie schon im Judentum, so gilt auch im Islam: Das Verhältnis von Gott und Mensch, von Ewigkeit, Zeit und Geschichte ist von der bleibenden Transzendenz Gottes beherrscht. Zwar kennt auch der Islam Formen mystischer Annäherung an Gott, die auf eine Überschreitung von Zeit und Geschichte in die Ewigkeit Gottes hin zielen. Die mystische Erfahrung kann eine Ahnung von Gottes Ewigkeit vermitteln; seine absolute Transzendenz bleibt davon unberührt.<sup>80</sup>

Allerdings: Nicht von Seiten des Menschen, wohl aber von Seiten Gottes her ist eine Manifestation des Ewigen in der Zeit durchaus denkbar. Muslime verbinden sie vor allem mit der Rezitation des Korans. Dieser wird als zeitlicher Widerhall der zeitlos-ewigen Rede Gottes wahrgenommen.<sup>81</sup>

Gerade hier ist jedoch eine wesentliche Differenz gegenüber dem Christentum erkennbar. Denn anders als der ewige Logos im Christentum ist das ewige Wort Gottes im Islam nicht durch eine dialogische Beziehung zum göttlichen Ursprung aller Wirklichkeit bestimmt. Vollzieht nach christlicher Auffassung der Sohn sein Wesen und seine Bestimmung im von Ewigkeit her frei entschiedenen Gehorsam gegenüber dem Vater, so lässt sich in Bezug auf den Koran Ähnliches nicht sagen. Er ist wesentlich – und zwar im Wortsinn – „Verlautbarung“ des ewigen Gotteswortes. Auch wenn der Ko-

<sup>77</sup> Vgl. dazu *K. von Stosch*, *Offenbarung*, Paderborn [u. a.] 2010, 109–122.

<sup>78</sup> Vgl. zu den Diskussionen um Freiheit und Vorherbestimmung im frühen Islam: *J. van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*; Band 4, Berlin 1997, 489–512; *D. Gimaret*, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Lille 1982.

<sup>79</sup> Vgl. hierzu die in jeder Hinsicht inspirierenden Überlegungen von *N. Kermani*, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.

<sup>80</sup> Vgl. dazu u. a. *J. Ellul*, *God and Time. Islamic Philosophy and Mysticism*, in: *Ang* 78 (2001) 651–668.

<sup>81</sup> Vgl. hierzu *P. Gamberini*, *Incarnation at the Crossroad. The Doctrine of the Pre-existence of Jesus Christ in Dialogue with Judaism and Islam*, in: *IThQ* 73 (2008) 99–112; *D. Ansorge*, *Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken*, in: *ThPh* 84 (2009) 394–421.

ran der Zeit bedarf, um vorgetragen und gehört werden, so ist die Zeit der Rezitation für deren Inhalt nicht wesentlich.

Von daher stehen Muslime nicht vor der Aufgabe, über den Begriff einer „Zeit Gottes“ nachzudenken, wie sie im Horizont eines christlich-trinitarischen Gottesgedankens unausweichlich gestellt ist. Allerdings werden Sie der angesprochenen Problematik dann nicht ausweichen können, wenn das Verhältnis von menschlicher Freiheit, göttlicher Allwissenheit und Vorherbestimmung zur Debatte steht. Entsprechende Diskussionen wurden seit den Anfängen islamischer Gelehrsamkeit immer wieder geführt.<sup>82</sup> Dabei freilich ist für Muslime Gottes Transzendenz gegenüber allem Geschaffenen von geradezu kriteriologischer Bedeutung für jede Reflexion über das Verhältnis von Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit.

Demgegenüber scheint es aus christlicher Perspektive naheliegend, ausgehend von der Inkarnation durch eine Begründung von Freiheit und Zeit in der Wirklichkeit Gottes selbst, in seinem trinitarisch sich frei vollziehenden Wesen, Zeit und Geschichte als Horizont eines offenen Freiheitsraumes zu verstehen – eines Freiheitsraumes, in dem nicht nur die Menschen untereinander, sondern auch Gott und Mensch dialogisch aufeinander bezogen sind.<sup>83</sup>

So herausfordernd deshalb im Christentum der Glaube an die Menschwerdung Gottes und an die dreifaltige Natur Gottes sein mögen – letztendlich eröffnen sich von ihm her Perspektiven, die eine vertiefte begriffliche Durchdringung der Beziehungen zwischen Freiheit, Zeit und Ewigkeit verheißen.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Für eine erste Orientierung vgl. R. Brunschwig, *Devoir et Pouvoir. Histoire d'un Problème de Théologie musulmane*, in: SI 20 (1964) 5–46; D. V. Frolov, *Freedom and Predestination*, in: *The Encyclopaedia of the Qur'an*, Band 2, Leiden 2002, 267–271.

<sup>83</sup> Einigen muslimischen Gelehrten zufolge resultiert der Freiheitsraum menschlichen Handelns aus der Transzendenz Gottes: Weil Gottes Wesen trotz – oder besser: gerade wegen – der Verlautbarung des Korans unerkennbar bleibt, der gerade darin die Transzendenz Gottes betont, ist der Mensch auf den freien Diskurs der Interpretationen verwiesen. Jeder Versuch einer – insofern dann fundamentalistischen – Festlegung der göttlichen Offenbarung auf eindeutige Wahrheitsbehauptungen und sittliche Normen stünde dem entgegen. – Vgl. dazu u. a. F. Kömer (Hg.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg i. Br. 2006; N. H. Abu Zaid, *Mohammed und die Zeichen Gottes*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008; *ders.*, *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008.

<sup>84</sup> Damit wäre dann aber auch die Feststellung von Michael Welker ins Positive gewendet: „Während die Trinitätstheologie in der *Abwehr* theologischer und trinitätstheologischer Abwege und Häresien – besonders in der Alten Kirche – recht erfolgreich war, sind ihre konstruktiven Beiträge in einer fast zweitausendjährigen Denkgeschichte relativ bescheiden geblieben“ (*M. Welker, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zur Erschließung trinitätstheologischer Metaphernkränze*, in: R. Bernhardt / U. Link-Wieczorek [Hgg.], *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen 1999, 179–193, hier 181). Welker verspricht sich von einer „Konzentration auf das Verhältnis von Gottes Ewigkeit und Gottes Zeitlichkeit“ mit Recht einen wesentlichen Beitrag zur „Erschließung und weiteren Entwicklung der Trinitätstheologie“. Von ihr her hofft Welker nicht nur, die Beziehung zwischen dem Handeln Gottes und dem der Menschen besser beschreiben zu können, sondern diese Beziehung „partiell auch für andere Religionen und für Nicht-Glaubende nachvollziehbar“ zu machen (193).



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 2 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Roberto Vinco*

Zum parmenideischen Charakter des Denkens Meister Eckharts 161

*Luis F. Ladaria S. J.*

Jesus Christus, Mitte und Mittler 175

*Ansgar Wucherpfennig S. J.*

Acta Spiritus Sancti. Die Bedeutung der vier Sendungen des Geistes für die Apostelgeschichte. *In memoriam* Friedrich Avemarie 194

*Dirk Ansorge*

Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott. Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam 211

*Andreas Koritensky*

Der frühe John Henry Newman über Glaube und Vernunft 236

## BEITRAG

*Günter Switek S. J.*

Evagrius Pontikos und die „Lehren der heiligen Väter“ 261

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTLITER:**

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

**MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:**

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

DR. ROBERTO VINCO

Philosophisches Seminar  
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
Schulgasse 6  
69117 Heidelberg  
Vinco@uni-heidelberg.de

PROF. DR. LUIS F. LADARIA S. J.

Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma  
Italien

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wucherpennig@sankt-georgen.de

PROF. DR. DIRK ANSORGE

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
ansorge@sankt-georgen.de

PD DR. PHIL. HABIL. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät  
Kamp 6  
33098 Paderborn  
A.Koritensky@thf-paderborn.de

PROF. DR. GÜNTER SWITEK S.J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main

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

---

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

## Der frühe John Henry Newman über Glaube und Vernunft

VON ANDREAS KORITENSKY

### 1. Einführung: Zum geistigen Ort der Universitätspredigten

Im Mittelpunkt der Rezeption von Newmans Denken in Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie steht seine monumentale *Grammar of Assent* (1870). Zu deren Popularität dürften die systematische Form der Darstellung und ihre terminologische Kompatibilität mit den damals gängigen katholischen Glaubensbegründungsdiskursen beigetragen haben. Newmans Spätwerk wurde so in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem wichtigen Katalysator bei der Überwindung einiger Engführungen in der neoscholastischen Deutung des Glaubensbegriffs. Dass es trotz der anhaltenden prinzipiellen Wertschätzung um Newman still geworden ist, rührt auch daher, dass sein Denken in seiner katholischen Wahlheimat doch immer etwas fremd geblieben ist. Seine Erkenntnistheorie und Deutung des Glaubens sind tief verwurzelt in den Debatten, die Newman in seiner hochkirchlich-anglikanischen Phase geführt hat. In seinen Texten aus dieser Zeit sind auch die philosophischen Quellen seines Denkens leichter fassbar. Dass sich die Lektüre dieses frühen Newman auch heute noch lohnt, soll in diesem Aufsatz an den Predigten gezeigt werden, die Newman im Rahmen der Oxforder Universitätsgottesdienste gehalten hat.

Drei Faktoren haben es Newman ermöglicht, seinen eigenen Weg bei der Deutung des Begriffs des Glaubens zu gehen: (a) Zum einen ist dafür die tiefe Prägung durch die religiöse Gemengelage Englands verantwortlich, die sich durch das spannungsvolle Verhältnis von drei Traditionen auszeichnet: der protestantischen Erfahrungsreligiosität, dem theologischen Liberalismus sowie einer Liturgie und kirchlichen Strukturen, in denen der vorreformatorische Katholizismus nachwirkt. (b) Zum anderen fällt Newmans geistige Formierung in den 1820er- und 1830er-Jahren in eine Zeit des Übergangs, in der die Strahlkraft der britischen philosophischen und theologischen Tradition des 18. Jahrhunderts zu verblasen beginnt, die deutsche (idealistische) Philosophie und protestantische Theologie mit ihrem Neuaufbruch in der Exegese aber noch nicht ihren Siegeszug durch die angelsächsische Welt angetreten haben. (c) Schließlich kennt die anglikanische Tradition nur sehr selektiv verbindliche theologische Lehrvorgaben. Im so entstehenden geistigen Freiraum entwickelt Newman seinen eigenen erkenntnistheoretischen Rahmen zur Interpretation des Glaubens. Im Jahr 1871 beschreibt er rückblickend den Denkweg jener Zeit als „exploring ex-

pedition into an all but unknown country“<sup>1</sup>. Insbesondere anhand der 15 Predigten, die Newman in den Jahren 1826 bis 1843 vor den Mitgliedern der Universität von Oxford gehalten hat, lassen sich wesentliche Stationen dieser Entdeckungsreise nachvollziehen.

Auf den ersten Blick mögen der lange Entstehungszeitraum und die literarische Gattung dieser Texte keine systematische Entfaltung eines Gedankenganges erwarten lassen. Die erste Predigt hält Newman im Jahr nach seiner anglikanischen Ordination (1825), auf die letzte folgt zwei Jahre später bereits die Konversion zum Katholizismus (1845). Tatsächlich konzentrieren sich die Texte aber auf zwei Diskussionsfelder. Die erste Fragestellung entspringt einem Konflikt, der zum Präludium der Entstehung des hochkirchlichen *Oxford Movement* wird. Seit 1828 hat Newman die Stelle eines Tutors am Oriel College inne. Zusammen mit Gleichgesinnten bemüht er sich um eine geistliche Erneuerung des Universitätslebens, indem er sein Amt nicht auf die intellektuelle Ausbildung beschränkt, sondern auch auf die geistliche Bildung der Studenten ausgeweitet sehen möchte. Die Universität von Oxford ist zu diesem Zeitpunkt nominell noch eine anglikanische Institution, die nur jenen Studenten Abschlüsse verleiht, die sich zu den 39 Artikeln der Anglikanischen Kirche bekennen. Die liberale Collegeleitung, die vom religiösen Selbstbewusstsein ihrer jungen Tutoren keineswegs begeistert ist, löst den Konflikt, indem sie den reformbegeisterten Jungakademikern keine neuen Studenten mehr zuteilt. Vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung sind die ersten neun Predigten zu verstehen, die mit Ausnahme der allerersten in den Jahren 1830 bis 1832 entstanden sind. Sie thematisieren unterschiedliche Aspekte der charakterlichen Formung, die den Glauben ermöglichen – zum Teil in scharfer Abgrenzung gegen einen religiösen Intellektualismus. Der letzten Predigt dieser ersten Reihe vom 2. Dezember 1832 entspricht auch eine biographische Zäsur. Der arbeitslos gewordene Tutor Newman bricht zu einer *Grand Tour* ins Mittelmeer auf. Als er im folgenden Jahr zurückkehrt, hat sich in England als Antwort auf religionspolitische Reformen das *Oxford Movement* gebildet, in dem sich ein neues anglikanisches Selbstverständnis herauszukristallisieren beginnt. Eine zweite Gruppe von Predigten entsteht auf dem Höhepunkt des Konflikts mit dem liberalen anglikanischen Establishment in den Jahren 1839 bis 1841. Sah Newman seine Position in der Anglikanischen Kirche im Frühjahr 1839 „at its height“<sup>2</sup>, so endet diese Phase mit der bischöflichen Zensur einer „katholisierenden“ Interpretation der 39 Artikel, die Newman im Januar 1841 publizierte, und dem Rückzug Newmans aus Oxford. Die Predigten 10 bis 14 lassen in höherem Maße als die erste Predigtreihe eine zusammenhängende Entwicklungslinie erkennen, die sich

<sup>1</sup> J. H. Newman, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford between 1826 and 1843*, Notre Dame 1997, x.

<sup>2</sup> J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua*, London 1993, 156.

auch in Vor- und Rückverweisen ausdrückt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen zu Glaube und Vernunft, um die sich diese Texte drehen, ist die Kritik am zeitgenössischen theologischen Rationalismus. Newman erkennt aber in diesen Jahren schnell, dass die scharfe Abgrenzung ungenügend ist, und entwickelt nach und nach das Konzept einer Vernunft, das auch den Begriff des Glaubens zu erhellen erlaubt. Die *University Sermons* schließen mit dem ersten Entwurf von Newmans berühmter Theorie der Entfaltung des christlichen Dogmas. Im Kontext der Predigten kann dieser Text auch als Schlüssel zum Verstehen des Denkwegs verwendet werden, den er in diesen Jahren zurückgelegt hat. Die Predigten sind tastende, immer wieder neu ansetzende Versuche, eine implizit erfasste Idee unter Einbeziehung verschiedener Gesichtspunkte zu formulieren und dadurch zu klären. Der Rhetoriker Newman beherrscht die Kunst der Zuspitzung seiner Thesen. Auf den ersten Blick entsteht dadurch ein nicht selten verwirrendes, gelegentlich auch widersprüchliches Bild.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die verschiedenen Aspekte und Teilskizzen Newmans zu einem Gesamtbild zu vereinigen. Newmans Überlegungen entstehen vor dem Hintergrund einer Interpretation von Glaube und Vernunft, die er als Verengung auffasst. Den Weg zu seinem alternativen Lösungsvorschlag zeigt ihm eine differenzierte religiöse Phänomenologie, die sich aus den eigenen geistlichen Erfahrungen und einer präzisen psychologischen Beobachtungsgabe speist. Die erkenntnistheoretischen Implikationen der praktischen Philosophie des Aristoteles erweisen sich dabei als willkommenes Mittel, diesen Ideen Ausdruck zu verleihen. Auf dieser Grundlage entwickelt Newman eine Erkenntnistheorie des Glaubens, die zwei Komponenten umfasst: Kennzeichnend für Newmans Ansatz ist erstens die starke Hervorhebung der habituellen Charakterzüge als Voraussetzungen des Glaubens. Auf diese Weise gelingt es, auch die emotionalen Aspekte in ihrer erkenntnistheoretischen Funktion in den Blick zu nehmen. Zweitens entfaltet Newman nach und nach eine Konzeption von Rationalität, von der er hofft, dass sie auch den Eigenheiten des christlichen Glaubensaktes gerecht wird. In einem sehr späten letzten Schritt vertieft Newman seine Glaubentheorie noch um den Begriff einer Idealform religiöser Erkenntnis, die er als Weisheit bezeichnet.

## 2. Glaube und Vernunft – Newmans Kritik an einer Engführung

(1) *Glaube*. In seinem geistigen Umfeld ist Newman mit zwei extremen Deutungen des Glaubens konfrontiert. In den erfahrungsreligiösen evangelikalischen Kreisen, denen Newman in seiner Jugend nahesteht, wird die emotionale Komponente hervorgehoben. Glaube ist eine gefühlsgestützte Überzeugung (*experimental conviction*),<sup>3</sup> die ein emotionales Bekehrungserlebnis

<sup>3</sup> Vgl. J. H. Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification*, Eugene 2001, 6 f.

zu verstetigen versucht. Dass dieser Versuch zu einer permanenten psychischen Überforderung für den Gläubigen wird, hat Newman selbst erfahren.<sup>4</sup>

Auf der anderen Seite steht das Glaubensverständnis des anglikanischen Establishments, das zu dieser Zeit einen stark rationalistischen Zug aufweist. Die *Glorious Revolution* von 1688 beendet eine Zeit von Glaubenskriegen und repressiven Restaurationsphasen. In der Folgezeit sucht die englische Gesellschaft nach Wegen, konfessionelle Spannungen abzubauen. Vielen erscheint der Rekurs auf eine neutrale Vernunft das geeignetste Mittel zu sein, konfessionelle Konflikte aufzulösen. Humes Figur des „Cleanthes“ bringt diese Geisteshaltung in den *Dialogues concerning Natural Religion* folgendermaßen auf den Punkt:

LOCKE seems to have been the first Christian, who ventured openly to assert, that faith was nothing but a species of reason, that religion was only a branch of philosophy, and that a chain of arguments, similar to that which established any truth in morals, politics, or physics, was always employed in discovering all the principles of theology, natural and revealed.<sup>5</sup>

Das 18. Jahrhundert wird daher zu einer Blütezeit der natürlichen Theologie, die Newman als *Age of Evidence* bezeichnet und mit einem Rückgang des geistlichen Lebens in Zusammenhang bringt (*when love was cold*).<sup>6</sup> Der rationalistische Geist prägt zwar noch weite Kreise des anglikanischen Mainstreams bis in Newmans Zeit und hat in Newmans College im sogenannten *Oriel Common Room* eine seiner Hochburgen. Die religiöse Einstellung, die Newman in seinem Umfeld beobachtet, beginnt sich bereits vom soliden Rationalismus, den Locke dem 18. Jahrhundert vermacht hatte, zu verabschieden. Während sich in dieser Zeit intellektuell veranlagte Menschen tatsächlich aufgrund von Argumenten zum Christentum bekannt haben mögen, nimmt die neue Strömung, die Newman oft als Liberalismus bezeichnet, eine skeptischere und subjektive Färbung an. Der Glaube ist dann nicht mehr systematisches Wissen (*philosophy* – der Begriff schließt bei Newman noch jede Form von Wissenschaft ein), sondern ein schwach begründetes Urteil (*moral act*), also eine Art von Mutmaßung oder bestenfalls Meinung.<sup>7</sup> Er wird in die Sphäre des Privaten abgedrängt. Die subjektiven Regeln folgende Vernunft wird zum Maßstab für das, was aus einem religiösen Angebot als für das Individuum passend und stimmig ausgewählt wird.<sup>8</sup> Religiöse Fragen, insbesondere, wenn sie kontrovers sind, sollten aus

<sup>4</sup> Vgl. J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons* [I-VIII], San Francisco 1997, I, 9, 78 f. und I, 14, 115, 119.

<sup>5</sup> D. Hume, *Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, Oxford 2008, 40 f. Diese Aussage gibt zwar Lockes Position nicht adäquat wieder, wohl aber die Weise, wie er rezipiert wurde.

<sup>6</sup> Vgl. Newman, *University Sermons*, 197.

<sup>7</sup> Vgl. J. H. Newman, *Essays Critical and Historical* I, London 1890, 35; Newman, *University Sermons*, 202.

<sup>8</sup> Vgl. Newman, *Critical Essays*, 34 f.

dem öffentlichen Raum verbannt werden.<sup>9</sup> Dass sich ein solches Denken immer mehr in Richtung eines religiösen Agnostizismus bewegt, hat Newman in seinem langen Leben noch selbst erfahren müssen.<sup>10</sup>

(2) *Vernunft*. Über einen langen Zeitraum hinweg – bis zur zehnten Predigt – sprechen sich die *University Sermons* für eine klare Abgrenzung von Glaube und Vernunft aus. Newmans Misstrauen gegenüber der Vernunft hat seinen Grund in der zeitgenössischen Deutung dieses Begriffs, wie sie sich etwa im Logiklehrbuch seines Mentors am Oriel College, Richard Whately, findet, mit dem Newman wohlvertraut war.<sup>11</sup> Dieses Werk stützt sich auf drei Grundthesen: *Erstens* wird die Logik streng psychologistisch als Wissenschaft des (menschlichen) Denkens aufgefasst.<sup>12</sup> Einheitliche Regeln der Logik gelten *zweitens* für alle Operationen des Denkens und alle denkbaren Objekte, wie auch die Grammatik der Sprache nicht gegenstandsspezifisch ist.<sup>13</sup> Dem Gedanken, Erkenntnisobjekten wie Ethik oder Religion korrespondiere ein spezifisches Urteilsvermögen mit eigenen Regeln, ist damit eine klare Absage erteilt. *Drittens* wird eine Identität der Logik und damit des Denkens mit (sprachlich) ausdrückbaren Syllogismen behauptet.<sup>14</sup> In der britischen Philosophie spielt die Konzeption eines spontanen oder impliziten Urteils- und Denkvermögens (*Common Sense, Moral Reasoning*), das über das explizit-syllogistische Folgern hinausgeht, eine prominente Rolle. Whately kritisiert diesen Ansatz im Namen eines strikten Nominalismus. Begriffe sind menschliche Konstrukte und daher vollständig explizierbar. Sie können nicht mehr an Sinn und damit auch an logischen Verknüpfungsmöglichkeiten enthalten, als ihre Schöpfer in sie hineingelegt haben. Ein implizites Urteilen setzt aber ein solches nicht explizierbares Mehr an Sinn voraus. Die Ideen beginnen in diesem Fall, ein Eigenleben zu führen. Hier ist für Whately die Grenze zu einem unzulässigen Idealismus (Ideenrealismus) überschritten.

Whatelys Werk ist sicherlich ein sehr bescheidener Beitrag zur Logik. Die Grundannahmen, auf denen es beruht, bringen aber eine Weltauffassung zum Ausdruck, die an Bedeutung gewinnen wird. Die Forderung nach Vollständigkeit, Einheitlichkeit und Eindeutigkeit kennzeichnet auch die sehr viel elaborierteren logisch-philosophischen Entwürfe des frühen 20. Jahrhunderts. An ihnen wird auch die Konsequenz für die Religion deutlicher.

<sup>9</sup> Vgl. *J. H. Newman, Discussions and Arguments on Various Subjects*, Leominster 2004, 254–297.

<sup>10</sup> Vgl. *J. H. Newman, Letters and Diaries XIX*, London 1969, 487 f., *J. H. Newman, Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Oxford 1985, 318–322; *J. H. Newman, Letters and Diaries XXX*, Oxford 1976, 221 f.

<sup>11</sup> Genau genommen hat Newman das Buch für Whately auf der Grundlage von dessen Unterrichtsmaterialien verfasst. Im Vorwort dankt Whately daher Newman, „[...] who actually composed a considerable portion of the work as it now stands, from manuscripts not designed for publication, and who is the original author of several pages“ (*R. Whately, Elements of Logic*, London 1908, viii).

<sup>12</sup> Vgl. *Whately*, 1.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 8, 16.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 6–8.

So etwas wie „absoluter Sinn“ wird aus dem Raum des Sagbaren und des Denkbaren ausgeschlossen.<sup>15</sup> Und wenn die logischen Gesetze darüber hinaus die Wirklichkeit strukturieren, dann wird eine solche Sinndimension auch ontologisch eliminiert oder doch zumindest marginalisiert. Zudem hat ein Ansatz wie der Whatelys auch unangenehme Konsequenzen für die Anthropologie und damit für das Selbstverständnis des Menschen. Reales menschliches Denken und Urteilen ist ein sehr komplexer Vorgang, in den mehr eingeht als nur die wenigen logischen Prinzipien, die Whately mit der menschlichen Vernunft gleichsetzt. Werden alle „fremden“ Prinzipien aussortiert, dann verengt sich nicht nur das Feld der legitimen Erkenntnismöglichkeiten. Es entsteht zugleich eine Spaltung der Person in eine verengte Rationalität und einen Bereich irrationalen „Fühlens“. Das romantische Aufbegehren gegen den Rationalismus ist getragen von der Einsicht, dass die Marginalisierung dieses „Fühlens“ zu Unrecht erfolgt ist. Die Romantiker greifen aber darin zu kurz, dass sie die Grenzziehung zwischen Rationalem und „Irrationalem“ nicht in Frage stellen. Das Glaubensverständnis der Erfahrungsreligiosität, der Newman in seiner Jugend anhängt, hat in seiner Gefühlsbetonung einen romantischen Einschlag.

### 3. Newmans Ansatzpunkt: Eine Phänomenologie des Glaubens

Whatelys Logik will das Abbild des korrekten menschlichen Denkens sein. In diesem einen Punkt stimmt Newman mit ihm überein: Eine Erkenntnistheorie muss unter anthropologischen Vorzeichen und damit unter Einbeziehung der Psychologie der Erkenntnis entwickelt werden. Der entscheidende Fehler Whatelys besteht für Newman darin, den phänomenologischen Reichtum dieser Psychologie zu unterschätzen, wenn er das Denken auf die Regeln der Syllogistik beschränkt. Der Mensch und sein Denken müssen Ausgangspunkt der Untersuchung sein: „True philosophy deals with facts. We cannot make facts. All our wishing cannot change them. We must use them.“<sup>16</sup>

(1) Newmans Vorgehen gleicht der Weise, in der Aristoteles die menschliche Urteilsfähigkeit in der *Nikomachischen Ethik* einführt. Aristoteles unterscheidet zwischen Erkanntem schlechthin (*ta haplôs*) und für „uns“ (*ta hêmîn*).<sup>17</sup> Dadurch entsteht ein Hiatus zwischen idealer Rationalität und einer Rationalität, die die menschlichen Existenzbedingungen zur Voraussetzung hat. Die anthropologische Grundlage der Erkenntnis gewinnt daher an Bedeutung.

(a) Der Mensch ist ein unfertiges Wesen, das zudem in einer veränderlichen, kontingenten Umwelt lebt. Ein wesentliches Charakteristikum

<sup>15</sup> Vgl. z. B. L. Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung. Tractatus Logico-Philosophicus*. Kritische Edition, Frankfurt am Main 1998, 6.432.

<sup>16</sup> Newman, *University Sermons*, 231; vgl. auch ebd., 224 f.

<sup>17</sup> Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Oxford 1894, 1095b2–5.

menschlicher Existenz ist daher das Streben (*orexis, ephesis*), das Aristoteles immer wieder als Ausgangspunkt seiner Untersuchungen dient. Für Aristoteles impliziert das Streben immer ein Objekt (*agathon ti*)<sup>18</sup>, wie zum Beispiel das Wissen<sup>19</sup>, und auch seine prinzipielle Erreichbarkeit. Auf diese Weise schließt das Streben auch immer einen proleptischen Akt auf das Objekt ein, ohne den es nicht möglich wäre.

(b) Auch die Wirklichkeit setzt ihrer rationalen Durchdringung durch den Menschen Grenzen. Wissenschaftliche Exaktheit ist daher kein absoluter Maßstab, sondern muss sich an den Möglichkeiten orientieren, die der Untersuchungsgegenstand (*hypokeimenê hylê*) vorgibt.<sup>20</sup> Nur rein intellektuelle, also logische und metaphysische Prinzipien haben eine feste rationale Struktur. Über materielle Gegenstände lässt sich nur in Generalisierung sprechen (*hôs epi to poly*),<sup>21</sup> da es den Formen (*eidê*) nicht immer gelingt, die Materie ganz durchzugestalten. Insbesondere die Lebenswirklichkeit, in der Menschen ihre Handlungen setzen, ist von einem hohen Maß an Kontingenz geprägt. Hier ist nicht abstraktes Allgemeinwissen, sondern eine Vertrautheit mit der kontingenten Wirklichkeit (*empeiria*) erforderlich, die die richtige Einschätzung der konkreten Situationen ermöglicht.<sup>22</sup>

(c) Entsprechend ist auch das Spektrum der Erkenntnisquellen in der *Nikomachischen Ethik* erweitert. Neben die Wahrnehmung (*aisthêsis*) und die Folgerung (*epagôgê*) treten die Gewöhnung (*ethismos*) und andere nicht genannte Verfahren.<sup>23</sup> Insbesondere der Erwerb der Prinzipien der ethischen Urteilsfähigkeit ist auf ein nachahmendes Training angewiesen, da sich ethische Urteile nicht in verallgemeinerter Form begründen lassen.

Es ist daher nicht überraschend, dass Aristoteles die menschliche Erkenntnisfähigkeit in eine Vielzahl von funktional unterschiedenen epistemischen Haltungen (dianoetischen Tugenden) auffächert. Die Fähigkeit des Menschen zur rationalen Erschließung der Wirklichkeit ist nicht angeboren und damit fest vorgegeben, sondern muss – wie alle Haltungen (*hexeis*) – in ihrer gegenstandsspezifischen Form erworben werden. Aristoteles geht zwar davon aus, dass die epistemischen Haltungen vor allem durch expliziten Unterricht (*didaskalia*) und nicht durch Übung (*ethos*) wie die ethischen Haltungen erworben werden, fügt aber die Einschränkung „meistens“ (*to pleion*) hinzu.<sup>24</sup> Insbesondere die handlungsrelevanten rationalen Operationen wie die der Klugheit (*phronêsis*), die ihre Urteile auf die Erfahrung mit dem konkreten Gegenstand stützt und sie daher nicht begründen kann, be-

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 1094a20 f. und 1094a1–3.

<sup>19</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysica*, Ausgabe Oxford 1957, 980a21.

<sup>20</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1094b12–14.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 1094b21.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 1142a14–18.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 1098b3 f.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 1103a14–18.

dürfen der Einübung.<sup>25</sup> Im Gegensatz etwa zur Mathematik ist die Klugheit nicht durch expliziten Unterricht vermittelbar. Außerdem spielt auch die ethische Formierung selbst in zweierlei Hinsicht eine wichtige Rolle für das Erfassen der ethischen Prinzipien. Zum einen können diejenigen, die über einen gut geformten (ethischen) Charakter verfügen, ethische Prinzipien offenbar als etwas ihnen „Kongeniales“ erfassen.<sup>26</sup> Zum anderen erleichtert ein guter Charakter die Identifikation solcher Prinzipien.

(d) Wenn sich die Prinzipien des klugen Urteilens nicht durch explizite Gründe erläutern lassen, ist ein indirektes Verfahren der Explikation notwendig. Aristoteles erläutert die praktische Urteilsfähigkeit mit einem bestimmten Personentypus. Er greift dazu den Terminus der „idealen Persönlichkeit“ (*spoudaios*) auf, der traditionell den Adligen charakterisiert, verschiebt aber den Schwerpunkt von der physischen zur geistigen Exzellenz. Insofern tritt die ideale Persönlichkeit in der *Nikomachischen Ethik* vor allem als der kluge Mensch (*phronimos*) in Erscheinung.<sup>27</sup> Eine Analyse der Klugheit muss daher mit einer Betrachtung derjenigen *Personen* beginnen, die wir als klug *bezeichnen*.<sup>28</sup> Diese Fokussierung auf die urteilende Person bedeutet mehr als nur die Wahl des Ausgangspunkts der Untersuchung. Aristoteles beantwortet damit zugleich die Frage nach dem Maßstab des richtigen Urteils über das Erstrebenswerte: Dieser Maßstab (*kanôn kai metron*) ist der urteilende Mensch selbst.<sup>29</sup> Solche Werturteile können nun aber – je nach charakterlicher Konstitution – sehr verschieden ausfallen. Aristoteles steht daher vor der Frage, ob es unter diesen Umständen noch objektiv (*kat' alêtheian*) richtige und falsche Werturteile geben kann. Seine Antwort lautet, dass objektiv werthaft ist, was dem guten Menschen (*spoudaios* beziehungsweise *phronimos*) als werthaft erscheint. Die ethische Qualität des Charakters ist im gleichen Sinne objektiv, wie es das sensorische Empfinden des Gesunden im Vergleich zu dem des Kranken ist. (e) Dass diese anthropozentrische Begründung der Ethik immer wieder mit einem gewissen Unbehagen zur Kenntnis genommen wurde, ist nicht erstaunlich.<sup>30</sup> Es ist daher von großer Wichtigkeit, ein verlässliches Kriterium an die Hand zu bekommen, das die Identifikation des idealen, klugen Menschen ermöglicht. Tatsächlich arbeitet Aristoteles implizit mit einem solchen Kriterium: Die Anwendung von Termini wie *spoudaios* und *phronimos* ist durch den Sprachgebrauch und damit den *Common Sense* der Sprechergemeinschaft geregelt. Auf diese Weise scheint das Problem aber nur verscho-

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 1095a2 f., 1095b6 f., 1142a11–16.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 1095b7 f. Dahinter steht das ontologisch-erkenntnistheoretische Prinzip, dass Gleiches das Gleiche erkennt (ebd. 1139a9–11).

<sup>27</sup> Vgl. *P. Aubenque*, *La Prudence chez Aristote*, Paris 2009, 50.

<sup>28</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1140a24 f.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 1113a20–33.

<sup>30</sup> Vgl. *Aubenque*, 44; *F. Dirlmeier*, *Aristoteles. Nikomachische Ethik. Übersetzung und Kommentar*, Darmstadt 1991, 284.

ben zu sein. An die Stelle des Individuums als Maßstab tritt das Kollektiv. Dass dessen Vorstellungen vom idealen Charakter keineswegs kulturübergreifend sein müssen, zeigt gerade die Auswahl der in der *Nikomachischen Ethik* diskutierten Charakterzüge.<sup>31</sup> Es dürfte auch Aristoteles klar gewesen sein, dass ein gesellschaftlicher *Common Sense* den angemessenen Gebrauch dieser wertenden Begriffe nicht garantiert. Er schlägt diesen Weg vor allem aus zwei Gründen ein: Es gibt *erstens* keine prästabilierte werthafte Ordnung des Kosmos wie in der platonischen *Politeia*. Folglich sind die Werturteile, die das gute Leben ermöglichen sollen, an die konkreten individuellen Kontexte gebunden. Daher sind wir *zweitens* – und das ist für unsere Überlegungen der wichtigere Punkt – beim Erlernen auf die Maßstäbe der Gemeinschaft, die uns ethisch sozialisiert, angewiesen. Wenn ethisches Urteilen nicht durch die intellektuelle Ableitung aus einer im Grunde immer schon bekannten objektiven Idee des Guten gewährleistet wird, ist der Mensch auf eine *angeleitete* Einübung (*ethismos*) in die ethischen und ethisch relevanten dianoetischen Haltungen angewiesen. Die Einsicht, was als nachahmenswerte Haltungen zu gelten hat, setzt bereits das Erfassthabe der ethischen Prinzipien voraus. Sie kann also nur im Rückblick reflektiert werden. Die ethische Bildung (*paideia*) gleicht darin der „Abrichtung“ in Wittgensteins explizit antiplatonischer Theorie des Spracherwerbs.<sup>32</sup>

(2) Newmans *University Sermons* sind von der Grundannahme getragen, dass der Glaubensakt dem Werturteil verwandt ist.<sup>33</sup> Es handelt sich um ein Urteil unter den Bedingungen der Kontingenz, das *auch* einen wertenden Aspekt hat.

(a) Das christliche Glaubensgut liegt nicht als abstraktes, erschließbares metaphysisches System vor, sondern in der konkreten Gestalt geschichtlicher Erzählungen. Die Bibel ist Newmans primärer Zugang zur Welt des Glaubens. Die theoretische Durchdringung des Glaubensgutes mit Hilfe metaphysischer Begrifflichkeiten kann sich Newman in dieser Zeit bestenfalls als apologetisches Mittel vorstellen, das den Christen im Kampf gegen rationalisierende Häresien aufgezwungen wird.<sup>34</sup>

(b) Ein adäquates Urteil über das Glaubensgut wird daher nicht durch die Exzellenz der spekulativen theoretischen Vernunft getragen, sondern durch die Ausbildung jener Fähigkeiten ermöglicht, die so oder ähnlich auch bei konkreten Werturteilen zur Anwendung kommen.

Wie Aristoteles versteht auch Newman die Ausrichtung auf Erkenntnis als anthropologische Konstante. Jede ins Bewusstsein tretende Idee (*idea*),

<sup>31</sup> Vgl. z. B. D. Ross, Aristotle, Abingdon/New York 1995, 215; entsprechend Newman, *University Sermons*, 28.

<sup>32</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, kritisch-genetische Edition, Darmstadt 2001, § 5.

<sup>33</sup> Vgl. Newman, *University Sermons*, 56 f., 224.

<sup>34</sup> Vgl. J. H. Newman, *Letters and Diaries II*, Oxford 1979, 15 f.; J. H. Newman, *Autobiographical Writings*, London/New York 1956, 211.

sei es über die Wahrnehmung oder als Aussage, fordert eine Beurteilung und Integration in den Gesamthorizont des Wissens im weitesten Sinn ein.<sup>35</sup> Denn das Erkennen einer solchen Idee ist untrennbar mit der (inneren) Wahrnehmung ihrer Bezüge zum bisherigen Wissen verbunden, sodass die geistige Beschäftigung mit einem Gegenstand genauso unvermeidlich auf eine Zustimmung oder Ablehnung zuläuft wie die (äußere) Wahrnehmung auf ein Wahrnehmungsurteil.<sup>36</sup> Es ist die Notwendigkeit zu handeln, die dieses Urteil unvermeidlich macht.<sup>37</sup> Und da religiöse Überlieferungen praxisrelevant sind, gehört auch die Bewertung ihrer Wahrheit in diese Kategorie.<sup>38</sup>

Wie Aristoteles geht Newman davon aus, dass der (ethische) Charakter eines Menschen erkenntnistheoretisch relevant ist. Daher ist die Charakterbildung durch die Einübung einer bestimmten Praxis ein wichtiges Kriterium der geistigen Formung des Menschen und Voraussetzung eines verantworteten Glaubensaktes.

Da sich die Regeln einer solche Urteilsbildung nicht abstrakt wiedergeben lassen, ist auch Newman auf die Konkretion dieser Urteilsfähigkeit in einzelnen Personen angewiesen. Der Begriff des Glaubens lässt sich am besten erschließen, wenn man sich einen Personentypus vor Augen stellt, der die Fähigkeit zum richtigen Glaubensurteil exemplifiziert. Die personale Konkretion (*method of personation*) ist für Newman das wichtigste Mittel der Weitergabe der christlichen Lehre und Existenzweise.<sup>39</sup> Fehlentwicklungen in der Ethik der Antike wie in der Gegenwart werden darauf zurückgeführt, dass bei der Entwicklung der ethischen Urteilsfähigkeit abstrakte Prinzipien die vorbildlichen personalen Repräsentationen ersetzt haben. Newmans Werk ist von prägnanten psychologischen Skizzen durchzogen, die sowohl erfolgreiche als auch verfehlte Formen des religiösen Charakters und damit der religiösen Urteilsfähigkeit beschreiben. Die Kohärenz der erkenntnistheoretischen Ausführungen wird nicht durch begrifflich-systematische Geschlossenheit sichergestellt, sondern durch den Gegenstand selbst. Der *Common Sense*, aus dem heraus der religiöse *spoudaios* und damit der Maßstab für das richtige Werturteil identifiziert wird, ist für Newman – und die Hörer der *University Sermons* – in der Heiligen Schrift niedergelegt. Dadurch ergibt sich ein Dreischritt. Am Anfang steht das Eintreten beziehungsweise Einbezogenwerden in die Tradition. Erst

<sup>35</sup> Vgl. *J. H. Newman*, *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles*, Eugene 1998, 101; *J. H. Newman*, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, Notre Dame, 1989, 33.

<sup>36</sup> Vgl. *J. Locke*, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1975, IV, 20, 717: „Assent is no more in our Power than knowledge. When the Agreement of any two *Ideas* appears to our Minds, whether immediately, or by the Assistance of Reason, I can no more refuse to perceive, no more avoid knowing it, than I can avoid seeing those Objects, which I turn my Eyes to, and look on in day-light.“

<sup>37</sup> Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 228.

<sup>38</sup> Vgl. *B. Pascal*, *Pensées*, Paris 2000, 461; *W. James*, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, New York 1956, 3.

<sup>39</sup> Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 28–31.

dann ist ein rational verantworteter Glaubensakt möglich, der sich in einem dritten Schritt zu einem tieferen Verstehen (*wisdom*) ausweiten kann.

#### 4. Charakter und Erkenntnis

(1) *Biblische Terminologie.* Die Trennung von Glaube und Vernunft, die die frühen Predigten durchzieht, hat ihre Wurzeln offenbar nicht zuletzt im deutlichen Bewusstsein der Kluft, die zwischen den rationalistischen Deutungen des Glaubens und der Sprache der Bibel besteht. Newmans Ausführungen können daher auch als Versuche gelesen werden, biblische Termini wie „Herz“ oder „Geist“ in ihrer Funktion als Organe des Glaubens und des Unglaubens zu explizieren. In der Heiligen Schrift findet er auch die Absetzung des Glaubens gegen die „Weisheit dieser Welt“. <sup>40</sup> Das Wort „Herz“ dient als Ausdruck für die geistige Person in allen ihren Aspekten. Daher kann das Wort sowohl das Phänomen des Gewissens bezeichnen <sup>41</sup> als auch – besonders in den späteren Jahren – kognitive Funktionen. <sup>42</sup> Vor allem wird Newman den biblischen Terminus als charakterliche Ausstattung entfalten. Intellektuelle Akte, wie der Erwerb systematischen Wissens (*philosophy*), aber auch der Glaube sind auf eine bestimmte ethische Disposition angewiesen. <sup>43</sup>

(2) *Ethische Voraussetzungen der Erkenntnis: Charakterzüge vom sôphrosynê-Typus.* Das Verhältnis von Charakter und Wissenschaftlichkeit entwickelt Newman in der Predigt *The Philosophical Temper*. Das Problem, dass die ethische Urteilsbildung durch die mit ihren Gegenständen verbundene emotionale Färbung korrumpiert werden kann, <sup>44</sup> löst Aristoteles durch die Forderung, der ethische Charakterzug des rechten Maßes (*sôphrosynê*) müsse die kluge Urteilsfindung schützen. <sup>45</sup> Dass emotionale Faktoren nicht nur ethische Überlegungen, sondern auch philosophische und naturwissenschaftliche Erörterungen beeinflussen, ist ein bedeutender Topos frühneuzeitlicher Denker. <sup>46</sup> Von ihnen – insbesondere von Bacon und Locke – übernimmt Newman die Forderung, dass der Fortgang der Wissenschaften durch eine Reihe von ethischen Haltungen gestützt werden muss. Es lassen sich drei Typen von Charakterzügen mit einer solchen Schutzfunktion unterscheiden. (a) Der aristotelischen *sôphrosynê* im engeren Sinne entsprechen die Charakterzüge von Maß und Vorsicht. Zu diesen wissenschaftlichen Sorgfaltspflichten zählt Newman aber auch die Demut, die die

<sup>40</sup> Vgl. z. B. *Newman*, *University Sermons*, 202 (1 Kor 1,27); ebd. 54 (Mt. 11,19); ebd. 178 (1 Kor 1,18–21; Röm 10, 8.17).

<sup>41</sup> Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 138 (Ez 18,31), 146 f., 149.

<sup>42</sup> Zum „Erwägen des Herzens“ (aus Lk 2,19.51) vgl. *Newman*, *University Sermons*, 312 f.

<sup>43</sup> Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 239.

<sup>44</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1095a8–12.

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 1140b11 f.

<sup>46</sup> Vgl. *L. T. Zagzebski*, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge 1996, 168–174; *S. James*, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford 1997, 157–200.

echten Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit anerkennt. (b) Zudem betont er die Notwendigkeit des Ernstes der Ausrichtung auf die Wahrheit und der Geduld. Sie entsprechen in etwa der Tugend der Beharrlichkeit und Ausdauer angesichts von Widerständen (*andreia*). Platon hat ihre Bedeutung für die Ausbildung der Philosophen hervorgehoben.<sup>47</sup> Diese Haltungen ermöglichen es, die Extreme von skeptischer Liebe zum Paradoxen und der sturen Anhänglichkeit an Systeme und Autoritäten zu vermeiden. (c) Newman ergänzt diese beiden klassischen Charakterzüge um den Gemeinschaftsgeist. Es geht dabei nicht nur darum, dass wissenschaftlicher Fortschritt auf die Kooperation innerhalb einer *scientific community* angewiesen ist und dass die Forschung eine gemeinschaftliche und geschichtliche Dimension hat, die, wie sich später zeigen wird, Implikationen für die religiöse Erkenntnisgewinnung, die nicht privatisiert werden kann, nach sich zieht. Es geht dabei auch um die Herausbildung des angemessenen, verantworteten Vertrauens in das Zeugnis anderer.

(3) *Die kognitive Funktion der Charakterzüge.* Charakterbedingte Handlungen setzen einen kognitiven Akt (*meta logou* und *kata logon*<sup>48</sup>) voraus. Newman entwickelt dieses aristotelische Motiv in zwei Richtungen. Zum einen beschreibt er die Urteilsfähigkeit in einer kontingenten Welt, die er zunächst eher als wahrnehmungsartigen Akt auffasst (*cultivated moral perception*<sup>49</sup>) und später immer mehr als erwägende Überlegung begreift.<sup>50</sup> Zum anderen greift Newman die Idee einer die Erkenntnis leitenden „Kongenialität“ zwischen dem Charakter des Erkenntnissubjekts und dem Erkenntnisgegenstand auf.<sup>51</sup> Die Kenntnis, die die Schafe von der Stimme des Hirten haben (Joh 10,1–10), deutet Newman als Folge der richtigen charakterlichen Formung der Erkennenden (*right state of heart*), die ihnen die Stimme vertraut und das heißt hier glaubwürdig erscheinen lässt.<sup>52</sup> Der Charakter wird damit zum Träger der weltanschaulichen Grundlagen, die Newman als „vorausgehende Wahrscheinlichkeit“ (*antecedent probability*) bezeichnet. Es handelt sich um ein Geflecht aus Einstellungen, Auffassungsgewohnheiten, Anschauungen und Hintergrundwissen.<sup>53</sup> Einige Züge dieses Geflechts haben nur eine schwache Wirkung, die leicht aufgehoben werden kann.<sup>54</sup> Andere gehören zu jenen grundlegenden Sicherheiten, die menschliches Leben überhaupt erst ermöglichen und die Wittgenstein in seinen Aufzeichnungen *Über Gewissheit* analysiert hat. Newman verweist in diesem Zusammenhang auf das Grundvertrauen in die Verlässlichkeit der Sinne, des Gedächtnisses,

<sup>47</sup> Vgl. Platon, *Politeia* (Opera IV), Ausgabe Oxford 1979, 502d9–d5.

<sup>48</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1144b23 und 27.

<sup>49</sup> Vgl. Newman, *University Sermons*, 59; und *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1142a25–30.

<sup>50</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1140a30 f.

<sup>51</sup> Vgl. ebd. 1095b6–8; 1139a11 f.

<sup>52</sup> Vgl. Newman, *University Sermons*, 234 f.

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 258.

<sup>54</sup> Vgl. Newman, *Miracles*, 101 f.

von Mitteilungen und der Vernunft, aber auch ein Grundvertrauen in die Stabilität der Natur.<sup>55</sup> Dass Newman sie dem Charakter zuordnet, begründet sich aus ihrer affektiven Natur. Überzeugungen (*convictions*) sind eng verflochten mit Gefühlen, Geschmack und Wünschen (*feelings, tastes, wishes*),<sup>56</sup> und die aristotelischen Tugenden verstehen sich als korrekte Justierung der Affekte, die ein Urteil über das Bestehen von Tatsachen enthalten.<sup>57</sup>

(4) *Die Herausbildung des Charakters.* Der Charakter und die einzelnen Haltungen, aus denen er besteht, sind das Produkt einer immer wieder geübten Praxis, durch die bestimmte Handlungsmuster eingeschliffen werden.<sup>58</sup> Mit dem aristotelischen Begriff des Charakters antwortet Newman auf die Probleme zweier alternativer Konzeptionen des christlichen Selbstverständnisses. Die evangelikale Erfahrungsreligiosität, die Newman in seiner Jugend praktiziert hat, macht die christliche Existenz an starken emotionalen Erlebnissen fest, die sich allerdings nur schwer dauerhaft aufrechterhalten lassen. Ihr Wert besteht vor allem darin, in der Anfangsphase eines religiösen Lebens, das noch nicht habituell gesteuert wird, Handlungsimpulse bereitzustellen. Ziel der religiösen Bildung ist es aber, sie durch konsequentes Handeln in feste Haltungen (*principles*) zu transformieren und damit zu verstetigen.<sup>59</sup> Für die Interpretation dieses Vorgangs bieten sich die die Affekte regulierenden aristotelischen Haltungen (*hexeis*) als Erklärungsmodell an. Ein ähnliches Problem erwächst aus einem liberalen Konzept der Willensfreiheit, das Newman exemplarisch am biblischen König Saul erläutert.<sup>60</sup> Der freie Wille wird hier als ungebundene, willkürliche Entscheidungsmacht verstanden. Dieser Wille ist ähnlich wie die Emotionen in den Charakter des Menschen zu integrieren. Um nicht in ein selbstzerstörerisches Freiheitspathos zu verfallen,<sup>61</sup> muss auch der Wille durch habituelle Gewöhnung in seinem Spielraum eingeschränkt und dadurch reguliert werden.<sup>62</sup> Der Wille wird im christlich geformten Charakter zum Glaubensgehorsam befähigt. Die Einbindung des Willens in den Charakter hebt genauso wenig wie die kontingenten Handlungsumstände die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen auf, weil das „Prinzip“ (*archê*) der Handlung im Menschen selbst liegt.<sup>63</sup> Auf die gleiche Weise interpretiert

<sup>55</sup> Vgl. Newman, University Sermons, 113 f.

<sup>56</sup> Vgl. ebd. 226, 297.

<sup>57</sup> Vgl. Aristoteles, Ars Rhetorica, Ausgabe Oxford 1959, 1378a30–32.

<sup>58</sup> Vgl. Newman, University Sermons, 52, 107, 296. Zu dieser Einübung kann allerdings auch das Verinnerlichen und Befolgen von Maximen gehören, wie sie in der christlichen Überlieferung zu finden sind (vgl. ebd. 45 f.).

<sup>59</sup> Vgl. Newman, Parochial Sermons, I, 18, 153; und I, 9, 80.

<sup>60</sup> In dieser Rolle tritt er nicht nur in Newman, University Sermons, 156–175, sondern auch in Newman, Parochial Sermons, III 3, 504–512, auf.

<sup>61</sup> Vgl. Newman, University Sermons, 42, und auch Newman, Historical Sketches II, London 1899, 142–144. Hier werden die Gefahren des romantischen Charakters, wohl am Beispiel Lord Byrons, beschrieben.

<sup>62</sup> Vgl. Newman, University Sermons, 52 f.

<sup>63</sup> Vgl. Aristoteles, Ethica Nicomachea, 1111a22–24 zur Bestimmung des Willentlichen (*hekou-*

Newman auch die Entfaltung des Gewissens. Es ist zunächst nur als Anlage vorhanden, das der Bildung (und das heißt, der habituellen Durchformung) bedarf, um urteilsfähig zu werden.<sup>64</sup> Der Blick auf das aristotelische Konzept des Charakters ermöglicht es Newman, einen erkenntnistheoretischen Rahmen für den Glauben zu entwickeln, der rational-erwägende, handlungsleitende habituelle, emotionale und voluntative Momente als integrale Bestandteile zusammenführt. Newman überwindet damit die Spaltung der Person, für die Rationalismus und Romantizismus stehen.

## 5. Formen der Rationalität

Ausgangspunkt für seine Suche nach einer angemessenen Phänomenologie der Erkenntnis ist die Einsicht, dass das konventionelle Verständnis von Vernunft nicht dazu geeignet ist, den Glauben als religiösen Grundakt zu beschreiben. Newman muss daher das Spezifische der religiösen Urteilsfähigkeit herausarbeiten und dessen Verhältnis zur Rationalität bestimmen. In den *University Sermons* lassen sich dabei drei Phasen unterscheiden.

(1) Eine „moralische“ Urteilskraft als Alternative zur formalen Vernunft. Bis zur zehnten Universitätspredigt akzeptiert Newman Whatelys Konzeption der Vernunft, stellt ihr aber ein weiteres Urteilsvermögen zur Seite. Da Aristoteles nur wenig darüber sagt, wie das kluge Urteil zustande kommt, muss Newman nach alternativen Erklärungsmodellen suchen.<sup>65</sup> In der vierten Predigt führt Newman den *Moral Sense* als Ergänzung zu Wahrnehmung und Vernunft ein. Dieser Begriff geht auf Francis Hutcheson zurück, der damit die Fähigkeit des Menschen bezeichnet, wahrgenommenen Sachverhalten eine korrekte moralische Wertung zuzuweisen. Es handelt sich dabei allerdings nicht um ein Vernunfturteil, sondern um eine unfehlbare spontane emotionale Reaktion. Erziehung, andere Emotionen oder Vernunft können diesen ethischen Sinn zwar überlagern, aber niemals umpolen. Zum Anwendungsbereich von Newmans *Moral Sense* gehören sowohl Wert- als auch Glaubensfragen.<sup>66</sup> Es sind vor allem die Schnelligkeit und Sicherheit sowie der motivierende Charakter dieses Vermögens, die Newman hervorhebt und die sie von der Vernunft unterscheiden. Das Konzept des *Moral Sense* in der vierten Predigt ist ein Torso, der viele Fragen unbeantwortet lässt. Die terminologische Anlehnung an Hutcheson und die explizite Abgrenzung gegenüber der (verengten) Konzeption der Vernunft scheinen dem Glauben aber nur einen sehr prekären epistemischen Status zuzugestehen.

sion). Newman, *University Sermons*, 140 f., bezieht sich direkt auf die „Nikomachische Ethik“.

<sup>64</sup> Vgl. Newman, *University Sermons*, 18–21.

<sup>65</sup> Vgl. F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Indianapolis 2004, 19–27, 92–100, 133–136, 140.

<sup>66</sup> Der Grund dafür dürfte die Verbindung von religiöser und moralischer Einsicht im Gewissen sein, wobei das Verhältnis des *Moral Sense* zum Gewissen unklar bleibt.

(2) *Informelles Denken*. In der elften Predigt nimmt Newman eine terminologische Revision vor, die sich als fruchtbar erweisen wird. Er führt eine weite Bestimmung der Vernunft ein, die es erlaubt, den Gegensatz zum Glauben aufzuheben. Unter Vernunft versteht Newman nun jeden geistigen Prozess, der von etwas Bekanntem zu einer neuen Einsicht voranschreitet.<sup>67</sup> Newman verquickt diese Bestimmung regelmäßig mit einer etwas engeren Definition: Vernunft ist dann die Fähigkeit, über die engen Grenzen des unmittelbar Wahrgenommenen und – so ist wohl zu ergänzen – die Erinnerung daran auszugreifen.<sup>68</sup> Der Anwendungsbereich (*range*) der Vernunft ist prinzipiell unbegrenzt, erstreckt sich also über die ganze Wirklichkeit. Der Treffsicherheit ihres Urteils (*power*) sind hingegen Grenzen gesetzt. Die Vernunft ist damit als Komplement der Wahrnehmung konzipiert, die im Nahbereich, in dem unsere Sinne arbeiten, verlässliche Urteile fällt.

Die engere Bestimmung der rationalen Wirklichkeitserschließung knüpft offenbar an Locke an, der die Vernunft (*reason*) als angeborene Urteilskraft (*sagacity, illation*) interpretiert, die unser Wissen über den Bereich des unmittelbar Wahrgenommenen erweitert.<sup>69</sup> Dieses Urteilsvermögen als angeborene Fähigkeit grenzt Locke zum Ärger Whatelys<sup>70</sup> deutlich gegen die Syllogistik ab, die er als unhandliches und letztlich unnötiges Werkzeug charakterisiert, da offenkundig auch Menschen ohne Kenntnisse in formaler Logik korrekte Urteile fällen. Diese Abkehr von traditionellen Vorstellungen der Rationalität ist eine Konsequenz der empiristischen Erkenntnistheorie. Sie deutet die Ideen, die durch Wahrnehmung entstehen, als anschauliche und damit phänomenologisch reiche Objekte (*particulars*) und nicht als abstrakte Allgemeinbegriffe, wie sie die Syllogistik braucht.<sup>71</sup> Dies führt dazu, dass Denken wie eine innere Wahrnehmung konzipiert wird. Die Vernunfttätigkeit besteht dann in einem „Betrachten“ und Vergleichen dieser Ideen auf Übereinstimmung und Abweichung. Das Erkennen dieser Beziehung hat den Charakter eines „Sehens“ und unterscheidet sich nicht wesentlich von einem Wahrnehmungsurteil. Bei klarer „Sicht“ und klarer Sachlage entsteht Wissen. Lassen sich die Zusammenhänge zwischen den Ideen nicht präzise wahrnehmen, bildet sich ein Wahrscheinlichkeitsurteil, d. h. eine Meinung. Dieses Vergleichen von Ideen ist kaum als linearer Prozess vorstellbar.

Lockes Vernunftmodell erlaubt es Newman, die Leerstellen in der Konzeption der spontanen moralischen und religiösen Urteilskraft zu füllen und in verschiedene Operationen aufzufächern. Newman illustriert das Konzept des informellen Folgerns mit Hilfe der alpinistischen Metapher eines Bergsteigers, der eine Felswand erklimmt:

<sup>67</sup> Vgl. Newman, *University Sermons*, 223, 231, 256, 258, 290.

<sup>68</sup> Vgl. ebd. 206 f., 256. Newman lehnt sich hier wahrscheinlich an Locke, IV, 17, 669, an.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., IV, 17, 668–675.

<sup>70</sup> Vgl. Whately, 6 f.

<sup>71</sup> Vgl. M. Ayers, *Michael Locke. Epistemology and Ontology*, London/New York 1991, Teil I, 44–51, und Locke, I, 1, 47.

The mind ranges to and fro, and spreads out, and advances forward with a quickness which has become a proverb, and a subtlety and versatility which baffle investigation. It passes on from point to point, gaining one by some indication; another on a probability; then availing itself of an association; then falling back on some received law; next seizing on testimony; then committing itself to some popular impression, or some inward instinct, or some obscure memory; and thus it makes progress not unlike a clamberer on a steep cliff, who, by quick eye, prompt hand, and firm foot, ascends how he knows not himself; by personal endowments and by practice, rather than by rule, leaving no track behind him, and unable to teach another. [...] Reasoning, then, or the exercise of Reason, is a living spontaneous energy within us, not an art.<sup>72</sup>

Newmans Konzeption der Vernunftoperation hat in der *Grammar of Assent* (1870) eine dreiteilige Struktur. Sie besteht aus mindestens einem „Ausgangsobjekt“, dem Akt des Schlussfolgerns und der Konklusion. Diese Dreiteilung erscheint auch im Vorwort der *University Sermons* von 1871.<sup>73</sup> Als Ausgangsobjekte oder informelle „Prämissen“ treten in den Universitätspredigten gedankliche Konstrukte (*ideas, knowledge, truths*), aber auch die ihnen korrespondierenden Sachverhalte (*facts, events, things*) auf. Sie können auch einfach durch ihre Funktion als Ausgangspunkte der Folgerung (*grounds*) bestimmt werden. Im Rückblick hat Newman das Informelle an dieser Art von Schlüssen mit der Schwierigkeit erklärt, ihren Mittelbegriff zu explizieren.<sup>74</sup> Die Metapher des Kletterers legt jedoch nahe, dass das Bild eines – wenn auch informellen – Syllogismus im Grunde irreführend ist. Die Ausgangsprämissen sind nämlich keine Allgemeinbegriffe, in denen die Konklusion bereits enthalten ist. Der Denkende bewegt sich vielmehr über die Oberfläche der Wirklichkeit von Einzelsachverhalt zu Einzelsachverhalt fort.

Zu dieser informellen „Klettertechnik“ gehören folgende Elemente: (a) Durch den Verzicht auf den Rekurs auf Allgemeinbegriffe hat dieses Vorschreiten einen proleptischen Charakter. Die „Konklusion“ ähnelt zunächst einer hypothetischen Setzung. Das erklärt, warum die Reichweite der Vernunft unbegrenzt ist – insofern nämlich alle Sachverhalte in der Wirklichkeit miteinander verkettet sind –, und auch, warum ihre Treffsicherheit beschränkt ist. (b) Was dieses Ausgreifen möglich macht und der „Konklusion“ Gewicht verleiht, ist die Fähigkeit des informell Denkenden, Ausgangs- und Zielaussage gewissermaßen in ihrem Zusammenhang wahrzunehmen. Diese Zusammenhänge können vielfältiger Art sein und entziehen sich daher einer Systematisierung. Sie sind teils angeboren (Instinkt, Vertrauen in das Gedächtnis), teils erworben (wie das erlernte Gesetz). Wenn an die Stelle von hierarchischen Ableitungen des Partikularen aus dem Allgemeinen eine netzartige Struktur der Wirklichkeit tritt, die das Denken nachzeichnet, ist es auch erklärbar, warum eine (informelle) Folgerung auf verschiedenen Wegen gezogen werden kann und wie sich diese Wege gegenseitig kumulativ ergänzen und stärken. (c) Whately bestimmt die Logik und damit das Denken als

<sup>72</sup> Newman, *University Sermons*, 257.

<sup>73</sup> Vgl. ebd. xi.

<sup>74</sup> Vgl. ebd. xiii.

Wissenschaft (*science*) und Technik (*art*).<sup>75</sup> Newman charakterisiert das Denken hingegen als „lebendige, spontane Betätigung“ (*living spontaneous energy*). Diese Kennzeichnung sagt mehr aus als nur die Unmöglichkeit, ein explizites, systematisches Regelwerk für die Vernunfttätigkeiten zu formulieren. Die begriffliche Unterscheidung verschiedener Seelenvermögen rationaler und nicht rationaler Art, die in verschiedener Form im Laufe der Philosophiegeschichte vorgetragen wurden, bergen die Gefahr in sich, dass diese Vermögen und ihre Operationen nur noch jeweils für sich gesondert betrachtet werden. Für Newman ist Denken (*reasoning*) der Oberbegriff für alle Vollzüge der menschlichen Existenz, durch die Wirklichkeit auf nicht sinnliche Weise erschlossen wird. Dieser Zugang über die Betrachtung menschlicher Praxis erleichtert es Newman, die Vernetzung des Denkens mit anderen Vollzügen menschlicher Existenz in den Blick zu nehmen. (d) Auch wenn Denken als spontaner menschlicher Vollzug eingeführt wird und es sich nicht wie eine Technik mit festen Regeln lehren lässt, kann es durch Übung und Erfahrung verbessert werden. Diese Übung lässt sich auch durchaus – z. B. in einer Universität – anleiten. Die wichtigste Vermittlungsform ist jedoch das Tutorium, das das Selbststudium begleitet, und nicht die Vorlesung. Ziel ist die Ausbildung der richtigen dianoetischen Haltungen.

Newman führt die Methode des informellen Denkens zunächst als Sonderform der Erkenntnisgewinnung in jenen Gebieten ein, von denen traditionell angenommen wird, dass sie einer präzisen Untersuchung nicht zugänglich sind.<sup>76</sup> Dazu zählen insbesondere Ethik, Ästhetik und Religion.<sup>77</sup> Er erkennt aber bald, dass auch in Wissenschaften, die deduktiv arbeiten wie die Mathematik, neue Einsichten oft durch einen informellen Vorgriff gewonnen werden.<sup>78</sup> Das proleptische Verfahren hat Ähnlichkeit mit der Hypothesenbildung und -überprüfung in den neuzeitlichen Naturwissenschaften – nur dass sie hier in einen einzigen Akt zusammengezogen sind. Newmans eigentliches Interesse gilt hierbei vor allem dem zweiten Aspekt. Denn die zu überprüfende „Hypothese“ ist in Form der religiösen Überlieferung schon vorgegeben. Das Ziel der informellen Erschließung ist daher in erster Linie die Zustimmung.

Die Verwandtschaft mit der Methode der Hypothesenbildung und -überprüfung verweist uns auf ein weiteres Problem. Warum sollte eine auf „schwachen“ nicht deduktiven Annahmen beruhende Folgerung zu einem definitiven Urteil führen? Newman gesteht ja selbst zu, dass die Treffsicherheit des Denkens begrenzt ist. Warum bleibt am Ende des Nachdenkens nicht eine hypothetische Aussage stehen? Der modernen Religionsphilosophie steht mit dem Bayesschen Theorem ein Mittel zur Verfügung, das Ergebnis

<sup>75</sup> Vgl. *Whately*, 1.

<sup>76</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1094b11–14, 23–27

<sup>77</sup> Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 183 f.

<sup>78</sup> Vgl. ebd. 217.

von solchen Probabilitätsargumenten als Verhältnis von Wahrscheinlichkeiten auszudrücken. Newman hingegen scheint sich nur ein eindeutig bestimmtes Urteil vorstellen zu können. John Locke versucht das Problem dadurch zu lösen, dass er eine Abstufung der Zustimmung proportional zum Begründungsgrad einführt, die vom sicheren Wissen (*knowledge*) zu den verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit (*probability*) geht. Eine psychologisch fundierte Erkenntnistheorie, wie die Lockes, kann diese Grade aber nicht als Modaloperatoren verwenden, sondern muss sie als Bewusstseinszustände deuten. Newman wird diese Lösung in der *Grammar of Assent* explizit kritisieren,<sup>79</sup> denn er unterscheidet deutlicher als Locke zwischen der logischen und der psychologischen Seite der Erkenntnis. Die das Urteil begleitenden psychischen Befindlichkeiten wie das Gefühl der Gewissheit, durch das Wissen gekennzeichnet ist, oder die Furcht vor Irrtum, die zur Meinung gehört, gehen nicht in den Begriff des Urteils (beziehungsweise der Zustimmung) ein.<sup>80</sup> Auf eine *wahrscheinliche* Konklusion kann daher ein affirmatives, die *Wahrheit* der Proposition feststellendes Urteil folgen.

## 6. Der Glaube und seine Gründe

Zu Beginn der elften *University Sermon* nimmt Newman zwei zeitgenössische Konzepte der Glaubensbegründung in den Blick, von denen das erste dem Rationalismus, das zweite seinem liberalen Nachfolger zugeordnet werden kann. Da ist zum einen die klassische zweistufige Konzeption der *Analysis fidei*, bei der in einem ersten Schritt die Vernunft die Gründe (*evidence*) für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung untersucht, auf den dann als zweiter Schritt ein separater Akt oder eine separate Einstellung des Glaubens folgt.<sup>81</sup> Newman verwirft diese Lösung, weil sie nicht der biblischen und empirischen Phänomenologie des Glaubens entspricht, die diesen als einen in sich vollständigen Akt erscheinen lässt.<sup>82</sup> Die zweite Konzeption der Glaubensbegründung geht zwar von einem vollständigen Glaubensakt aus, interpretiert ihn aber als einen auf schwachen Gründen beruhenden Vernunftschluss (*weak reason*). Glaube ist dann so etwas wie eine Mutmaßung.

Ist eine solche Deutung des Glaubens nicht der natürliche Preis, den man für die Absage an den theologischen Rationalismus und dessen Möglichkeiten zur Begründung des Glaubens zu zahlen hat? Newman ist sich dieser Schwierigkeiten bewusst. Er arbeitet daher die Eigenheiten des Glaubens durch seine Unterscheidung von drei benachbarten dianoetischen Haltungen heraus: die religiöse Ansicht, die religiöse Engstirnigkeit und die Weisheit. Im Folgenden sollen zunächst die ersten beiden Unterscheidungen betrachtet werden.

<sup>79</sup> Vgl. *Newman*, *Grammar*, 105–108.

<sup>80</sup> Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 298.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. 202.

<sup>82</sup> Auf dieses Problem der rationalen Theologie verweist bereits *Hume*, *Natural History*, 165 f.

(1) *Glaube und religiöse Ansicht: Das Kriterium der Festigkeit.* Der Glaube ist immer ein prekärer, riskanter Akt: „[...] it acts promptly and boldly on the occasion, on slender evidence, as if guessing and reaching forward to the truth, amid darkness or confusion“.<sup>83</sup> Wenn sich der Glaubende der Gefährdung seines Ausgreifens bewusst ist, wäre dann nicht die richtige, ehrliche Einstellung, die Religion als bloße Ansichtssache zu betrachten, die wenig belastbar ist?<sup>84</sup> Eine solche religiöse Haltung, die Newman meist als „liberales“ Christentum bezeichnet, kann sich vor allem dann herausbilden, wenn Religion gesellschaftlich willkommen ist, aber über keine oder nur geringe Alltags- bzw. Handlungsrelevanz verfügt. Genuiner Glaube zeichnet sich durch ein hohes Maß an Festigkeit des Urteils aus. Diese Festigkeit ist die Voraussetzung dafür, dass ein solches Urteil handlungsrelevant werden kann. Aber ist das Beharren auf der eigenen Ansicht ohne ausreichende Gründe nicht ein klassisches Kennzeichen von Fanatismus und Aberglaube?

(2) *Glaube und Engstirnigkeit: Das Kriterium der angemessenen Prinzipien.* Was den Glauben von geistiger Enge (*superstition, bigotry*) unterscheidet, ist die Methode des Ausgreifens. Die Prinzipien (*principles*), die der Aberglaube zur Anwendung bringt, sind unzulänglich (*inadequate and narrow*). Der Terminus „Prinzip“, den Newman hier verwendet, ist als Zusammenfassung aller Voraussetzungen des proleptischen Aktes zu verstehen. Wie wir gesehen haben, geht Newman davon aus, dass jede Idee (*idea*) – sei sie über die Wahrnehmung oder als Behauptung ins Bewusstsein tretend – mit dem Gesamthorizont unserer Weltsicht in Einklang gebracht werden muss. Behauptungen, die sich einer Bewertung entziehen, müssen einen ähnlich unheimlichen oder unwirklichen Eindruck hinterlassen wie Wahrnehmungen, die sich nicht deuten lassen. Diesen Gesamthorizont fasst Newman nicht als Menge von Einzelaussagen auf, sondern als eine Art von weltanschaulichem Kraftfeld. Darin ähnelt er Wittgensteins Beschreibungen vom Weltbild als „überkommenem Hintergrund“, der die Bewertung empirischer Aussagen als wahr oder falsch möglich macht.<sup>85</sup> Newmans weltanschauliche Prinzipien haben jedoch eine komplexere Funktion. Zumindest beim Glaubensakt sind kognitive und affektive Elemente miteinander gekoppelt. Kognitiv ermöglichen die Prinzipien ein Urteil über Ideen, zu dem das formale Schlussfolgern nicht imstande ist. Insbesondere die zwölfte Universitätspredigt lässt erkennen, dass die Urteilsbildung zugleich ein affektiver Akt der Zuwendung zum Gegenstand ist („spontaneous movement of their hearts“<sup>86</sup>). Die Verbindung von kognitiver und affektiver

<sup>83</sup> Newman, *University Sermons*, 292 f. Vgl. auch ebd. 297.

<sup>84</sup> Eine ausführliche Analyse dieser Einstellung nimmt Newman in der „Grammar of Assent“ vor (vgl. Newman, *Grammar*, 34–41).

<sup>85</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewissheit* (Werkausgabe; Band 8), Frankfurt am Main 1994, § 94.

<sup>86</sup> Newman, *University Sermons*, 225.

Komponente verweist wieder auf die aristotelische Konzeption der im Strebevermögen (*orektikon*) angesiedelten Affekte (*pathos, thymos*), bei denen das emotionale Erleben mit einem Tatsachen- und einem Werturteil verbunden ist. So gehören beispielsweise zum Zorn immer auch ein Urteil über das Bestehen eines Sachverhaltes und eine Bewertung dieses Sachverhaltes als Unrecht.<sup>87</sup> Ein Glaubensurteil im eigentlichen Sinn erschöpft sich für Newman nicht in einer theoretischen Feststellung, sondern ist zugleich ein praktisches Urteil über die Lebensweise. Um handlungsrelevant sein zu können, muss dieses Urteil einen bestimmten Grad an Festigkeit aufweisen. Diese Festigkeit, die nicht durch formale Begründung gedeckt ist, teilt das religiöse Glaubensurteil mit dem ethischen Urteil. Es ist zudem an das urteilende Subjekt gebunden. Damit stellt sich genauso wie beim aristotelischen *spoudaios* die Frage, inwiefern dieses Urteil objektiv treffend ist.

Da die formallogische Korrektheit der Argumentation in diesen Fällen nicht als Garant der Richtigkeit der gefälltten Urteile herangezogen werden kann, bedarf es alternativer Kriterien, um die *Angemessenheit* des weltanschaulichen Gerüsts festzustellen.

(a) Eine erste Gruppe solcher Kriterien hat ein sehr pragmatisches Gepräge.<sup>88</sup> (i) Weltanschauliche Netze unterliegen dem Kriterium der Bewährung.<sup>89</sup> Sie müssen den Menschen befähigen, in einer signifikanten Anzahl von Fällen richtig zu urteilen. Ein wichtiges Kennzeichen eines falschen Gottesbildes und einer irrigen Konzeption des Gottesverhältnisses ist daher das Scheitern einer dauerhaften praktischen Umsetzung in einer religiösen Existenzform. Für Newman ist etwa die emotionsbetonte Erfahrungsreligiosität seiner Jugend ein Beispiel für praxisuntaugliche religiöse Grundprinzipien. (ii) Ein zweites Kriterium ist die Unvermeidlichkeit des Rückgriffs auf das Hintergrundwissen des weltanschaulichen Netzes.<sup>90</sup> Um handlungsfähig zu bleiben, müssen Entscheidungen in begrenzten Zeiträumen getroffen werden. Diese verbieten in vielen Fällen eine unbegrenzte Ausdehnung der Situationsanalyse. Auch das religiöse Urteil muss innerhalb des begrenzten Horizonts des menschlichen Lebens gefällt werden. So wie das ethisch kluge Urteil immer eine kontingente Zukunft antizipieren muss, ist es für das religiöse Urteil unvermeidlich, über den Bereich des „Sichtbaren“ auszugreifen. (iii) Ein weiteres Kriterium der Angemessenheit macht sich am Wert dessen fest, was durch das proleptische Urteil erlangt werden kann. Nur ein wertvolles Gut rechtfertigt das Eingehen eines entsprechend hohen Risikos.<sup>91</sup> (iv) Schließlich sieht Newman den Glaubensakt mit einer Erfahrung von Verantwortlichkeit verbunden („exercised under a sense of perso-

<sup>87</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Rhetorica*, 1378a30–32.

<sup>88</sup> *James*, *Will to Belief*, 2–4, der mit Newmans Werk vertraut war, wird später sehr ähnliche Überlegungen anstellen.

<sup>89</sup> Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 257: „[...] and its justification lies in their success.“

<sup>90</sup> Vgl. ebd. 228, 298.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. 219 f.

nal responsibility“<sup>92</sup>). Das proleptische Glaubensurteil ist ein Akt des Willens, der durch die habituelle Formung des Geistes bestimmt ist. Wir haben diesen Aspekt oben bei der Charakterbildung kennengelernt. In diesem Sinne ist der Glaube ein freier Akt des Gehorsams.

(b) Wie sind vor dem Hintergrund einer solchen Deutung des Glaubens die konventionellen Argumente zugunsten religiöser Überzeugungen zu bewerten? Die Konzeption des impliziten Denkens erklärt, warum Menschen ohne formale Bildung ein korrektes Glaubensurteil fällen können, auch wenn sie nicht der Lage sind, darüber argumentativ Rechenschaft abzulegen.<sup>93</sup> Genuiner christlicher Glaube ist daher auch ohne Argumente möglich und vollständig.<sup>94</sup> Zudem setzen die Argumente selbst wieder ein Grundvertrauen in die Funktionstüchtigkeit von Vernunft und Sinnen, in die Stabilität der Natur oder in die Verlässlichkeit von Erinnerung und Zeugnissen voraus.<sup>95</sup> Auch sie sind auf das weltanschauliche Grundgerüst angewiesen, aus dem unter anderem der Glaube hervorgeht. Dadurch ist es den Argumenten verwehrt, jene Stellung als Gründe des Glaubens einzunehmen, die ihnen der neuzeitliche christliche Rationalismus zugedacht hat. Newman betont daher in den frühen Predigten vor allem ihren psychologischen Nutzen als Mittel zur Überwindung von Furcht und Zweifel.<sup>96</sup> Er vergleicht sie mit Festungswerken, die einen Feind durch ihre bloße Präsenz abschrecken sollen.<sup>97</sup> Damit stellt sich allerdings die Frage, warum sie diese Wirkung entfalten können. Eine Antwort findet sich in den späteren Predigten. Insofern ein Argument die Wirklichkeit nicht mit der gleichen Adäquatheit abbilden kann wie das informelle Denken, kann es keine Überzeugung über konkrete Sachverhalte generieren. Newman hält es aber für möglich, explizite Argumentationsformen als annäherungsweise Beschreibungen (*symbol*) der informellen Denkprozesse zu interpretieren.<sup>98</sup> Da der Formenreichtum von Sprache und Syllogistik begrenzt ist, bleiben solche Darstellungen immer hinter den realen Ideen und geistigen Prozessen zurück. Wer sie verstehen will, muss mit dem eigentlichen Gedankengang vertraut sein, dessen unvollkommene Repräsentanz die Argumente sind. Dennoch kann diese unvollkommene Explikation einen wichtigen Beitrag zur nachträglichen kritischen Selbstreflexion des Denkens leisten (*to test and verify*).<sup>99</sup>

<sup>92</sup> Newman, *University Sermons*, 299; vgl. auch ebd. 305.

<sup>93</sup> Vgl. ebd. 212: „They may argue badly, but they reason well“.

<sup>94</sup> Vgl. Newman, *University Sermons*, 197.

<sup>95</sup> Vgl. ebd. 213 f.

<sup>96</sup> Vgl. ebd. 199.

<sup>97</sup> Vgl. ebd. 65 f.

<sup>98</sup> Vgl. ebd. 275.

<sup>99</sup> Vgl. ebd. 183.

## 7. Glaube und Weisheit

Es wäre zu erwarten gewesen, dass Newman an dieser Stelle mit seiner Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft – sei es als explizites formales Argumentieren oder implizites Denken – zu Ende kommt. In der vorletzten Predigt führt er jedoch mit der Weisheit (*wisdom*) einen weiteren Begriff ein, der *in dieser Form* für den christlichen erkenntnistheoretischen Diskurs ungewöhnlich ist. Newman versteht sie als Hochform der menschlichen Erkenntnis. Sie steht nicht nur am Ende der „säkularen“ Erkenntnisprozesse, sondern auch der religiösen. Sie ist die Vollendung des Glaubens in dieser Welt: „[...] Wisdom is the last gift of the Spirit, and Faith the first“<sup>100</sup>.

Newmans bisherige Aussagen implizieren eine nicht systematisierbare Ontologie. Die Vernunft ist auf die praktische Orientierung und im religiösen Bereich auf die Bewertung von Traditionen beschränkt. Blicke es dabei, wären weder Wissenschaften noch Theologie möglich. In der vierzehnten *University Sermon* unternimmt Newman einen ersten entscheidenden Schritt, um diese Lücke in seiner Erkenntnistheorie zu füllen. Wissenschaft entsteht nicht durch die Anhäufung von Einzelerkenntnissen (*knowledge*), sondern durch die Fähigkeit, die einzelnen Inhalte zu einem Gesamtsystem zu verbinden. Dazu müssen in einem ersten Schritt die „wechselseitigen Relationen“ erfasst werden. Dass Newman hier von Wechselseitigkeit spricht, macht deutlich, dass er nicht an Kausalrelationen denkt. Die Wirklichkeit hat eine netzartige Struktur, und es liegt nahe, sich ihre Erschließung durch die Vernunft wie bei Locke als ein vergleichendes Betrachten von Ideen vorzustellen. In einem zweiten Schritt führt Newman nun die Idee eines „Mittelpunkts“ (*moral centre*) ein, der dem Feld des Wissens seine Struktur gibt<sup>101</sup> und den er mit Metaphern erläutert. Zum einen wird es als Gravitationszentrum gedeutet, um das die Einzelkenntnisse kreisen.<sup>102</sup> Dieses Zentrum kann sich auch verschieben, wenn neue Fakten einbezogen werden, die sich anders nicht ins System fügen lassen. Newman erläutert das Strukturprinzip der Erkenntnis zum anderen mit dem Verhältnis von Körper und Seele, offenbar in Anlehnung an die aristotelische Unterscheidung von *psychê* und *hylê*.<sup>103</sup> Die Seele (*spirit*), die alle Einzelelemente durchdringt, weist ihnen ihre jeweilige Funktion für das Ganze zu und macht sie zu einem einheitlichen Körper.<sup>104</sup>

Das Erfassen eines solchen Gravitationszentrums ist nicht das Erfassen eines abstrakten Allgemeinbegriffs, sondern das einer organischen Ganzheit. Da Newman Ideen in Anlehnung an Locke als anschauliche Objekte konzipiert, kommt die strukturgebende Idee Goethes Vorstellung von der

<sup>100</sup> Ebd. 294.

<sup>101</sup> Vgl. ebd. 287.

<sup>102</sup> Vgl. ebd.

<sup>103</sup> Vgl. *Aristoteles*, *De Anima*, Oxford 1956, 415b12–14; 412 b11.

<sup>104</sup> Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 291.

„anschaulichen Idee“ des Urphänomens nahe,<sup>105</sup> das ohne den Umweg über die Abstraktion das Beziehungsgeflecht konkreter Gegenstände (z. B. die Zusammenhänge des Pflanzenreichs) ablesbar macht. Das Erfassen als eine Idee lässt Vertiefung und Präzisierung zu; und prinzipiell kann der proleptische Akt auch als Fehlgriff zurückgenommen werden. Mit dem Erfassen einer Idee ist zugleich die Einübung in eine dianoetische Haltung verbunden.<sup>106</sup> Am Ende dieses Prozesses steht im Idealfall ein Zustand intellektueller Reife und Vollkommenheit, den Newman mit dem Begriff der *Weisheit* belegt. In ihm koinzidieren das Ideal der antiken griechischen Philosophie (*science, philosophy*) mit dem Ideal der christlichen Tradition (insbesondere der paulinischen geistgegebenen *sophia*).<sup>107</sup> Newman bezeichnet damit zum einen die Expertise auf einzelnen Feldern der Erkenntnis wie der Theologie oder anderer Wissenschaften.<sup>108</sup> Die epistemische Ausgangslage ist bei der Religion nicht wesentlich anders als beispielsweise bei der physischen Wirklichkeit. Was in der Natur die Sinnesdaten sind, sind im Falle der Religion die historischen Offenbarungstatsachen beziehungsweise deren Beschreibung in der religiösen Überlieferung. Man muss die sie verbindende und strukturierende Gesamtidée erfassen. Aus dem Christlichen (*christianity*) als einem Strukturprinzip lassen sich weitere Aussagen ableiten.<sup>109</sup> Die Dogmengeschichte wird zum unabschließbaren Entfaltungsprozess. Trotz seiner Anwendbarkeit auf einzelne Erkenntnisfelder steckt in Newmans Begriff der Weisheit die Ausrichtung auf eine Universalität der Erkenntnis: „Wisdom is the clear, calm, accurate vision, and comprehension of the whole course, the whole work of God.“<sup>110</sup> Dafür sprechen auch die von Newman herangezogenen Aussagen aus Liturgie und Bibel, die eine universelle Urteilsfähigkeit verheißen und die die Koinzidenz mit dem antiken Weisheitsideal möglich machen. Der Glaube unterscheidet sich von der Weisheit darin, dass er sich bewusst ist, dieses Gravitationszentrum des Christlichen nicht oder nur sehr unvollkommen erfasst zu haben.

Die Einführung des Begriffs der Weisheit wirft ein neues Licht auf drei Zusammenhänge:

(a) Newman nimmt eine Präzisierung der Deutung von Begründungsverfahren für die Religion vor. Er unterscheidet zwischen den Argumenten der neuzeitlichen Apologetik (*rhetoric or forensic evidences*), die einzelne Motive des Glaubens verteidigen sollen, und einer systematischen (*philosophical*) Erschließung des Glaubens, die eine Entfaltung des Gravitationszentrums, der

<sup>105</sup> Vgl. J. W. von Goethe, Glückliches Ereignis (Hamburger Ausgabe 1998; X), 240 f.

<sup>106</sup> Vgl. Newman, University Sermons, 296 f.

<sup>107</sup> Vgl. ebd. 279. Dieser Pfingstpredigt ist 1 Kor 2,15 als Motto vorangestellt: „He that is spiritual judgeth all things, yet he himself is judged of no man.“

<sup>108</sup> Vgl. ebd. 284 f.

<sup>109</sup> Vgl. Newman, Development, 55.

<sup>110</sup> Newman, University Sermons, 293.

Idee des Christlichen, ist.<sup>111</sup> Insofern kann Newman sagen: „Evidences in general are not the essential groundwork of Faith, but its reward.“<sup>112</sup>

(b) Die Einführung macht eine Neubestimmung der Konzeption des religiösen *spoudaios* erforderlich, der Maßstab des richtigen Urteils ist. Der Weise löst nun den Glaubenden ab. Aber wer erfüllt die Kriterien der Weisheit? Newman hat hier in erster Linie Christus im Blick.<sup>113</sup> Je mehr ein Mensch vom Glauben zur Weisheit gelangt, desto mehr gleicht er sich Christus an. Gerade auch vor dem Hintergrund der starken Betonung der Grenzen menschlicher Erkenntnis ist die Weisheit daher als Grenzbegriff und Ideal zu betrachten. Die Spannung zwischen Gottesperspektive und erkenntnistheoretischem Grundkonzept wird Newmans Gebrauch dieses Begriffs auch in späteren Jahren begleiten.

(c) Newman spricht in der vierzehnten Predigt davon, dass Christus als göttliche Weisheit „in der Kirche“ sei.<sup>114</sup> In der abschließenden Predigt wird er das Konzept einer Idee des Christlichen als Gravitationszentrum zur Deutung der kirchlichen Lehrentfaltung heranziehen. Hier beginnt sich ein ergänzendes Korrektiv zur starken Betonung des religiösen Individuums aus den frühen Jahren herauszubilden, das Newman den Zugang zur katholischen Kirche ermöglichen wird. Zugleich schließt sich aber auch der Kreis zur Forderung nach kollektiver Bemühung um Erkenntnis aus der ersten Predigt. Damit sind zwar noch viele Fragen offen, wie sich ein solches kollektives Erfassen einer Idee explizieren lässt. Aber die Rezeptionsgeschichte zeigt, dass es sich um einen fruchtbaren Gedanken handelt.

## 8. Zur geistesgeschichtlichen Stellung Newmans

Newmans *University Sermons* folgen keiner der klassischen Deutungslinien der christlichen Apologetik. Dass er damit bereits in seinem anglikanischen Umfeld auf Widerstand gestoßen ist, ist ebenso nachvollziehbar wie die Vielzahl von erläuternden Fußnoten, mit denen er 1871 die Neuauflage in einem katholischen Umfeld abzusichern versucht. Da Newman seine Gedanken nicht systematisch präsentiert, ist sein Einfluss auf theologische und auch genuin philosophische Diskurse (James hat von Newman gelernt und wohl auch der Wittgenstein von *Über Gewissheit*) eher unterschwellig.

Warum hat Newman diesen eigenwilligen Weg eingeschlagen? Vielleicht ist es hilfreich, seinen erkenntnistheoretischen Neuanatz als Reaktion auf einen Säkularisierungsprozess zu begreifen. Die Religion war über Jahrhunderte integraler Bestandteil des kulturellen Selbstverständnisses der europäischen Gesellschaften. Allerdings war und ist diese Einheit nie statisch. Die

<sup>111</sup> Vgl. ebd. 293 f.

<sup>112</sup> Newman, *University Sermons*, 294.

<sup>113</sup> Vgl. ebd. 302; aber auch schon ebd. 25, 80 f., 86 f.

<sup>114</sup> Vgl. ebd. 302.

Gewichte der Elemente einer Kultur verschieben sich, und ihre gegenseitige Durchdringung verändert sich. In der Neuzeit scheint das Religiöse dabei gegenüber anderen Aspekten an Prägekraft zu verlieren. Newmans erste Reaktion auf diese Entwicklung zielt auf die Erneuerung der kulturellen Synthese. In diesem Sinne ist die Betonung der Einheit von wissenschaftlichem und christlich-religiösem Ethos in der ersten Universitätspredigt zu verstehen. Bald wird ihm aber klar, dass der Konflikt tiefer reicht. Insbesondere die Auseinandersetzung mit einem Vernunftbegriff, der religiöse Anschauungen als epistemisch schwach fundiert erscheinen lässt und ins Private abdrängt, hat Newman erkennen lassen, dass im kulturellen Unterstrom seiner Zeit Prinzipien (*first principles*) am Werk sind, die sich nicht mehr mit denen des Christentums vereinbaren lassen. Das zwingt die Religion zu einer Selbstbesinnung und einer Neubestimmung der eigenen Grundlagen. Diese Einschätzung der Lage ist dafür verantwortlich, dass Newman in seiner Erkenntnistheorie dezidiert neue Wege einschlägt, aber die zeitgenössischen philosophischen Entwürfe konsequent ignoriert, die in jenen Jahren von Deutschland aus auf die angelsächsische Welt auszustrahlen beginnen. Sie stehen nicht nur in Spannung mit Newmans britischer pragmatischer Grundgestimmtheit, sondern sind auch Ausdruck einer sich säkularisierenden protestantischen Kultur. Daher rührt das Gefühl, mit seiner Untersuchung der klassischen Frage von Glaube und Vernunft in ein neues, unerforschtes Gebiet vorzustößen.

Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, wollte man Newmans Ansatz auf eine religiöse Selbstbesinnung beschränken. Aus der Konkursmasse der alten europäischen Kultur nimmt er das Ideal der humanistischen Bildung mit, für das der zeitgenössische wissenschaftsorientierte Rationalismus offenbar keine Verwendung hat.<sup>115</sup> Dieses Ideal kommt darin zum Ausdruck, dass Newman erstens mit Hilfe der aristotelischen Ethik die Formbarkeit der geistigen Vermögen in dianoetische Haltungen in den Blick nimmt und zweitens die Spaltung des Subjekts in rationale und affektive Teile überwindet, indem er ihr Zusammenwirken bei der Urteilsbildung herausarbeitet. Dadurch gewinnen die traditionell in der Rhetorik beheimateten Kommunikations- und Argumentationsformen gegenüber den Mitteln der klassischen Logik ein größeres Gewicht. Sie prägen Newmans Stil nachhaltig.

Dieser humanistische Zug ermöglicht die Neubewertung einer Denk- und Sprachform, die im Laufe der Zeit als christliches Ausdrucks- und Reflexionsmittel hinter die der Philosophie entnommenen Systematisierung der Lehre zurückgetreten war: die Texte der Bibel. In Verbindung mit der empiristischen Konzeption der anschaulichen Idee eröffnen sich durch Newmans Ansatz neue Möglichkeiten zur Hermeneutik der biblischen Sprach- und Denkwelt, die noch nicht ausgeschöpft sind.

---

<sup>115</sup> Siehe etwa die Positionen, die Newman in „The Tamworth Reading Room“ kritisiert (*Newman, Discussions*, 254–305).



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 2 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Roberto Vinco*

Zum parmenideischen Charakter des Denkens Meister Eckharts 161

*Luis F. Ladaria S. J.*

Jesus Christus, Mitte und Mittler 175

*Ansgar Wucherpfennig S. J.*

Acta Spiritus Sancti. Die Bedeutung der vier Sendungen des Geistes für die Apostelgeschichte. *In memoriam* Friedrich Avemarie 194

*Dirk Ansorge*

Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott. Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam 211

*Andreas Koritensky*

Der frühe John Henry Newman über Glaube und Vernunft 236

## BEITRAG

*Günter Switek S. J.*

Evagrius Pontikos und die „Lehren der heiligen Väter“ 261

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTLITER:**

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

**MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:**

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

DR. ROBERTO VINCO

Philosophisches Seminar  
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
Schulgasse 6  
69117 Heidelberg  
Vinco@uni-heidelberg.de

PROF. DR. LUIS F. LADARIA S. J.

Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma  
Italien

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wucherpennig@sankt-georgen.de

PROF. DR. DIRK ANSORGE

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
ansorge@sankt-georgen.de

PD DR. PHIL. HABIL. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät  
Kamp 6  
33098 Paderborn  
A.Koritensky@thf-paderborn.de

PROF. DR. GÜNTER SWITEK S.J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main

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

---

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

## Evagrios Pontikos und die „Lehren der heiligen Väter“

VON GÜNTER SWITEK S. J.

Eine der großen Gestalten in der frühen Geschichte der Kirche war Evagrios Pontikos (345–399). Es ist zu verstehen und zu begrüßen, dass ihm auch in unserer Zeit Aufmerksamkeit zuteil wird. Wie breit das Spektrum der Motive einer geistlichen Theologie ist, das sich dabei auftut, davon vermittelt das vor zwei Jahren erschienene Buch von P. Gabriel Bunge, „Die Lehren der heiligen Väter“ (RB 73,2). Aufsätze zu Evagrios Ponticos aus drei Jahrzehnten<sup>\*</sup> einen verlässlichen Eindruck.<sup>\*</sup> Der Band versammelt neun Aufsätze zum alten Mönchtum, genauer: zu Evagrios Pontikos, die in verschiedenen, manchmal nicht leicht zugänglichen Zeitschriften publiziert worden waren und aus Anlass des 70. Geburtstags des Autors von P. Jakobus Kaffanke, einem befreundeten Mönch aus dem Kloster Beuron, herausgegeben wurden. P. Gabriel Bunge, geboren 1940 in Köln, war seit 1962 Mönch im benediktinischen Unionskloster Sainte Croix in Chevetogne in Belgien, wo er im russisch-orthodoxen Ritus zum Priester geweiht wurde. Seit 1980 ist er Eremit im schweizerischen Tessin, seit 2010 Priestermonch der russisch-orthodoxen Kirche. Er ist einer der bedeutendsten Kenner des alten Mönchtums und hat vor allem über Evagrios Pontikos gearbeitet, der nicht nur für die orientalischen Kirchen, sondern – auf dem Weg über Johannes Cassian – auch für das abendländische Mönchtum von größter Bedeutung wurde.

Bevor die Ergebnisse von Gabriel Bunes Forschungen gerafft vorgestellt werden, sei in Kürze an die Daten erinnert, die das Leben, das Werk und das Fortwirken des Evagrios ausmachen. Evagrios wurde um 345 in der römischen Provinz Pontos am Schwarzen Meer geboren und starb 399 in Ägypten. Zunächst war er Lektor bei Basilius von Caesarea, dann ab 379 Diakon Gregors von Nazianz in Konstantinopel. 382 ging er nach Jerusalem, wo ihn Melania d. Ä. und Rufin von Aquileja in ihrem Kloster aufnahmen. 383 wurde er Mönch in Ägypten, zunächst in der Nitrischen Wüste, dann zog er sich in die Kellien zurück. Er betrachtete sich als Schüler von Makarios dem Alexandriner und von Makarios dem Ägypter und war somit ein wichtiger Zeuge der auf Antonios d. Gr. zurückgehenden Mönchsspiritualität. Evagrios war ein gesuchter geistlicher Vater und ein bedeutender geistlicher Schriftsteller. Er kannte nicht nur die geistliche Erfahrung der Wüstenväter, sondern hat auch Bekanntschaft mit der alexandrinischen Theologie gemacht (Klemens, Origenes, Didymos). Als Erster versuchte er eine Synthese aus seiner monastisch-geistlichen Erfahrung und den philosophisch-theologischen Spekulationen alexandrinischer Prägung. Während seine Darstellung der monastischen geistlichen Erfahrung allgemeine Zustimmung fand (außer zum Teil bei Hieronymus), wurden seine philosophisch-theologischen Spekulationen vielfach angegriffen, so Ende des 4. Jahrhunderts durch den alexandrinischen Patriarchen Theophilus, der sich gegen die „Origenisten“ wandte. Auf dem 5. Ökumenischen Konzil (2. Konzil von Konstantinopel 553) wurde Evagrios gleichzeitig mit Origenes und Didymos verurteilt. Die „15 Anathematismen“ haben ihre Hauptquelle in den „Kephalaia Gnostika“ des Evagrios. Diese Verurteilungen hatten weitreichende Folgen. Während die geistlich-asketischen Erörterungen des Evagrios von den Ostkirchen bejaht und von der Westkirche durch die Vermittlung des Johannes Cassian

---

<sup>\*</sup> G. Bunge, „Die Lehren der heiligen Väter“ (RB 73,2). Aufsätze zu Evagrios Ponticos aus drei Jahrzehnten. Herausgegeben von J. Kaffanke OSB, Beuron 2011. Weitere Literatur: G. Bunge, Evagrios Ponticos, in: LThK 3, 1027 f.; A. Guillaumont, Evagrios Ponticus, in: TRE 10, 565–570; A. und C. Guillaumont, Évangre le Pontique, in: DSp IV,2, 1731–1744; A. Guillaumont, Les „Kephalaia Gnostika“ d’Évangre le Pontique, Paris 1962; K. Rabner, Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikus, in: ZAM 8 (1933) 21–38; H. U. v. Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrios Pontikus, in: ZAM 14 (1939) 31–47.

übernommen wurden, gibt es von seinen spekulativen Werken keine griechischen Quellen mehr (wohl aber syrische und armenische Übersetzungen). Andere Werke wurden unter einem Pseudonym weiter tradiert, etwa des Nilos von Ankyra. Im letzten Jahrhundert hat man sich erneut intensiv mit Evagrius beschäftigt. Während Hans Urs von Balthasar und Irénée Hausherr sich kritisch zu seinen Spekulationen äußerten, war die Haltung Karl Rahners positiver. Einer der bedeutendsten zeitgenössischen Kenner des Evagrius ist P. Gabriel Bunge. Es bleibt zu hoffen, dass seine Untersuchungen zu mehr Klarheit über den pontischen Mönch führen. – Im Folgenden versuchen wir, die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Artikel („Kapitel“) dieses Buches darzustellen.

Das erste Kapitel „Der mystische Sinn der Schrift“ gibt eine Einführung in die monastische Biblexegese des Evagrius und der griechischen Kirchenväter überhaupt. Man unterscheidet zwischen dem „historischen“ Schriftsinn, der uns mitteilt, was einmalig und nicht wiederholbar geschah, und dem „geistlichen“ oder „mystischen“ Schriftsinn, der immer gilt und den man mittels einer „geistlichen Allegorese“ der Geschichte auch heute aufdecken kann, wie es schon Paulus tat (z. B. Gal 4, 21–31). Aufgabe des Gebets ist es, den verborgenen geistlichen Sinn aufzudecken. Die geistliche Lehre der Hl. Schrift wird in drei Stufen geteilt: die „Praktike“, deren Ziel die „Reinigung des leidenschaftlichen Teils der Seele“ ist und die im Wesentlichen auf dem Halten der Gebote beruht; die „Physike“, die sich mit der Kontemplation der geschaffenen „Naturen“, d. h. der „körperlosen und der körperlichen Wesen“ befasst; und die „Theologike“, die die „Erkenntnis Gottes selbst“ zum Inhalt hat. Das besondere Schriftverständnis des Evagrius steht in engem Zusammenhang mit dem Schriftgebrauch durch das frühe Mönchtum. Das sketische und kelliotische Mönchtum kannte ursprünglich nur zwei Offizien mit jeweils 12 Psalmen und 12 Gebeten. Den restlichen Tag und einen großen Teil der Nacht widmeten die Mönche der „Meditation“. Diese bestand aus der meditativen, halblauten Wiederholung von eigens zu diesem Zweck auswendig gelernten Schrifttexten, oft des Psalters, mit dem Ziel, den tiefen und mystischen Sinn zu erfassen und zu betrachten. Die „verborgenen Geheimnisse der Schrift“ umfassen den ganzen Sinn der eigenen Existenz: Ursprung, Sosein, Erlösung und eschatologische Vollendung. Bunge stellt dann die Frage: Können wir derartige Texte heute noch benutzen? Er meint, das hänge davon ab, wie der Mönch heute sein Mönchtum versteht, d. h., ob er sein Ziel darin sieht, „beständig und ununterbrochen im Gebet zu verharren“. Nach Bunges Meinung kann gemeinschaftliche Psalmodie dies kaum gestatten, sondern nur das private Psalmmodieren in der Stille der eigenen Zelle.

Das zweite Kapitel stellt die „Aktive und kontemplative Weise des Betens im Traktat ‚De Oratione‘ des Evagrius Pontikos“ dar. Evagrius ist ein Klassiker der ostkirchlichen Spiritualität. Dieser Traktat ist allerdings wegen der Anfeindungen gegen Evagrius unter dem schützenden Namen des Nilos von Ankyra überliefert worden. Nach Evagrius ist die Weise des Gebets eine zweifache: die aktive, praktische (Praktike) und die kontemplative (Gnostike), wobei die letztere nach ihrem Gegenstand noch einmal eingeteilt ist in die Physike und die Theologike. In diesen drei Schritten findet das Gebet schrittweise zu seiner Fülle. Der Mensch spricht auf den drei Ebenen auf je unterschiedliche Weise mit Gott. Die Praktike ist die geistliche Methode, die den leidenschaftlichen Teil der Seele von Begehren und Jähzorn reinigt. Hier geht es vornehmlich um das „Beten um etwas“, und zwar um die geistlichen Güter; die Bedürfnisse des Leibes soll man gänzlich Gott anvertrauen. Die Gebete der Praktike richten sich an Christus; das Ziel der Praktike ist die Liebe. Die kontemplative Weise des Betens auf der Stufe der Physike richtet sich auf die Naturen der Dinge, die „Schöpfung“. Sie erfasst die Dinge als Symbole der geistigen Wirklichkeit; ihr Gegenstand sind die „Werke Gottes“ und ihre Schönheit, was zur Erkenntnis ihres Urhebers führt. Das Gebet der Physike richtet sich an Gott als Schöpfer und Erlöser. Die höchste Stufe ist die Theologike, in der es nicht darum geht, etwas von Gott zu begreifen, sondern ihn zu sehen, die Zwiesprache mit Gott. Der Mensch gelangt zu Gott allein durch Gott selbst, durch seinen Sohn im Heiligen Geist: das Gebet „in Geist und Wahrheit“ (Joh 4,23). Der eigentliche Lehrer des Gebets ist der Heilige Geist. Das Gebet ist für Evagrius also ein Aufstieg: vom Blicken auf sich und

seine Nöte über das Blicken auf die Schöpfung Gottes zum Blicken auf Gott, der allein um Seiner selbst willen gesucht werden will.

Im dritten Kapitel mit dem Titel: „Der Prolog des ‚Antirrhetikos‘“ geht es um „Widerreden“ gegen die Einreden der Dämonen. Evagrius wollte ein leicht zu handhabendes „Arsenal“ an geistlichen Waffen zusammenstellen, in dem der Mönch schnell das Nötige fand. Der eigentliche Zweck der „Widerrede“ war das Freiwerden für die Zwiesprache mit Gott. Das vorzügliche Mittel, die versucherischen Gedanken abzuweisen, ist das Lesen der Hl. Schrift. Das wird fruchtbar durch die Meditation, das betrachtende Wiederholen bestimmter, eigens dazu auswendig gelernter Worte der Hl. Schrift. Voraussetzung ist das Verständnis des geistlichen, mystischen Sinnes der Hl. Schrift, der nicht nach der einmaligen, historischen Situation seiner Entstehung fragt, sondern sich im Heiligen Geist auf die allzeit gegenwärtige Fülle und Erfüllung in Christus öffnet. Das praktische Ziel des „Antirrhetikos“ kommt in dem Wort zum Ausdruck: „Sei ein Türhüter deines Herzens und lass keinen Gedanken ohne Befragung ein.“ Zu „Gedanken“ im pejorativen Sinn werden die Eindrücke allerdings erst, wenn der Mensch sie voll Leidenschaft (begehrlich oder zornig) aufgenommen hat.

Das vierte Kapitel „*Priez sans cesse! Aux origines de la prière hésychaste*“ gibt einen interessanten Einblick in die Art und Weise, wie die ägyptischen Eremiten beteten. Als Ziel des Mönchtums galt das „immerwährende Gebet“. Die Wüstenväter nahmen 1 Thess 5,17 („Betet ohne Unterlass!“) als Gebot. Zwar beteten sie nur zwei Offizien (Vesper und Vigilien) mit je 12 Psalmen sowie nach jedem Psalm ein persönliches Gebet. Die übrige Zeit des Tages (außer etwa vier Stunden Schlaf) widmeten sie dem „immerwährenden Gebet“. War man allein, betete man meist laut, sonst betete man still. So wechselten Handarbeit, Meditation und Gebet miteinander ab. Jeder Mönch hatte seinen eigenen Rhythmus. Auch während der Arbeit meditierten sie das Gotteswort, d. h., sie rezitierten Verse der Hl. Schrift.

Im fünften Kapitel „Nach dem Intellekt leben“ wird der sogenannte „Intellektualismus“ der evagriusischen Spiritualität untersucht. Evagrius hat in seinem Werk „Über das Gebet“ (c. 110) gefordert: „Lebe nach dem Intellekt“ – und deshalb haben ihm etwa I. Hausherr und H. U. v. Balthasar leibfeindlichen Intellektualismus vorgeworfen, den sie als „philosophisch“ und „unchristlich“ empfanden. Der Verfasser untersucht diesen Vorwurf und kommt zum Ergebnis, dass er nicht zu Recht bestehe. Die Sprache des Evagrius sei zwar durchsetzt mit Begriffen der philosophischen Sprache seiner Zeit, aber der Gehalt seiner Lehre sei zutiefst christlich. Gebet ist für Evagrius eine „Zwiesprache des Intellektes mit Gott“, „wie mit einem Vater“, ohne jegliche Vermittlung eines Geschöpfes oder gedanklicher Vorstellungen, sondern allein „in Geist und Wahrheit“, d. h. „im Heiligen Geist und im eingeborenen Sohn Gottes“. Hier zeigt sich die ganze trinitarische Tiefe der evagriusischen Mystik. Evagrius folgte wohl einer auf die Alexandriner zurückgehenden Tradition und bevorzugte den Begriff „Intellekt“ (griech. *nous*) vor dem biblischen Begriff „Geist“ (griech. *pneuma*). Das wird dadurch verständlich, dass er keinen stärkeren Ausdruck für die Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer kennt als das „Erkennen“.

Kapitel 6 „Mysterium Unitatis“ behandelt den Gedanken der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagriusischen Mystik. Über das Geheimnis des Einen und des Vielen haben sich schon die frühen griechischen Philosophen Gedanken gemacht. Doch während Parmenides sagt: „Eines ist das Ganze“, sagt die Offenbarung: das Letztthinige ist nicht Eines, sondern Einer. Um dieses Mysterium kreist das Denken des Evagrius. Gott ist nicht numerisch einer, sondern von Natur, seinem Wesen nach. Der Vater ist „physei“, seinem Wesen nach und ewig Vater des Sohnes und Ursprung des Geistes. Die drei göttlichen wesensgleichen Personen sind also wesensmäßig einer. Eins ist eine Zahl der Quantität, die ist aber mit der leiblichen Natur verbunden. Eine Übertragung von mathematisch-logischen Vorstellungen auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit wäre absurd. Wie löst nun Evagrius auf diesem Hintergrund die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem dreifaltigen Gott und seiner geistigen Schöpfung? Die trinitarische Grundintuition der evagriusischen Einigungsmystik ist: „Daß auch sie in uns eins seien, wie ich und du eins sind, Vater“ (Joh 17,21). Evagrius erwartet eine Reintegration der „Logika“, der geistigen Schöpfung, die diese zu ihrer unwandelbaren, ewigen Vollen-

dung führen wird, sowie eine umfassende Versöhnung und Einigung. Die „Zahl“ als Symbol der Trennung vergeht. In diesem beseligenden Zustand der „Einzigkeit“ vergehen schließlich das Böse und sein Urheber. Das Wunder, das Evagrius besingt, ist der unbesiegbare Heilswille Gottes, seine Liebe, damit „Gott alles in allem werde“ (1 Kor 15,28).

Das Kapitel 7 „Origenismus – Gnostizismus“ behandelt den geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius. Evagrius hat in seinem Leben in sehr unterschiedlichen geistigen Milieus gelebt: als Lektor des Basileios d. Gr. und im Kreis der großen Kappadozier mit ihrer Vorliebe für die vergeistigende Theologie der Alexandriner, dann als Diakon Gregors von Nazianz in Konstantinopel inmitten der geistigen Auseinandersetzungen mit dem Arianismus, schließlich 16 Jahre als Mönch in der Verborgenheit unter der Leitung der beiden Makarioi in der Nitrischen Wüste. Evagrius wurde häufig als Hauptvertreter einer als „Origenismus“ bezeichneten geistigen Strömung bezeichnet. In den zwei origenistischen Krisen und Verurteilungen (Ende des 4. Jahrhunderts und auf dem 5. Ökumenischen Konzil 553) wurde Evagrius mit Origenes in Verbindung gebracht; die 15 Anathematismen von 553 hatten sogar ihre Hauptquelle in den „Kephalaia Gnostika“ des Evagrius. Dieser ist also der eigentlich Verurteilte. Evagrius verdankt Origenes viel, aber er nennt ihn niemals mit Namen. Origenes hat für ihn keinen normativen Charakter wie die Väter der nizänischen Orthodoxie. Beide sind auch von den Zeitgenossen nie in Verbindung gebracht worden. Das hat erst Hieronymus 15 Jahre nach dem Tod des Evagrius versucht. Evagrius hat vor allem gegen die „falsche“ oder „fälschlich so genannte Gnosis“ gekämpft, für die „wahre Gnosis“, d. h. das geistliche Verstehen der Hl. Schrift.

In Kapitel 8 geht es um „Praktike, Physike und Theologike als Stufen der Erkenntnis bei Evagrius Pontikos.“ Evagrius gilt als „Vater unserer geistlichen Literatur“, zunächst im Osten, später, vermittelt durch Johannes Cassian, auch im Westen. In seinen Schriften finden wir die Spiritualität des ursprünglichen Mönchtums. Man hat Evagrius den Vorwurf gemacht, er sei Hauptvertreter einer einseitig „intellektuellen“ Mystik, bei der „Erkenntnis“ schließlich nicht mehr Frucht der im Glauben empfangenen Erlösung ist, sondern wie im Gnostizismus selbst zu Mittel und Weg der Erlösung wird. Dieser Vorwurf erweist sich nach Bunes Meinung als haltlos. Allerdings trifft es zu, dass „Erkenntnis“ oder „Kontemplation“ Gottes und seiner Schöpfung ein Aspekt ist, unter dem man das evagrianische Denken legitimerweise betrachten kann. Welchen Wert misst nun Evagrius den verschiedenen „Erkenntnissen“ bei? Evagrius sagt: „Das Christentum ist die Lehre (dogma) Christi unseres Erlösers, die aus der Praktike, der Physike und der Theologike besteht.“ Vieles von dem, was in diesem Artikel geschrieben wird, findet sich bereits im zweiten Kapitel („Aktive und kontemplative Weise des Betens im Traktat ‚De Oratione‘ des Evagrius Pontikos“). In der ersten, fundamentalen Stufe geht es um die „Reinigung des leidenschaftlichen Teils der Seele“, um das „Halten der Gebote Gottes“ und die „Nachahmung Christi“. Am Ziel der Praktike öffnet sich das Tor der „natürlichen Erkenntnis“, d. h. der Erkenntnis der geschaffenen „Naturen“, der „Werke Gottes“. Die Physike löste schon früh Befremden und Missverständnisse aus. Es geht um die Kontemplation dessen, was Gott erschuf und noch erschafft. Es geht um die Erkenntnis des Heilswillens Gottes, um die Fragen nach dem Sosein der Schöpfung und ihrem eschatologischen Schicksal. Diese Mysterien sind jedoch nicht jedermann leicht zugänglich und werden von Evagrius gelegentlich in bewusst „verhüllter“ Sprache behandelt. In der dritten Stufe, der Theologike, geht es um die Kontemplation Gottes selbst. Gott ist Einer, aber dieses Einssein ist nicht numerisch zu verstehen, weil die Zahl dem Bereich der materiellen Schöpfung angehört. Auch die Heiligste Dreifaltigkeit ist keine numerische Trias. Unsere begrifflichen Kategorien sind der göttlichen Wirklichkeit unangemessen. Dem „Theologen“ bleibt die „schweigende Anbetung des Unsagbaren“. Evagrius setzt Praktike, Physike und Theologike in Beziehung zu den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Der Glaube ist das Fundament des „praktischen“ Christentums der Praktike. Die Physike oder die Heilsökonomie Gottes steht unter dem Zeichen der Hoffnung auf die letztendliche Erlösung der ganzen Schöpfung. Die Theologike ist die Verwirklichung der Liebe Gottes zu uns und des Geschöpfes zu Gott.

Der neunte und letzte Beitrag enthält die französische Übersetzung des koptisch geschriebenen Lebens des Evagrius aus der von Palladios verfassten „Historia Lausiaca“, Kapitel 38.

Angesichts der Bedeutung, die Evagrius frömmigkeitsgeschichtlich zukommt, ist die Herausgabe dieser neun Aufsätze sehr zu begrüßen. Nicht nur wird jetzt seine Lehre verständlicher; auch die Vorwürfe gegen ihn verlieren einen Teil ihrer Brisanz. Allerdings traut sich Evagrius, über einige Fragen zu den „letzten Dingen“ nachzudenken, für die wir nur sehr wenige und schwer verständliche Andeutungen in der Heiligen Schrift finden. Es ist zu hoffen, dass nun leichter entschieden werden kann, ob und wenn ja, in welchem Maße die verurteilten Texte des Evagrius wirklich heterodox sind. Dann könnte man auch leichter manche Missverständnisse der traditionellen spirituellen Begrifflichkeit ausräumen. Interessant wäre schließlich noch die Erörterung der Frage, inwieweit die Erörterungen des Evagrius über das Psallieren und Meditieren der ägyptischen Einsiedler auch eine Hilfe für unser Beten und Meditieren in der heutigen Zeit sein könnten.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 2 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Roberto Vinco*

Zum parmenideischen Charakter des Denkens Meister Eckharts 161

*Luis F. Ladaria S. J.*

Jesus Christus, Mitte und Mittler 175

*Ansgar Wucherpfennig S. J.*

Acta Spiritus Sancti. Die Bedeutung der vier Sendungen des Geistes für die Apostelgeschichte. *In memoriam* Friedrich Avemarie 194

*Dirk Ansorge*

Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott. Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam 211

*Andreas Koritensky*

Der frühe John Henry Newman über Glaube und Vernunft 236

## BEITRAG

*Günter Switek S. J.*

Evagrius Pontikos und die „Lehren der heiligen Väter“ 261

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTLITER:**

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

**MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:**

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main

Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

DR. ROBERTO VINCO

Philosophisches Seminar  
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
Schulgasse 6  
69117 Heidelberg  
Vinco@uni-heidelberg.de

PROF. DR. LUIS F. LADARIA S. J.

Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma  
Italien

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wucherpennig@sankt-georgen.de

PROF. DR. DIRK ANSORGE

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
ansorge@sankt-georgen.de

PD DR. PHIL. HABIL. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät  
Kamp 6  
33098 Paderborn  
A.Koritensky@thf-paderborn.de

PROF. DR. GÜNTER SWITEK S.J.

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main

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

---

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

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophie / Philosophiegeschichte

STENDEL, BERNHARD, *Der Kommentar des Thomas von Aquin zur „Politik“ des Aristoteles*. Marburg: Tectum Verlag 2011. 296 S., ISBN 978-3-8288-2757-8.

Wenn eine Studie problematische Rezeptionen eines unvollendeten Kommentars zu einem nur in Rohform vorliegenden Werk des Aristoteles bearbeitet, rücken naturgemäß historische und philologische Fragestellungen ganz in den Vordergrund. Die Studie, die 2010 von der Hochschule für Philosophie München, Philosophische Fakultät S. J., als Dissertation angenommen wurde, widmet sich speziell und konsequent der umstrittenen Frage, „ob Thomas in *In Pol.* lediglich die aristotelische *Politica* auslegen oder auch seine eigene Meinung äußern will“ (13). Zu diesem Zweck nimmt der Autor (= S.) in einem ersten allgemeinen Teil (13–124) das gesamte Kommentarfragment in seinen historischen und textlichen Bezügen in den Blick und geht in einem zweiten Teil (125–268) auf diejenigen Passagen genauer ein, die zumindest auf den ersten Blick keine bloße Wiedergabe der aristotelischen Positionen zu sein scheinen. Die Fragestellung erfordert es, so der Autor, den Text des Kommentars „gegen den Strich zu lesen“ (13), insofern es ihm weniger um die Politik des Aristoteles als vielmehr um den „Charakter“ des Politik-Kommentars des Thomas (Anm. 4) gehe.

Nach allgemeinen Hinweisen auf Siglen, Abkürzungen und benutzte Quellen (Kap. 1) beginnt die Studie zunächst mit einführenden historisch-philologischen Bemerkungen zum Werkcharakter der aristotelischen Politik, zu deren Rezeption im Mittelalter, zu deren Rolle bei der Entstehung der neuzeitlichen Politik als Wissenschaft und zur Einordnung des thomasischen Politik-Kommentars in die Gattungskultur des scholastischen Kommentars. Das dritte Kap. macht den Leser auf die durchweg problematischen Kriterien aufmerksam, an denen sich führende Vertreter der älteren und neueren Thomasrezeption bei der Frage orientieren, was man als eigene Lehre des Thomas auffassen dürfe: Das Nichtwiderspruchs-Argument nimmt an, dass Thomas dem Stagiriten überall dort zustimmt, wo er ihm nicht ausdrücklich widerspricht. Vorsichtiger nehmen andere Autoren nur dasjenige als Meinung des Thomas an, was sich außerdem auch in anderen Werken ausgeführt findet, oder sie halten ausschließlich klar erkennbare Zusätze für eigene Stellungnahmen oder Formulierungen, wie „er beweist“, für einen hinreichenden Beleg dafür, dass Thomas das aristotelische Argument akzeptiert. Der Autor zeigt an einzelnen Beispielen überzeugend auf, dass keines der Kriterien für sich genommen als letztlich hinreichend betrachtet werden kann.

Das vierte Kap. befasst sich mit einigen generellen Gesichtspunkten zum Verständnis des Politik-Kommentars, indem der Autor einschlägige Hinweise aus der Sekundärliteratur zum Titel, zur Datierung, zur Vollendung des Kommentarfragments durch Petrus de Alvernia, zu Valentias terminologischer Überarbeitung des thomasischen Textes, zum Verhältnis zwischen den beiden Politik-Kommentaren von Albert und Thomas sowie zur späteren Rezeption zusammenträgt. Das fünfte Kap. befasst sich mit dem Auslegungsstil des Thomas, der sich im Vergleich zum parallelen Politik-Kommentar Alberts durch ein auffälliges Interesse an einer exakteren Textgliederung (*divisio textus*), durch ein Höchstmaß an Präzision und Texttreue, durch sparsamsten Gebrauch von Bibelziten, durch ergänzende Erläuterungen und Beispiele sowie durch das weitgehende Fehlen eines ausdrücklichen mittelalterlichen Zeitbezugs auszeichnet. Das sechste Kap. beleuchtet kritisch die lateinische Wiedergabe der Wortfelder der *Politik* (*politikos* als *civilis*, *zoon politikon* als *animal politicum et sociale*, *polis* als *civitas*) und der *Sklaverei* (*doulos* als *servus/ancilla*, *doubleia* als *servitus*).

Mit dem Beginn des siebten Kap.s wendet sich die Studie einer sukzessiven Durchsicht des Textes zu, wobei auch hier der Autor nur auf einzelne für sein Thema relevante Textstellen eingeht. Zum einen werden Hinweise anderer Interpreten auf vermeintlich eigene Positionen des Thomas einer kritischen Überprüfung unterzogen. Zum andern

widmet S. seine Aufmerksamkeit insbesondere solchen Stellen, „wo Thomas einen Einwand unterlässt, obwohl ein solcher aufgrund seiner übrigen Schriften zu erwarten gewesen wäre“ (13). Das bemerkenswerte Resultat dieser Bestandsaufnahme liegt darin, dass sich alle überprüften Versuche, im Kommentar des Thomas eigene Positionen und Leistungen auszumachen, als unzureichend begründet zurückweisen lassen. Die überragende Autorität des Thomas als Ordens- und Kirchenlehrer und die Tatsache, dass die beiden Kommentare – von Albert und von Thomas – die beiden ersten Kommentierungen der Politik des Aristoteles im Mittelalter überhaupt darstellen, scheinen die moderne Thomasrezeption zu besonderem Eifer bei der Suche nach vermeintlich eigenen Lehren des Thomas angeregt zu haben, wobei die benannten Belege jedoch einer kritischen Überprüfung nicht standhalten. Der Kommentar zur Politik nimmt demnach eine Sonderstellung unter den Aristoteles-Kommentaren des Thomas ein. Selbst Bemerkungen, die Thomas mit „*notandum est*“ oder „*sciendum est*“ einleitet, erweisen sich nicht als eigene Stellungnahmen, sondern verweisen lediglich auf entlegene Aussagen des Aristoteles und sprengen insofern nicht generell den Rahmen einer paraphrasierenden Erschließung des aristotelischen Textes.

Insbesondere zeigt die Studie auf, dass die Gegenüberstellung von *regimen regale* als uneingeschränkte und *regimen politicum* als konstitutionell eingeschränkte Herrschaftsform nicht notwendig als eine eigene Definition des Thomas aufzufassen ist, da sie sich bei näherer Hinsicht im Text lediglich auf die Rekonstruktion einer Lehrmeinung bezieht, die von Aristoteles als unzureichend abgelehnt wird (162–174). Alle Versuche, im Begriff der *civitas* mehr als ein „Übersetzungswort“ (275) für den griechischen Begriff der *polis* zu entdecken oder ihn gar als eigenständige Aktualisierung im Hinblick auf die mittelalterliche Stadt zu feiern, halten dem Textbefund nicht stand. Auffällig ist gerade umgekehrt, dass Thomas nur sehr allgemeine und zeitlose Beispiele verwendet, so dass auch eine mediävialisierende Übersetzung von *gradus et ordines* mit „Ränge und Stände“ übereifrig und gepresst wirkt. An keiner Stelle des Kommentars erwähnt Thomas das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, obgleich es in *De regno* durchaus eine prominente Rolle spielt. Einige Passagen scheinen zudem die Kenntnis der thematisch entsprechenden *Quaestiones* aus der *Summe* vorauszusetzen, ohne dass Thomas ausdrücklich darauf Bezug nimmt. Mögliche Spannungen zwischen aristotelischen Aussagen und grundlegenden Inhalten der christlichen Lehre bleiben unerwähnt, obgleich entsprechende Positionen sowohl in der *Summa Theologiae* als auch in dem Traktat *De regno* durchaus von Thomas dargelegt werden. Schließlich unterlässt Thomas kritische Klarstellungen selbst zu seinerzeit höchst brisanten Streitfragen auch dort, wo die zeitgenössische Fachwelt sie z. B. anlässlich der Erwähnung der Frage nach der Ewigkeit der Welt dringend erwartet hätte, sodass eine Edition des Kommentars in der vorliegenden Form, wie der Autor meint, wohl zu erheblichem Ärger geführt hätte. Die beiden einzigen Stellen, die S. als aufschlussreich für die eigene Position des Thomas ansieht, sind zwei nicht weiter kommentierte Verweise auf das Tugendkönigtum, das Thomas insbesondere in *De regno* als vorbildlich darlegt. Allerdings handelt es sich, nach den Kriterien S.s betrachtet, auch hierbei nur um eine Position, die Aristoteles an anderer Stelle selbst vertritt, so dass auch in diesem Punkt der Kommentar nicht über eine erschließende Paraphrase hinausgeht.

Aufgrund der genannten Befunde gelangt die Studie in einem zusammenfassenden Fazit (269–278) zu dem Schluss, dass der Politik-Kommentar des Thomas wohl gar nicht zur Veröffentlichung vorgesehen war, sondern nur dem Selbststudium des Thomas im Hinblick auf die Arbeiten am Zweiten Teil der *Summa Theologiae* diene. Im Lichte dieser Auffassung erscheine denn auch der Abbruch der Kommentierung nach der *lectio* III, 6 (Pol. III 8, 1280a7) insofern plausibel, als Thomas seine Studien bis zu derjenigen Stelle vorangetrieben habe, an der Aristoteles das Schema zur Einteilung der Herrschaftsformen aus der *Nikomachischen Ethik* erneut aufgreift. Thomas konnte sich durch eine gründliche Durchsicht der vorangehenden Passagen des begrifflichen, argumentativen und konzeptionellen Kontextes dieses Lehrstücks vergewissern, das er selbst mehrfach in seinen eigenen Werken aufgreift. Aristoteles allerdings zieht das Schema an jener Stelle der Politik heran, um es anschließend in erheblich differenzierter Form den nachfolgenden und stärker empirisch ausgerichteten Untersuchungen

zugrunde zu legen, die jedoch in den Augen des Thomas für das Projekt der theologischen Summe nicht mehr in gleicher Weise relevant erschienen.

Die Grenze der Untersuchung liegt in der engen Orientierung an der gewählten doxographischen Fragestellung, die sich auf die Untersuchung des Gebrauchs einzelner Worte und Begriffe und der möglichen Feststellung eigener Meinungen des Thomas konzentriert, ohne selbst den Blick auf den Diskurs der politischen Philosophie selbst zu öffnen. Einschlägige Kommentare zur aristotelischen Politik (Newman, Rhodes, Chambers u. a.) oder weitere moderne Übersetzungen (Gigon) bleiben ebenso unberücksichtigt wie die textkritischen Befunde des Aristoteles-Latinus-Projekts. So bleibt auch die Frage nach der eigentlichen Interpretationsleistung des Thomas unthematisiert. Ebenso bleibt die Behandlung der herangezogenen thomasischen Positionen auch dort doxographisch, wo eine kritische philosophische Vertiefung wünschenswert gewesen wäre. So hätte eine nähere sachliche Problematisierung durchaus zeigen können, dass der Gebrauch der Wendung „von Natur aus“ bei Thomas auch im Kontext der Erbsündenlehre tatsächlich in der Regel weit nüchterner, Augustinus-kritischer und aristotelischer ausfällt, als es der Autor offenbar erwartet (z. B. I-II 17,9 ad 3). Die Auffassung, Aristoteles halte die Ethik für keine exakte Wissenschaft, lässt sich nicht auf die berühmte Bemerkung in EN I 1 stützen, da sich dieser Hinweis auf das schlussendliche Handeln als *telos* der Ethik bezieht, was aber nicht ausschließt, dass Aristoteles für den Bereich der Prinzipien ebenso wie Platon höchste Akribie einfordert (vgl. Rp 504b-e in Verbindung mit EN I 2, 1095a30-b1). Das Argument, dass beim Thema „Begrenzung der Kinderzahl“ eine dezidierte Stellungnahme aus christlicher Sicht gegen die Kindstötung als Mittel der Wahl zu erwarten gewesen wäre, erscheint wenig belastbar, da an der genannten Stelle von den Mitteln der Bevölkerungspolitik gar nicht die Rede ist. Ebenso wenig erscheint es überraschend, dass Thomas die aristotelische These von der bei ihm biologisch begründeten anthropologischen Zweitrangigkeit der Frau weithin unkommentiert lässt oder seine anderswo entwickelte Kasuistik zum Stichwort Tyrannenmord in seinem Politik-Kommentar nicht heranzieht. In der eingehenderen Behandlung der Sklavenfrage (178–222) folgt der Autor weithin der üblichen Empörung über die scheinbar eindeutigen rechtlichen Konsequenzen, die sich aus der einschlägigen Textstelle bei Aristoteles zu ergeben scheinen, ohne zunächst die weit weniger aufgeregte einschlägige Fachdiskussion zu dieser Frage zu Rate zu ziehen.

Die Stärke der Studie liegt gleichwohl in ihrer negativen Stoßrichtung. Der kritische Befund zeigt überzeugend auf, dass die vermeintlichen Hinweise auf eigene Positionen des Thomas im Politik-Kommentar einer kritischen Überprüfung nicht standhalten. In diesem Fazit liegt denn auch das beachtliche Ergebnis der Untersuchung. CH. SCHRÖER

HÖFFE, OTFRIED, *Kants Kritik der praktischen Vernunft*. Eine Philosophie der Freiheit (Beck'sche Reihe 6072). München: Beck 2012. 456 S., ISBN 978-3-406-63934-0.

In seinem neuesten Opus gibt Otfried Höffe (= H.), einer der produktivsten Gegenwartphilosophen im deutschsprachigen Raum, gleichermaßen als systematischer Ethiker und als Philosophiehistoriker bekannt, einen umfassenden wie detaillierten Überblick über Kants praktische Philosophie. Als ausgewiesener Kant-Experte präsentiert er eine Art Summe seiner seit Jahrzehnten betriebenen Forschungen zu dessen Ethik; er selbst zieht es allerdings vor, von einer Zwischenbilanz zu sprechen. Sein Argument lautet: „Denn zu einem ebenso kreativen wie provozierenden Denker wie Kant kann man nie annehmen, je das letzte Wort, schon gar nicht die letztgültige Deutung zu schreiben.“ (10) Bei seiner vorläufigen Bilanz greift er im Wesentlichen auf zahlreiche eigene Vorarbeiten (auf S. 443 verzeichnet) zurück, die er nach eigenem Bekunden neu bedacht hat, und ergänzt diese um weitere Aspekte der kantischen Moralphilosophie, sodass er einen kohärenten Gesamtentwurf vorlegt. Er lässt Kant immer wieder selbst sprechen, was sich unter anderem in einer Fülle von einschlägigen Zitaten aus dessen weitverzweigtem Gesamtwerk manifestiert. H. liegt insbesondere daran, die außerordentliche Vielfalt der Themen aufzuzeigen, die Kant in seinen zahlreichen Schriften zur praktischen Philosophie aufgreift und mit denen er sich in einer nicht selten wegweisenden, wenn nicht im Einzelfall sogar bahnbrechenden Weise auseinandersetzt, sowie an-

hand der jeweils relevanten Texte die oftmals sehr bündigen Argumentationen Kants sukzessive nachzuzeichnen und durch Kommentierungen von innen heraus plausibel zu machen. An einzelnen Stellen bringt er Kant in einen Dialog mit anderen „Meistern der praktischen Philosophie“. Bisweilen setzt er sich mit konzisen Bemerkungen von Interpretationen anderer Kant-Forscher ab. Bei allem stehen Kants gründliche wie scharfsinnige Reflexionen im Vordergrund; sie sollen nachvollzogen werden können. Es geht H. nicht um eine Darlegung und Diskussion vorherrschender Kant-Interpretationen, um deren Vorzüge und Kritik. Er beschränkt sich aber keineswegs auf pure Kant-Exegese, sondern arbeitet wiederholt heraus, was in der Gegenwart allgemeine wie spezielle Ethik immer noch von diesem überragenden Denker lernen kann.

Im ersten Teil (13–65) eruiert H. in einem Vorspann in instruktiver Weise vier miteinander verschränkte Antriebskräfte, die er als Leitfäden kantischen Philosophierens betrachtet. Es sind dies: die Aufklärung im Sinne des Selbstdenkens; die Kritik als methodische Fähigkeit, etwas gründlich zu prüfen und zu unterscheiden, zu eigenen vernünftigen und damit allgemeingültigen Einsichten zu kommen; die Moral als durchgängig leitendes und vorrangiges Erkenntnisinteresse; ein vielschichtiges kosmopolitisches Denken. Danach entfaltet H. das inhaltlich weite Spektrum der praktischen Philosophie Kants, was impliziert, dass er nicht nur auf dessen allgemeine Ethik eingeht, sondern ebenfalls auf die ethischen Dimensionen seiner politischen Philosophie, seiner Geschichts- und Religionsphilosophie sowie seiner Pädagogik. Allenfalls in Stichworten können die behandelten Themen genannt werden.

Im zweiten Teil (67–163) entfaltet H. Grundzüge der Fundamentelethik Kants, wobei er sich primär an der „Kritik der praktischen Vernunft“ orientiert und nicht, wie es häufig geschieht, an der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Er erläutert das kantische Grundverständnis von Ethik, wonach diese mittels der reinen praktischen Vernunft eine reflexive Selbst-Aufklärung des moralischen Bewusstseins betreibt, nicht jedoch eine neue Moral aufzufindig machen soll. Negativ zeigt er auf, aus welchen Gründen Kant Kritik an bisher vorgebrachten ethischen Prinzipien übt, warum er in Sonderheit den Eudämonismus ablehnt, den er mit dem Prinzip (egoistischer) Selbstliebe gleichsetzt. Positiv rekonstruiert er den kategorischen Imperativ als neue Formel (nicht: Inhalt) des ethischen Grundprinzips, weist seinen kriteriologischen Wert auf, exemplifiziert diesen und macht auf die Relevanz des Gegenstandes der Verallgemeinerung, der Maximen, aufmerksam. Während der kategorische Imperativ das objektive Moralprinzip ist, ist auf der Seite des Subjekts die Willensfreiheit im Sinne der Autonomie die notwendige Bedingung für Moralität. Gegen einen ethischen Empirismus oder Skeptizismus versucht Kant mit seiner Lehre vom Faktum der Vernunft den Nachweis für die Realität von Moralität zu führen. Als ihre Triebfeder, also ihr Motiv, macht er die Achtung für das Sittengesetz aus.

Im dritten Teil (165–214) untersucht H. unter dem Titel „Kantische Provokationen“ Bestandteile, die in der gegenwärtigen Rezeption kaum eine Würdigung finden, auf ihre Überzeugungskraft hin. Zu diesen gehört für ihn Kants Lehre vom höchsten Gut, das Moralität und Glück miteinander verbindet. Mit ihr geht Kant von der ethischen Kernfrage „Was soll ich tun?“ zur religiösen Kernfrage „Was darf ich hoffen?“ über und entwickelt in diesem Kontext die Postulate Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. H. setzt sich mit den Einwänden einer erneuten Theologisierung sowie eines verbleibenden Eudämonismus auseinander. Mit Blick auf F. Schillers Kritik zeigt H. Missverständnisse von Kants Verhältnisbestimmungen von Pflicht und Neigung auf. Im Vergleich mit Aristoteles differenziert er, inwiefern Kants Ethik ein metaphysisches Fundament hat und inwiefern sie als eine nichtmetaphysische qualifiziert werden kann. Dass Kants originelles ethisches Denken nachhaltig gewirkt hat, skizziert er in wenigen Strichen anhand einiger Moralphilosophen, die von diesem inspiriert worden sind.

Mit dem vierten Teil (215–271) wendet sich H. Kants angewandter Ethik zu, wobei er den Schwerpunkt auf dessen Sozialethik legt – mit der Tugendlehre der „Metaphysik der Sitten“, also mit der Individualethik, befasst er sich hingegen nicht näher. Er geht auf Grundzüge kantischer Rechtsethik ein und damit auf die Differenzierung von moralischem und positivem Recht. Unter Berücksichtigung anthropologischer Anwendungsbedingungen entfaltet er, was die verschiedenen Funktionen des moralischen Rechtsbe-

griffs sind und was der kategorische Rechtsimperativ, also das „allgemeine Gesetz der Freiheit“, als Grundprinzip besagt. Er erläutert die Zwangsbefugnis als Spezifikum des Rechts. In seinem Beitrag zur Theorie der Menschenrechte vertritt Kant einen monistischen Ansatz. H. interpretiert die einzelnen Merkmale, die Kant dem einem angeborenen und grundlegenden Menschenrecht der allgemeinverträglichen Freiheit attribuiert, und spürt einzelne Menschenrechte auf, die implizit oder gleichsam im menschenrechtlichen Grundprinzip enthalten sind. Unter Rückgriff auf Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ demonstriert H. diverse Innovationen in dessen ethischer wie politischer Theorie des auf Recht und Gerechtigkeit basierenden Friedens. Er klärt ab, was nach Kant der Beitrag der praktischen Philosophie zu diesem sein kann und wie realistisch dessen Vision ist.

Im fünften Teil (273–337) erfasst H. ethische Dimensionen in Kants Geschichtsphilosophie, die säkular, nicht heilsgeschichtlich sowie kosmopolitisch ausgerichtet ist. Anhand einschlägiger Texte zeichnet er nach, worin für Kant der Sinn der Geschichte der gesamten Menschheit besteht, ob für ihn ein (rechts)moralischer Fortschritt erkennbar ist, welche Rolle in diesem Prozess der anthropologische Antagonismus einer „ungeselligen Geselligkeit“ spielt, was der epistemische Status von Überzeugungen wie denen ist, dass es eine Fortschrittsgeschichte der äußeren Freiheit gibt, dass die Hoffnung auf eine weltweit gültige Rechts- und Friedensordnung begründet ist. Ein zweites Mal, nunmehr unter vorwiegend anthropologischer Perspektive, macht H. Kants Konzept des Friedens zum Thema und stellt dar, welche Faktoren (z. B. der Mensch als Natur- und Freiheitswesen, heterogene Kräfte wie Ein- und Zwietracht, das Selbstinteresse, die Staatsform der Republik, eine globale Rechtsordnung) den Frieden als höchstes politisches Gut fördern bzw. garantieren oder Gewaltanwendung verursachen, welche dieser Faktoren jeweils im Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht maßgeblich sind. Die Vorzüge von Kants Geschichtsphilosophie arbeitet H. im Vergleich mit den Entwürfen von Schiller, Hegel und Nietzsche heraus.

Im sechsten Teil (339–400) widmet H. einer weiteren Provokation für heutiges Philosophieren, der von Kant anerkannten Relevanz der Religion für die Moral, breiten Raum. Wie er in den anderen Teilen jeweils ein Sachthema anhand der einschlägigen Schriften Kants kommentiert, so tut er dies nunmehr anhand von Kants Religionschrift. Er erläutert, was es mit Kants Selbstbegrenzung auf sich hat, religiöse Fragen innerhalb der „bloßen“ Vernunft zu reflektieren, skizziert Kants ethische Interpretationen von Grundlehren christlicher Religion, insbesondere der Erbsündenlehre, der Christologie, der Ekklesiologie und der Eschatologie, sowie ihre mögliche Lesarten. In seiner Schrift „Streit der Fakultäten“ bestimmt Kant nochmals das Verhältnis von (praktischer) Vernunft und Offenbarung, deren Möglichkeit er nicht bestreitet. In Sonderheit entwickelt er Grundsätze einer philosophischen Schriftauslegung und setzt sich mit Einwänden gegen diese auseinander. Seine Bibelhermeneutik ist, wie H. ausführt, die einer moralischen Auslegung. H. diagnostiziert, dass Kant mit seiner in der Religionschrift dargelegten Lehre vom radikal Bösen ein in der gegenwärtigen Ethik nahezu vergessenes Thema erörtert. Um den Kern des moralisch Bösen erfassen zu können, stellt H. die kantischen Differenzierungen sowie Stufen des Bösen dar und geht darauf ein, ob dessen Realität nachgewiesen werden kann und was der anthropologische Status des Hangs zum Bösen ist.

Im siebten Teil (401–438) schließt H. mit Kants Moralpädagogik ab, wie dieser sie vor allem in seiner Pädagogik-Vorlesung dargelegt hat. Der Mensch ist nach Kant das einzige Geschöpf, das erzogen werden muss; es stellt sich die seiner Einschätzung nach schwierige Aufgabe, durch Erziehung den Menschen zu einer Persönlichkeit zu machen, die selbstständig und eigenverantwortlich handeln kann. Für Kant gibt es vier aufeinander aufbauende Erziehungsziele: Den Anfang macht das Disziplinieren, wodurch ein Mensch von der Beherrschung durch seine Triebe frei wird. In Anlehnung an seine Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen profiliert er die nächsten drei Stufen. Durch ein Kultivieren bildet der Mensch, der für sich selbst zu sorgen hat, in verschiedenen Hinsichten eine Geschicklichkeit aus, und durch ein Zivilisieren erfährt er als Mitglied der Gesellschaft eine umfassende Sozialisation. Durch ein Moralisieren erreicht er die letzte Stufe und damit einen inneren Wert; er wird moralfähig.

hig durch ein Internalisieren von moralischen Grundhaltungen sowie durch ein Erwerben von moralischen Handlungskompetenzen. Resümierend stellt H. unter Bezugnahme auf teleologisch ausgerichtete Reflexionen in der „Kritik der Urteilkraft“ das Gravitationszentrum von Kants praktischer Philosophie heraus, wonach der Mensch als moralisches und damit als freies Wesen Endzweck der Natur bzw. der Schöpfung ist.

Wer sich eine Übersicht über die ausgesprochen facettenreiche praktische Philosophie Kants verschaffen, wer sich verlässlich über dessen Auffassungen zu einzelnen Bereichen informieren möchte, wer Hilfe zur Interpretation der kantischen Gedankenführung oder präzise Erläuterungen seiner zentralen Oppositionen (wie z. B. empirisch – apriorisch; material – formal; Begehrungs- – Vernunftvermögen; Moralität – Legalität; Autonomie – Heteronomie) erwartet, dem leistet H.s Werk beste Dienste. Denn H. verfügt über profunde Kenntnisse des kantischen Gesamtwerks. Seine sprachlich eleganten wie griffigen Ausführungen zeichnen sich durch eine imponierende Souveränität aus; ihre unmittelbare Verständlichkeit sowie die Leichtigkeit, mit der sie daherkommen, sind Indizien dafür. Trotz des Umfangs, der der inhaltlich reichen praktischen Philosophie Kants geschuldet ist, ist seine Gedankenführung dicht, keineswegs von störender Redundanz. Sie ist durchgängig klar; erforderliche Differenzierungen werden prägnant benannt. Seinen Analysen kommt es zugute, dass ihm als systematischem Ethiker die Instrumentarien zur Verfügung stehen, um eine sowohl gründliche als auch erhellende Exegese der kantischen Texte betreiben zu können. Ohne sich im Kleinteiligen zu verlieren, zeichnet er bei aller Genauigkeit im Detail die maßgeblichen Argumentationslinien Kants nach und stellt immer wieder Zusammenhänge her. Er geht bei der Behandlung zentraler Lehrstücke Kants schrittweise voran – mit Vorliebe enumerativ. Ohne ein bedingungsloser Apologet Kants zu sein – er spart eine Kritik kantischer Positionen nicht aus –, lässt er sich bei seinen Interpretationen zu Recht von der hermeneutischen Maxime „in bonam partem“ leiten.

Es ist H.s Verdienst, erkennen zu lassen, welch reiches Problembewusstsein Kant im weiten Feld der praktischen Philosophie besitzt, wie viel Kant bei der begrifflichen Erfassung des moralischen Bewusstseins und der reflexiven Durchdringung moralischer Phänomene geleistet hat, welches die Vorzüge seiner Moralphilosophie und mitunter ihre Grenzen sind, wie sehr bis heute ethisches Denken von seinen elementaren Distinktionen, seinen Argumentationen sowie von seinen innovativen Ideen profitieren kann. Als einer der wirkmächtigsten Denker in der Philosophiegeschichte, für den sich bekanntlich alle Fragen in der einen Frage: „Was ist der Mensch?“ zusammenfassen lassen, verteidigt Kant ein zutiefst ethisches Verständnis des Menschen, des Näheren den Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen mit einer unbedingten Würde. Das Widerständige für manche Strömungen gegenwärtigen Denkens benennt der Kantianer H. klar. Dazu sind beispielsweise Kants metaethischer Kognitivismus oder sein Festhalten an der Willensfreiheit oder sein normativ-ethischer Universalismus zu nennen. Für theologische Ethiker ist sein Aufweis, dass für Kant die Religion – namentlich die christliche – ein integraler Bestandteil einer umfassenden Theorie einer praktischen Philosophie ist, dass in dessen Worten Moral unumgänglich zur Religion führt, von besonderem Gewicht. Für sie kann ersichtlich werden, warum Kant inzwischen einer ihrer wichtigsten philosophischen Dialogpartner und in mancher Hinsicht ihr Verbündeter sein kann.

D. WITSCHEN

DiCENSO, JAMES J., *Kant, Religion and Politics*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2011. VIII/294 S., ISBN 978-1-107-00933-2.

DESS., *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Commentary*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2012. IX/269 S., ISBN 978-1-107-00934-9.

Zwei Publikationen hat der kanadische Religionswissenschaftler und Philosoph James J. DiCenso (= D.) als Frucht seiner Beschäftigung mit dem Werk Immanuel Kants vorgelegt, in denen er eine pointierte Interpretation von dessen kritischer Philosophie und Religionsphilosophie herauszuarbeiten versucht. Was im zweiten Kap. von „Kant, Religion and Politics“ (= Rel. and Pol.) gezeigt werden soll, kann als Hauptthese dieser

Interpretation gelten: „[M]y intention is to show that the problems of how we obtain knowledge, and what kinds of knowledge claims may be legitimated, are already presented as a component of a wider ethical-political project that includes an analysis of religion“ (Rel. and Pol., 13). Der Versuch, hintergründige und mit religiösen Motiven verbundene Intentionen in Kants kritischer Philosophie aufzuzeigen und deswegen der Religionsschrift (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen, ist sicherlich kein neuartiger Interpretationsansatz. Beachtenswert und für die theologische Auseinandersetzung mit Kant relevant erscheint mir vielmehr, dass – im Gegensatz zu anderen Stimmen in der jüngeren englischsprachigen Kantdebatte – hierdurch nicht versucht wird, Kant als theologie- oder christentumaffinen Denker zu charakterisieren, sondern gerade umgekehrt dessen Interesse an einer Umgestaltung religiöser Strukturen und politischer Verhältnisse im Sinne der in den moral- und religionsphilosophischen Schriften erkennbaren Vernunftprinzipien aufzuzeigen.

Das zuerst erschienene Buch bietet in seinem ersten Kap. eine inhaltliche und methodologische Exposition des skizzierten Projekts. Kap. 2 ist vor allem der Verortung der näher zu untersuchenden kritischen Philosophie in der philosophischen Entwicklung Kants, in der Aufklärungsphilosophie sowie im zeitgeschichtlichen Kontext gewidmet. Die folgenden Kap. 3–5 interpretieren in loser Anlehnung an die jeweiligen Werke zahlreiche Textstellen aus der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft*, und zwar „in relation to an inquiry into religion and its ethical-political significance“, weshalb „many of the technical issues in Kant’s epistemological model“ auf ein Minimum reduziert werden (69). D. liegt hierbei daran, in Abwehr eines möglichen solipsistischen Missverständnisses der kantischen Erkenntnistheorie die konstitutive Funktion des ‚Außen‘ herauszuarbeiten, da er darin eine ‚Interdependenz‘ innerer und äußerer Erkenntnisconstituenten angelegt sieht, die Kants soziale und politische Nachforschungen unterfange (79). Die Metaphysik- und Ontologiekritik der *ersten Kritik* wertet er dahingehend aus, dass nach Kant Möglichkeiten und Grenzen einer ethischen Transformation der Welt in einem Wechselspiel mit entsprechenden religiösen und weltanschaulichen Ideen stünden (Kap. 4), was im fünften Kap. anhand verschiedener Stellen aus der *zweiten Kritik* weiter ausgeführt wird. In einem abschließenden Kap. wird diese Interdependenztheorie auf die Religionsschrift bezogen, in der jedoch nicht nur der Zusammenhang zwischen Religion und moralischer Selbst- und Weltkultivierung (247), sondern darüber hinaus auch der wechselseitige Einfluss politischer Macht und religiöser Weltanschauungen skizziert würde (282).

Der kurze Zeit später erschienene Titel „Kant’s Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Commentary“ (= Comm.) führt in seinem ersten Kap. historisch in die 1793 veröffentlichte *Religionsschrift* ein und nimmt den Interpretationsansatz des Autors zu Kants kritischer Philosophie wieder auf. In fünf weiteren Kap.n werden dann in engem Anschluss an den Text die beiden Vorreden und die vier Stücke der Schrift eigenständig kommentiert. Der Kommentar geht davon aus, dass Kants Gedankenführung (z. B. auch in der Analyse des ‚radikalen Bösen in der menschlichen Natur‘) insgesamt als konsistent ausgewiesen werden kann (22), sofern mögliche Missverständnisse und Fehlinterpretationen durch eine textgetreue Leseweise vermieden werden (23–25). Deshalb verzichtet D. auf das Referat kontroverser Interpretationsmeinungen und bespricht eigenständig zahlreiche Textzitate, die er immer wieder um Begriffe und den Wortlaut nach dem deutschen Original ergänzt, was sich an manchen Passagen wie eine Rezension der jüngeren englischsprachigen Übersetzungen, insbesondere der von A. Wood und G. di Giovanni besorgten *Cambridge Edition* der Religionsschrift (die allerdings entgegen der Angaben in den Literaturverzeichnissen beider Titel nicht 1998, sondern 1996 erschienen ist!), liest.

Die vom Autor in den beiden Büchern entwickelte, in sich geschlossene Kant-Interpretation weist einige markante Charakteristika auf. Dies betrifft zunächst das eigentümliche Bild der (religions)politischen Zeitgeschichte, in die hinein D. die untersuchten Texte verortet. Obgleich der methodische Ansatz, Kants Werk im Zusammenhang mit der religiösen und politischen Kultur des ausgehenden 18. Jhdts. zu interpretieren und die in den Texten enthaltenen Reaktionen auf (mitunter längst vergangene) zeitgebundene Ereignisse und Entwicklungen offenzulegen, sehr vielversprechend ist, muss

man sich hier dennoch vor Vereinfachungen hüten. Eine solche Vereinfachung stellt beispielsweise das Bild von der geschlossenen Phalanx politischer und religiöser Kräfte unter Friedrich Wilhelm II. und seinem „key player“ (Comm., 4) Johann Christoph Wöllner dar, das mehr der nach D.s Ansicht von Kant vertretenen Theorie des Zusammenwirkens von unaufgeklärter Religion und reaktionärer Politik als der Komplexität der historischen Situation entspricht.

Die den Aufbau und Inhalt des ersten Buchs leitende Intention, die epistemologischen Überlegungen der *KrV* auf Kants ethische, politische und daher auch religiöse Einsichten hin zu interpretieren, fügt sich nicht nur in dessen allgemein bekannte Bemerkungen zur Entwicklung seines kritischen Standpunktes und in seinen Systematisierungswillen (vgl. etwa die Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft [bes. Akademieausgabe (= AA), V 3–8]) ein, sondern hat auch einige wenige textinterne Indizien (vgl. *Rel. and Pol.*, 98–100) für sich. Unter Berücksichtigung der von D. nur spärlich ausgewerteten *Kritik der Urteilskraft*, wo Kant beispielsweise die Bedeutung teleologischen Denkens für das naturwissenschaftliche Forschen bedenkt (vgl. AA V, 381–383), wäre allerdings zu prüfen, ob das angenommene praktisch orientierte Hintergrundprojekt der kritischen Philosophie Kants sich tatsächlich nur auf eine rationale Neuausrichtung politischer und religiöser Praxis erstreckt. Darüber hinaus bleibt (nicht nur, aber auch bei D.) fraglich, inwiefern die Interpretation der Kritiken auf ein freizulegendes Hintergrundprojekt hin die spezifische, in den jeweiligen Texten verhandelte Problematik zu erfassen vermag. So scheinen mir jedenfalls noch einige Zwischenschritte erforderlich, um zeigen zu können, wie die „technical“ anmutende Analyse der mehrfachen Funktion von ‚außen‘ kommender Wahrnehmung für das Zustandekommen von Erfahrung mit der Interdependenz zwischen ‚äußeren‘ religiösen Ideen und ethisch-autonomen Handeln zusammenhängt (vgl. den obigen Inhaltsüberblick).

Wenn D. von ‚religiösen‘ Ideen und Strukturen spricht, verwendet er einen kulturwissenschaftlichen Religionsbegriff, der neben theologischen Lehren und religiöser Praxis auch sonstige tradierte Weltanschauungen und damit zusammenhängende soziale Institutionen umfassen soll (vgl. *Rel. and Pol.*, 3–12 und Comm., 22). Das Gottespostulat und die Überlegungen zur Möglichkeit und Notwendigkeit eines göttlichen Bestands werden dementsprechend durchgängig zu bloßen ‚shared representations‘ herabgestuft. Nicht nachvollziehbar ist in diesem Zusammenhang die Interpretation einer Stelle aus der ersten Vorrede zur Religionsschrift, wo im deutschen Original und auch in der englischen Übersetzung davon die Rede ist, dass wir zur Möglichkeit des „höchsten Guts in der Welt ... ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen“ (AA VI, 5); D. scheint jedoch davon auszugehen, dass Kant Gott mit dem höchsten Gut (*summum bonum*) identifiziere („a higher, moral, most holy, and omnipotent being who, as the *summum bonum*, alone can ...“ [Comm., 28; Hervorhebung: D.] sowie in fast gleichlautender Formulierung in *Rel. and Pol.*, 219).

Vor dem Hintergrund aktueller gesellschaftspolitischer und globaler Herausforderung durch das Thema Religion erscheint es mir verständlich, dass D. offenkundig deshalb auf Kants Werk zurückgreift, um aus dessen Moral- und Religionsphilosophie für die ethische Analyse gegenwärtiger Problemfelder zu lernen (vgl. *Rel. and Pol.*, 12). Der Autor geht dabei so weit, dass er versucht, Kant als einen frühen Vertreter von Religionsfreiheit und Toleranz auszuweisen. So wird das Beispiel vom „Ketzerrichter“ (AA VI, 186 f.) unter anderem als Argument für „freedom of religious belief and practice in its multifarious forms“ (*Rel. and Pol.*, 274) gewertet und bezüglich der kantischen Konstruktion der Religionsgeschichte, die erst mit der Entstehung des Christentums einsetzt (vgl. AA VI, 124 f.), angemerkt, dass damit keineswegs eine die Entwicklung ethischer Prinzipien in anderen Traditionen anerkennende Sichtweise ausgeschlossen werde (vgl. Comm., 178). Ähnlich wie vor kurzem von O. Sensen für den Fall des ‚Menschenwürde‘-Begriffs angeregt wurde, dürfte eine unbefangene Untersuchung der einschlägigen Stellen jedoch zu dem Ergebnis kommen, dass Kants Texte sich nur begrenzt als Stichwortgeber für manche derzeit hoch im Kurs stehende Leitbegriffe wie ‚Religionsfreiheit‘ oder ‚religiöse Toleranz‘ eignen.

Ogleich sich D. der kritischen Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur enthält und abgesehen von einer Veröffentlichung von O. Höffe in englischer Übersetzung

keine deutsche Forschungsliteratur rezipiert, schaltet er sich mit seiner eigenständig durchgeführten und programmatischen Interpretation in eine laufende Interpretationsdebatte um die kantische Religionsphilosophie und deren moralphilosophische Bedeutung ein. Aus der Besprechung der vorliegenden Bücher dürfte deutlich geworden sein, dass D. dem Lager derjenigen zuzurechnen ist, die Kant als säkularen und religionskritischen Denker verstehen, sich aber gerade deswegen in Bezug auf gegenwärtige moralphilosophische Auseinandersetzungen an der Schnittstelle von Religion und Politik für ihn interessieren.

J. REICH

HANKE, THOMAS, *Bewusste Religion*. Eine Konstellationsskizze zum jungen Hegel (ratio fidei; 46). Regensburg: Pustet 2012. 192 S., ISBN 978-3-7917-2431-7.

In den achtziger Jahren des vergangenen Jhdts. führte D. Henrich den Ausdruck „Konstellationsforschung“ zur Bezeichnung seiner philosophiegeschichtlichen Methode ein. Unter „Konstellation“ versteht er einen gut dokumentierten Gesprächszusammenhang, in dem gemeinsame Fragen erörtert und neuen Lösungen zugeführt werden. Als beispielhaft steht ihm die 1790 im Tübinger Stift begonnene und 1802 an der Universität Jena endende Zusammenarbeit zwischen Hegel, Hölderlin und Schelling vor Augen. Durch sorgfältige Erkundung der vorhandenen Quellen ist es gelungen, ein genaues Bild von den Ursprüngen der klassischen deutschen Philosophie nach Kant zu zeichnen. Die bleibende Leistung Henrichs besteht zweifellos in der Abhebung der Einheitsmetaphysik des jungen Hölderlin vom Systemdenken Hegels. Ferner hat Henrich darauf hingewiesen, dass die monistischen Neigungen der drei Freunde eine Reaktion auf den von ihren Tübinger Lehrern vertretenen Kantianismus darstellen. Aus dem Befund ergibt sich von selbst die Frage, welche Rolle die Religion in ihrem philosophischen Denken noch spielt. Dieser Frage geht T. Hanke (= H.) in seiner theologischen Dissertation mit Blick auf den jungen Hegel nach. Dabei geht es H. nicht bloß um ein angemessenes Verständnis der frühen Schriften, sondern ausdrücklich um die „Vergegenwärtigung des Idealismus“ (13 f.).

Im zentralen zweiten Kap. der angenehm kurz gehaltenen Untersuchung schildert der Autor die Entwicklung von Hegels Denken zwischen dem letzten Tübinger Studienjahr und dem Jenaer Aufsatz über „Glauben und Wissen“. Ausgehend von den unterschiedlichen Weisen, wie die Tübinger Professoren (Schnurrer, Storr, Flatt) und Repetenten (Diez, Rapp, Conz) jeweils konstruktiv auf Kant Bezug nahmen, macht H. anhand der im Stift verfassten Studien Hegels deutlich, dass der Theologiestudent um das rechte Verständnis des Christentums als gelebter Religion rang. Er weist er sich mit der Forderung nach Vernunft als guter Kantianer, weiß er doch auch um die Notwendigkeit, der sinnlichen Natur des Menschen Rechnung zu tragen, und erklärt deshalb die gegenseitige Liebe zum wesentlichen Bestandteil der Volksreligion. Trotz bestimmter Anklänge an Aufsätze Rapps über die kantische Triebfedernlehre sind Hegels Überlegungen durchaus eigenständig (49–52). Mit dem Umzug nach Bern geriet er in eine gewisse Isolation, woraus ihm der Freiraum zuwuchs, ungestört seinen religions-theoretischen Fragen nachzugehen. Indem er sich eingehender mit der Person Jesu befasste, wurde er sich des Abstands bewusst, der sein moralisches Religionsverständnis vom christlichen Credo trennte. Erst aus den Briefen Schellings erfuhr Hegel, dass Storr und dessen Schüler die jüngst erschienene Religionsschrift Kants sofort in den Dienst der Orthodoxie nahmen. Doch statt sich wie Schelling der Philosophie des absoluten Ich zuzuwenden, kehrte er zu dem ursprünglichen kantischen Gedanken einer auf die reine praktische Vernunft gegründeten Religion zurück. Dagegen bemängelte er die „Positivität“ des Christentums mit seinen geoffenbarten Lehren und äußeren Einrichtungen. Während er sich nun kritisch mit der christlichen Kirche und ihren jüdischen Wurzeln auseinandersetzte, rückte er von der Postulatenlehre Kants ab, weil sie seines Erachtens zu dem Begriff eines „verobjektivierten Gottes“ führen muss (74). Ich gestehe, dass mir der Sinn dieser Feststellung wegen der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Objekt“ in der nachkantischen Konstellation nicht klar geworden ist. Das Wort kann sich einmal (mit Kant) auf einen Gegenstand beziehen, insofern er unter den Kategorien des Verstandes vorgestellt wird. Das wäre etwa bei einem Gott der Fall, welcher den

Prinzipien der Naturkausalität unterläge. Letzteres ist aber, wie in der Transzendentalen Dialektik gezeigt, schon beim Menschen als frei handelndem Subjekt nicht uneingeschränkt möglich. Noch weniger würde Kant daher Gott ein „Objekt“ in diesem Sinn nennen wollen. Stattdessen könnte „objektiv“ etwas heißen, das dem erkennenden und wollenden Subjekt entgegengesetzt ist. Eine solche „Verobjektivierung“ Gottes widerspräche zwar dem Gedanken der All-Einheit, sei es mystischer, sei es spekulativer Provenienz; aber da Hegel in Bern zu diesem Gedanken noch nicht durchgedrungen war, kann er nicht der Grund für die Ablehnung der Postulatenlehre sein. Also scheint „objektiv“ hier so viel zu bedeuten wie theoretisch, nicht bloß praktisch bestimmt. Sobald es in der Religion um mehr geht als um den reinen Willen des Menschen zum Guten, sind Verobjektivierungen im Spiel. Ganz gleich, ob man in dem Fall die Existenz Gottes als höchstes sittliches Wesen anerkennt oder nicht, hätte Religiosität dann nur noch mit Moral und nichts mehr mit Gott zu tun. Sollte Hegel das übersehen haben? Oder gibt es eine weitere Bedeutung von „verobjektiviert“?

In Frankfurt traf Hegel erneut mit dem Freund Hölderlin zusammen. Dieser hatte sich in der Zwischenzeit von Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins abgewandt und nahm eine allen Trennungen vorausliegende Einheit an, die nur in der Kunst ansichtig wird. Da der einschlägige zweite Band der „Gesammelten Werke“ Hegels bedauerlicherweise immer noch nicht vorliegt, weist die Interpretation der Frankfurter Fragmente in philologischer Hinsicht eine gewisse Vorläufigkeit auf. Unter dem Einfluss Hölderlins deutete Hegel die Gottheit als Vereinigung von Subjekt und Objekt, als Liebe. Dennoch schloss er sich, wie H. darlegt (93 f.), nicht Hölderlins Auffassung vom Primat der Ästhetik an. Die Annahme eines dem Bewusstsein vorausliegenden absoluten Seins wurde nach H.s Meinung zunächst nicht von Hegel, sondern von Jacob Zwilling in Zweifel gezogen. Angesichts der Unsicherheiten in der Datierung der Skizze Zwillings (vgl. 94) wie auch des hegelschen Fragments „Glauben und Sein“ (vgl. 96) verstehe ich freilich nicht, wieso H. mit Bestimmtheit von den „Auswirkungen“ der Position Zwillings auf Hegel spricht (95), ohne die Möglichkeit des Gegenteilens in Betracht zu ziehen, nämlich dass Hegel auf Zwilling wirkte. Unbestreitbar ist indes der Wandel, der 1798 in Hegels Religionsauffassung einsetzte. Nun wandte er sich nämlich tatsächlich von jeder verobjektivierenden, das heißt auf irgendeine Art von Jenseits bezogenen Vorstellung des Absoluten ab. Anstelle des kantischen Sittengesetzes wurde die als lebendige Einheit verstandene Liebe zum Kern wahrer Religion. In dichten Seiten schildert der Autor die Folgen, die sich daraus für Hegels Verständnis vom „Geist des Christentums“ ergaben (100–106). Ob man H.s These zustimmt, der zufolge „eine religionstheoretische Aversion“ – die gegen den Begriff eines verobjektivierten Gottes – bei Hegel zu „einer fundamentalphilosophischen Klärung“ beitrug (97), hängt wesentlich davon ab, wie und wann er die besagte Aversion entwickelt haben soll. Könnte es nicht sein, dass Hegel erst durch die Diskussionen über Hölderlins Einheitsvision im Homburger Kreis zu dem Schluss gelangte, dass jede Religionstheorie sachlich unhaltbar ist, die Gott einseitig als Gegenüber des Menschen vorstellt, und dass die negativen Auswüchse einer zur Positivität erstarrten Religiosität ihre Wurzel in einer solchen schlechten Philosophie haben? Bejaht man dies, dann hätte Hegel möglicherweise nicht wegen der Aversion gegen einen bestimmten Gottesbegriff seine Philosophie geklärt, sondern dank einer neuen Sicht des Absoluten seine Religionstheorie geändert. Der Einwand mag spitzfindig erscheinen, zumal sich die Alternative philologisch kaum wird entscheiden lassen, aber er führt genau zum systematischen Kern der Arbeit.

H. bringt die von ihm skizzierten komplexen Zusammenhänge auf die einfache Formel: „Hegel hat das ‚wahre Christentum‘ gesucht und die ‚wahre Philosophie‘ gefunden.“ (16; 123) An dieser historischen Bestandsaufnahme ist wenig auszusetzen, aber sie reizt natürlich zu der Nachfrage, ob der wahre Philosoph weiterhin ein guter Christ sein müsse und was die beiden gegebenenfalls unterscheide. Im letzten Kap. der Studie setzt sich der Autor für eine „religionsbewusste“ Vergegenwärtigung des Idealismus ein. Mit dieser Wortschöpfung spielt er einerseits auf die Forschungen Henrichs zur Entstehung des Gedankens vom Absoluten als Grund im Bewusstsein an; andererseits bemängelt er mit ihr die Religionsvergessenheit von dessen Hegelinterpretation. Obwohl Henrich selbst, ausgehend von Hölderlins Dichtung, der Religion als Lebensdeu-

tung ihren Platz anweise, messe er der Tatsache, dass Hegel seine Philosophie im Ringen um das Christentum ausbildete, nicht das genügende Gewicht bei. Seit seiner Tübinger Studienzeit durch die Lektüre Jacobis bestens vertraut mit der Alternative zwischen dem Immanenzdenken Spinozas und dem Glauben an einen transzendenten Gott, fordert Hegel in Frankfurt den Glauben an ein dem Wissen entzogenes immanentes Absolutes. Von dieser „romantischen Option“ rückte er wenig später ab, und zwar wiederum aus Furcht, in die Religion könnte sich unter der Hand ein Moment von Positivität einschleichen. Der absolute Grund im Bewusstsein darf nicht geglaubt, sondern er muss gewusst werden. In religionstheoretischer Rücksicht handelt es sich bei Hegels fundamentalphilosophischer Option laut H. um nichts anderes als um ein „Wissen aus Protest“ (165). Aber wie ist Hegels Idealismus aus Sicht der christlichen Religion zu bewerten?

Angesichts der Feinheit des Bestecks, mit dem H. seziiert, wäre es dümmlich, an dieser Stelle den Holzhammer der Unterscheidung zwischen Rationalismus und Fideismus hervorzuholen. Der besagte Protest des jungen Hegel richtet sich gegen die Gefahren eines Religionsverständnisses und eines Gottesbildes, die dem Subjekt seine Selbstmacht zu nehmen und es damit letztlich seiner Würde zu berauben drohen. Implizit protestiert Hegel zugleich gegen die Leugnung der Religion und folglich gegen die Absolutsetzung des Menschen oder der Natur. Beide Male erhebt er einen Wissensanspruch. Die Theologie ist gut beraten, die Herausforderung durch diese „idealistische Option“ anzunehmen, und die vorliegende Untersuchung leistet darin Vorbildliches. Das zeigt sich unter anderem im souveränen Umgang mit der philosophischen Primär- und Sekundärliteratur. Als ein Beispiel unter vielen seien die scharfen Bemerkungen angeführt, mit denen sich der Autor gegen eine Überbewertung des sogenannten „Ältesten Systemprogramms“ wendet, dessen Forderung nach einer „Neuen Mythologie“ sich eindeutig antijüdischen Voraussetzungen verdanke (79 f.). Im Sinne der bereits geäußerten Bedenken wäre das Verhältnis zwischen Philosophie und Christentum allerdings weiter zu ergründen. Was bedeutet „eine bleibende Offenheit für Religion und Religionsphilosophie“ (17)? Kann oder muss es sich der Philosoph gefallen lassen, durch eine göttliche Offenbarung belehrt zu werden? Und wie verträgt sich das mit Hegels Aversion gegen alles Positive? Wenn H.s Rekonstruktion zutrifft, hat der junge Hegel den von Jacobi gebahnten Weg abgeschnitten, das Denken dem Glauben an einen persönlichen Gott aufzuopfern, weil die vermeintlich fromme Selbstbescheidung der Vernunft auf dieselbe Art verkürzter Sichtweise hinausläuft wie die Wissenschaftsgläubigkeit von der Aufklärung bis zur Gegenwart, oder einfacher ausgedrückt: weil Naturalismus und theologischer Positivismus aus demselben Holz geschnitzt sind. G. SANS S. J.

CLEMENT, HANS, *Wilhelm Weischedels skeptische Philosophie*. Eine Einführung. Aus dem Niederländischen von Verena Krauch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. 191 S., ISBN 978-3-534-23109-6.

Weit bekannt geworden ist Weischedel (= W.) mit seiner *Philosophischen Hintertreppe*; Kenner genießen seine schmale Philosophiegeschichte in Versen. Hochachtung und Dankbarkeit, bei aller Kritik an seiner Neigung, überall zirkuläre Voraussetzungen zu sehen, wo es um Freiheits-Erfahrung geht (ich nenne nur Kants kategorischen Imperativ), verdienen vor allem die beiden Bände seiner philosophischen Theologie. W. gehörte zu den Gründern der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (WBG), die mit diesem Buch einen neuen Zugang zu ihm erschließen will.

Der erste Eindruck macht skeptisch. Das Motto der Einleitung lautet: Ich weiß, dass ich nichts weiß. Sokrates. Ähnlich, wie einem immer wieder als Augustinus-Wort begegnet: „Ama et fac quod vis.“ Dort müsste es heißen: „Dilige et quod vis fac“; hier etwa: „Was ich nicht weiß, glaube ich auch nicht zu wissen.“ Oder hätte er den Giftbecher aus purer Ignoranz auf sich genommen? Doch schon die Einleitung differenziert – und weist einen absoluten, „dogmatischen“ Skeptizismus zurück. Skepsis meint im Griechischen erst einmal Forschung. Als Kap. I bietet Clement (= C.) dem Leser eine kurze Biographie W.s, von jugendlicher Rebellion gegen das eng pietistische Elternhaus und kritischem Studium (Bultmann, Heidegger) über den Widerstand im Nazideutsch-

land zur Professur (Tübingen, Berlin). – Kap. II: Von Pyrrhon bis Nietzsche, stellt „Geistesverwandte“ vor: Pyrrhon geht es um Seelenruhe, W. sucht Gelassenheit (die freilich gerade durch Skepsis gefährdet wird – inwiefern allerdings die „religionsphilosophischen Anforderungen seiner Zeit“ ein *sacrificium intellectus* verlangen, erfährt man nicht). In der Renaissance wird Sextus Empiricus wiederentdeckt; er wirkt auf Montaigne, Charron und Pascal. Dessen *Pensées* liest W. auf dem Fußmarsch aus Frankreich nach Tübingen und gewinnt daraus eine Stelle an der Uni. Sein Wort für die Abgründe bei Pascal: „(radikale) Fraglichkeit“. Descartes' methodischer Zweifel wird bei ihm zu radikalem Fragen, und an Spinozas Historisierung der Bibel wie seine Kritik ihrer *imagines* schließt W.s „Abschied vom Bild“ an. Schließlich steht vor der Folie von Nietzsches „Gott ist tot“ W.s „offener Nihilismus“.

Die restlichen drei Kapitel gelten W.s Denken selbst. Kap. III: Schweben zwischen Sein und Nichtsein, unternimmt einen „ontologischen Streifzug“. In Erfahrungen von Scheitern und Verrat, Krieg, Völkermord, besonders in Auschwitz, tut sich die radikale Fraglichkeit menschlichen Daseins und der Welt überhaupt auf. Eine eigene Fraglichkeit begegnet in der zeitgenössischen Kunst: im Expressionismus, bei Picasso und den Abstrakten. Zentralmerkmal der Fraglichkeit ist das Schweben. „Man kann nicht sagen: Die Welt ist; man kann aber auch nicht sagen: Die Welt ist nicht. Man kann nur sagen: Es ist fraglich, ob sie ist oder nicht ist“ (74). Der Wirklichkeit (= dem Einwirken auf uns) der Fraglichkeit von allem entspricht das radikale Fragen des Skeptizismus. „[A]lle anderen Reaktionen sind lediglich Fluchtreaktionen“ (79). Das Fragen (statt „einfach vor der Fraglichkeit davon[zu]rennen“) geht einen Doppelschritt: Destruktion und Konstruktion, wie gut an Hegels Dialektik zu sehen. Bei W. selbst zeigt sich diese Zweiteilung in seinen Hauptwerken zur Gotteslehre und zur Ethik. (Ärgerlich, in einem wissenschaftlichen Buch auf Sätze zu treffen wie: Dass auch nach dem Mittelalter der Skeptiker seines Lebens nicht sicher war, „zeigen unter anderem die inquisitorischen Maßnahmen gegen Kopernikus, Galilei und Bruno“ [84]. Kopernikus hat, lange von höheren Geistlichen dazu gedrängt, sein Hauptwerk erst spät drucken lassen: *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, und dem Papst gewidmet; zur mehrdimensionalen *causa* Galilei sei auf die Forschungsergebnisse Brandmüllers verwiesen; Bruno ist nicht als Skeptiker verfolgt und verbrannt worden, sondern als [Picard], „Vertreter eines pantheisierenden, naturalistisch-monistischen, von ästhetischem Enthusiasmus getragenen Systems“).

Kap. IV: „Werdet frei von Dogmen“, befasst sich mit W.s Skeptischer Ethik. Destruktiv wird dort zuerst die Hinfalligkeit bisheriger ethischer Systeme gezeigt, einschließlich des früheren eigenen (noch metaphysischen). Mit Unbedingtheit verlangt das Gewissen von Verschiedenen Verschiedenes (die Unterscheidung von *synderesis* und *conscientia* kommt nicht vor). Ja, man müsse fragen, ob es für endliche Wesen überhaupt die Möglichkeit geben könne, Absolutes zu erfahren (98). Konstruktiv werden dann Freiheit und Gewissen behandelt, in der Aporie zwischen Innen- und Außenaspekt. In Aporie steht bereits die skeptische Ethik als solche, da Ethik notwendig für den Menschen ist, Skepsis unabdingbar für heutiges Philosophieren. Eine Brücke baut W. angesichts der Wahl, „sich das Leben zu nehmen oder im Leben zu verharren“ (112). Daraus ergeben sich in einem Grundentschluss die Grundhaltungen Offenheit, Abschiedlichkeit und Verantwortlichkeit (auf die Karikatur eines sich zunehmend verschließenden Kierkegaard gehe ich nicht ein).

Kap. V: Gott der Philosophen und Gelehrten, nicht Abrahams, Isaaks, Jakobs. Zuerst geht es um die Hinfalligkeit des christlichen Glaubens (Xenophanes' Anthropomorphismuskritik, kirchliche Unmoral, Theodizeeproblem, Feuerbach, Nietzsche) – wobei W.s Position in der Tat „viel gemäßiger [ist] als die seiner dogmatisch-atheistischen Fachbrüder“ (130). Fraglos aber gilt offenbar, „dass die Zeit des Glaubens vorüber ist“ (135). Das Verhältnis von Wahrheit und Zeit(geist) stellt m. E. eine Hauptfrage an W. dar, wird aber nirgends thematisiert, außer als Problem historischer Religionen, als hätte Sokrates je gefragt, ob etwas „in“ oder „out“ sei, statt in gewissenhafter Verantwortlichkeit zu vertreten oder zu verwerfen. – Andererseits spricht natürlich C. eigens an [133], dass die Gottes-Skepsis inzwischen, auch ohne W., sich „innerhalb der christlichen Theologie selbst“ ausbreitet. – Der „garstige Graben“, vor dem die Religionen stehen,

klafft nicht in der philosophischen Theologie. Aber auch deren Hinfälligkeit zeigt W., bis hin zur Mythik seines Lehrers Heidegger und seinem eigenen früheren Konzept, in dem von metaphysischer Erfahrung, Tiefe der Welt in Werken der Kunst und vom Seinsgrund die Rede war. Zwei Zitate (auch zum Selbstschutz des Referenten): C.: „Er begreift mit großer Klarheit, dass es unhaltbar ist, gegenüber dem Untergang des Seins der Seienden im Abgrund des Nichts einfach einen Gott zu postulieren“ (151). W.: „Gott kann nicht mehr als Grund aller Wirklichkeit gedacht werden, weil die Wirklichkeit, die er gründen soll, fraglich geworden ist“ (152). W. führt stattdessen das „Wovonher der Fraglichkeit“ [also nicht des Fraglichen] ein (153). Es ermöglicht das Sein der Seienden wie das Nichts. „Es liefert das Seiende dem möglichen Nichtsein aus“ (155). Die Suche nach Begründung solcher Sätze trifft allein auf „Muss“- und „Kann“-Behauptungen (ebd.): „Es muss in ihm ein Moment angenommen werden, das sein Wirken als Abgrund ermöglicht: eine innere Abgründigkeit, ein mächtiges Nichtsein. Dieses Moment kann, da sein Ergebnis ein Nichtsein ist, mit dem Ausdruck ‚Nichtigkeit‘ bezeichnet werden.“

Auf ein kurzes, sympathisch werbendes Nachwort für den Menschen und Philosophen W. folgen die Anmerkungen, ein biografischer Abriss, Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister. Nicht dem Autor, sondern der Übersetzerin und dem Verlagslektorat anzurechnen ist der gnadenlos über die Seiten gestreute Kabarett-„Scherz“ „nichtsdestotrotz“ (statt: nichtsdestoweniger, nichtsdestominder, gleichwohl, trotzdem, indes ... [allerdings mittlerweile zu Dudenehren gelangt, freilich als „ugs.“]). J. SPLETT

NATUR. EIN PHILOSOPHISCHER GRUNDBEGRIFF. Herausgegeben von *Hanns-Gregor Nissing*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 224 S./3 Abb., ISBN 978-3-534-22142-4.

„Natur“ – was ist die philosophische Bedeutung dieses Begriffs? Das Umgebende, die Umwelt, die biologische Ausstattung oder das Wesen von etwas oder jemandem? Diese grundsätzlichen Fragen behandeln die Autoren des vorliegenden Sammelbandes aus unterschiedlichen philosophischen Perspektiven, die der Band in drei Abteilungen gliedert: „I. Mensch und Natur“, „II. Natur und Praxis“ und „III. Natur in der aktuellen Diskussion“.

Die verschiedenen Texte verstehen sich als „philosophische Beiträge zu einer theologischen Diskussion“ (7), so der Hg. des Bds. *Hanns-Gregor Nissing* in seinem einleitenden Beitrag „Das Recht der Natur“ (7–20). Die Positionen in der Debatte um eine Selbstverständigung des Naturbegriffs sind sehr weitreichend: vom naturalistischen Materialismus, der beispielsweise Personen auf Zellhaufen reduzieren will, auf der einen, bis zu einer metaphysisch-essentialistischen Sichtweise, die den Menschen als vernunftbegabtes, von Gott geschaffenes Lebewesen sieht, auf der anderen Seite.

Wie dringlich eine theologische, aber auch eine philosophische Analyse des Naturbegriffs ist, zeigen auf der politischen Ebene die immer weiter reichenden Entscheidungen bezüglich der erlaubten Forschung in der humanen Zellbiologie in den letzten Jahren, so Nissing (10–12). Versteht man die Natur als von der Transzendenz begründetes Sosein von etwas oder jemandem, wird deutlich, dass für eine neue Debatte um den Naturbegriff die Perspektive der Philosophie unerlässlich ist.

Für Nissing (7–9) stellt neben den bioethischen Debatten vor allem das Gespräch zwischen dem damaligen Kurienkardinal Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas in der Katholischen Akademie in Bayern am 19. Januar 2004 eine philosophisch und religionsphilosophisch fruchtbare Perspektive dar: Joseph Kardinal Ratzinger plädierte damals für das Naturrecht, aber unter einstweiligem Verzicht auf den Naturbegriff, da dieser Begriff „leider stumpf“ geworden“ (7) sei und seine objektivierende Kraft verloren habe. Robert Spaemann wendet sich gegen diese Auffassung: Mit dem Naturbegriff verliere man in der Diskussion den jeweils spezifizierenden Begriff in Bezug auf unterschiedliche Seinsformen oder Lebewesen. Die Diskussion wird dann konturlos: Ohne Unterschied steht Materie neben Person auf gleicher Stufe. In theologischen Kreisen ist, im Gegensatz zu philosophischen, diese Problematik daraufhin häufig thematisiert worden. Der Philosophie könnte hierbei zwar eine vermittelnde Schlüsselrolle zufallen, aber die Debatten unserer Tage bleiben noch viel zu sehr innerhalb der Grenzen des

eigenen Fachs oder der eigenen philosophischen Schule. Diesem „unphilosophischen Zustand“, wie ihn Robert Spaemann kritisiert, soll der Band „Natur“ nun Abhilfe schaffen. Die gemeinsame Wahrheitssuche, in deren Dienst die Philosophie immer steht, ist dabei leitend. Zwei Fragen sind in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse: 1. In welchen Bereichen spielt der Naturbegriff in der Gegenwart eine Rolle? 2. Wie ist der Naturbegriff begrifflich-definitivisch zu bestimmen? (12)

Doch um diese Fragen klären zu können, wird Klarheit über die Bedeutung des Naturbegriffs benötigt. Diese Klarheit ist durchaus nicht in unerreichbaren Sphären, sondern in der Realität selbst zu finden. Der hier erneut veröffentlichte, grundlegende Artikel „Natur“ (21–34) von *Robert Spaemann* stellt dies deutlich unter Beweis. Die Natur ist stets auf etwas aus, ist zielbezogen, so Spaemann (22–24), dessen Beitrag eine Art ‚Leitmotiv‘ des Buches ist. „Natur“ ist insbesondere dadurch gekennzeichnet, dass sie hingeneigt ist „auf die Glückseligkeit als Umwillen alles Gewollten“ (22). Die Naturteleologie muss, laut Spaemann, wieder errungen werden, um die normative Kraft des Naturbegriffs zu erhalten oder vielmehr gegen eine bloße Naturbeherrschung wieder zurückzugewinnen (23 f.). Ferner charakterisiert Spaemann die Natur als „erinnerte Freiheit“, das zu werden, was man wesensgemäß immer schon ist: „Herausgehen aus der Natur findet nur statt, wo Natur als sie selbst erinnert wird.“ (32)

*Jörg Splett* geht in seinem Beitrag „Das Vollkommenste in der gesamten Natur“ (37–52) auf die durch den Personbegriff begründete Würde („Würde-Name“, 37) des Menschen ein. Im Mitsein mit anderen ist der Mensch zwar besonders auf seine Leiblichkeit verwiesen (41), jedoch umfasst der Personbegriff, wie Splett betont, auch die Vernunftausstattung, die dem Menschen Freiheit und Transzendenzbezug ermöglicht (45).

Die Philosophin *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* geht in ihrem Beitrag „Fließende Identität?“ (53–66) auf die Schwierigkeiten ein, die die Menschen mit ihrer eigenen Identität oft haben. Zwei Problematiken fallen der Autorin im Besonderen auf: der Somatismus und die Gender-Philosophie (53 f.).

Der Somatismus stellt in radikaler Weise den Körper, nicht die Person, in den Mittelpunkt, beispielsweise in der modernen Kunst. Der Körper wird selbst Kunstgegenstand und entsprechend „gebraucht“, bis hin zur Qual. Der Mensch wird in seinem Körper zur Software, die immer neu überspielt werden kann. Ziel der Gender-Philosophie ist es dagegen, den Geschlechterunterschied einzuebnen. Während Judith Butler, so Gerl-Falkovitz (55 f.), zu einer Atomisierung der Gesellschaft und zur Überindividualisierung neigt, will die Lacan-Schülerin Luce Irigaray das jeweils Eigene der weiblichen Welt hervorheben und dafür kulturell und politisch Raum schaffen. Frauen und Männer, so Irigaray, können sich letztlich nicht verstehen, leben, reden und denken aneinander vorbei. Ganz am Natürlichen und damit am Vernünftigen vorbei werden hier jedoch Normen gesetzt oder umgestürzt, ohne das Wesen des Menschen als Mann und Frau zu achten (54 f.). Somatismus und Genderismus verfehlen also beide bei Weitem die Natur des Menschen, wobei zugestanden werden muss, dass das jeweilige Geschlecht nicht zum Wesen des Menschen, sondern eher zur menschlichen Naturausstattung gehört, so Gerl-Falkovitz (56–58). Lösungen können insbesondere durch die liebende „Hingabe an die Andersheit des Anderen“ (64) gewonnen werden.

Im Beitrag von *Norbert Fischer*, „Natur, Freiheit und Gnade“ (67–82), spielt die Freiheitsproblematik eine bedeutende Rolle. Trotz der Vorgaben der Gnade muss sich der Mensch, so Augustinus, im Leben in freiem Handeln bewähren: In ihrer Freiheit sind Menschen immer auf Gnade verwiesen, aber der Mensch braucht auch den freien Willen, um gut leben zu können (vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, V, 10).

Für Immanuel Kant, den Fischer systematisch eng mit Augustinus verknüpft sieht, ist die menschliche Freiheit die Bedingung der Möglichkeit des sittlichen und guten Handelns. Nur der freie Wille kann Kant zufolge ein guter sein: „also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], III. Abschnitt, 1). Doch warum scheitert der Mensch so oft in seiner Absicht, gut zu handeln? Warum variieren Menschen ihr Handeln so oft, bis sie bald selbst nicht mehr wissen, was sie tun oder lassen sollen oder wollen? Wohl aufgrund der Vernachlässigung der natürlichen, vom Schöpfer geschenkten Vernunft (79–81).

Der Anglist und Philosoph *Till Kinzel* fordert in seinem Text „Natur und Innerlichkeit“ (83–96), die Natur stärker als etwas Vermitteltes wahrzunehmen, das zwischen dem „Inneren“ des Subjekts und dem „Äußeren“ des Umgebenden wahrgenommen wird (85 f.). Erst im Austausch mit seiner Umgebung kann das Subjekt die Natur als solche wahrnehmen. Kinzel verweist auch auf die Reflexion dieses Prozesses in der klassischen Literatur und die Auswirkungen auf die aktuelle Diskussion über die Natur des Menschen (93 f.).

*Jörn Müller* stellt hingegen die Frage „Ist die Natur ethisch irrelevant?“ (99–114). Zunächst diskutiert Müller den bereits von Hume kritisierten „naturalistischen Fehlschluss (naturalistic fallacy)“ (G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903, §§ 10–14), der es verbietet, aus Sein ein Sollen abzuleiten. Doch dieser Fehlschluss kann vermieden werden, wenn nicht ein beliebiger Ist-Zustand willkürlich gerechtfertigt wird, sondern die menschliche Natur, das Wesen des Menschen, Grundlage von handlungsleitenden normativen Systemen wird. Dieser Grundgedanke des Naturrechts wird aus der Tradition europäischen Denkens in der Neuzeit wieder aufgenommen (100–112). Müller kommt dann zu dem Schluss, dass die Natur zwar ethisch relevante Fragestellungen aufwirft, sie aber nicht eindeutigen Antworten zuführen kann (112 f.).

Der Paderborner Philosoph *Berthold Wald* zeigt in seinem Aufsatz über „Natur und Naturrecht“ (115–130), dass ein zentraler Unterschied vorliegt zwischen der Naturausstattung des Menschen (*natura hominis*), die Wandlungen unterworfen sein kann, und dem Wesen des Menschen (*essentia hominis*), das alle Menschen in gleicher Weise auszeichnet und das durch die Vernunft- und Sprachbegabung gekennzeichnet ist. Der Mensch geht also nicht in seiner Naturausstattung auf. Er zeichnet sich durch eine exzentrische Positionalität aus. Der Mensch muss sich demnach zur Welt verhalten und sich in ihr mit ihr auseinandersetzen. Er ist anders als andere Lebewesen von der Welt unterschieden und bis zu einem gewissen Grad auch von seiner Natur entkoppelt. Der Begriff „Natur“ muss also stets analog gebraucht werden: Die Natur des Menschen ist eine andere als die des Tieres. Er darf nicht univok, in gleicher Weise für alle Lebewesen, Verwendung finden (121–125).

Ausgehend von Aristoteles (φύσις) und weitergeführt bei Thomas von Aquin (*natura*) ergibt sich folglich eine Verknüpfung des Natürlichen mit dem Vernünftigen. Hier setzt das Naturrecht an. In der Natur finden sich Strukturen wieder, die durch die menschliche Vernunft erkennbar sind und Maßgaben für das jeweilige Handeln liefern. Dieses Handeln steht dann nicht im Widerspruch zum menschlichen Wesen, so Wald (127 f.).

Auf die kontroverse Debatte um das Naturrecht in der Zeit der Aufklärung und des Idealismus bei Kant, Schelling und Hegel verweist *Holger Zaborowski* in seinem Beitrag „Natur – Vernunft – Freiheit“ (131–146). Obwohl eigentlich Einigkeit über die Vernünftigkeit der Natur bestehen müsste, zerfällt die Naturrechtsdebatte mehr und mehr, da auch der Naturbegriff in der Neuzeit offensichtlich kontrovers bleibt.

Auch in Hinblick auf den Verantwortungsbegriff (Hans Jonas) ist die neuzeitliche Philosophie fraglos angesprochen, da sie eine transzendente Begründung der Notwendigkeit von Verantwortung liefern kann. Für sein Handeln, aber auch für die von ihm entwickelte Technik muss der Mensch Verantwortung übernehmen. Das heißt, dass er die Folgen einer Handlung in ihrer Gänze abschätzen können und alle möglichen unerwünschten Wirkungen aus eigener Kraft so regeln können muss, dass keine Unbeteiligten, insbesondere zukünftige Generationen, damit belastet werden – sei es indirekt oder direkt (135–138).

Der Innsbrucker Philosoph *Winfried Löffler* legt in seinem Beitrag „Naturalismus und Anti-Naturalismus“ (149–165) philosophische Unterscheidungskriterien zwischen beiden Begriffen dar. Beide Begriffe können – arbeitet man ihre Zusammenhänge heraus – zu einem besseren philosophischen Naturverständnis beitragen, so Löffler (164 f.).

Der in Rom lehrende Philosoph *Horst Seidl* analysiert in „Evolution – Naturfinalität – Schöpfung“ (166–180) den komplexen Zusammenhang zwischen diesen Begriffen. Nach Aristoteles entwickelt sich durch die vier Ursachen die Natur ihrem Wesen nach in zielgerichteter Art und Weise. Diese Entwicklung folgt der natürlichen Teleologie: Die Möglichkeit, die in einem Wesen angelegt ist, entwickelt sich zu ihrem Ziel und

gelangt dadurch ontologisch zu ihrer wesensgemäßen, vernunftorientierten Verwirklichung (170–172).

Naturwissenschaftliche Forschung bleibt dagegen meist im Fragen nach der Erstsache stehen. So wird nur der Prozess der Evolution gesehen, der nach Maßgabe des Zufalls vor sich geht, ohne die Annahme der Naturteleologie. Das Materielle bleibt hier ohne innere, zielgerichtete Struktur. Die Philosophie fragt hier über das rein Materielle hinaus weiter und kann den Naturwissenschaften ergänzend zu Hilfe kommen. So können wiederum Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie erneut in einen notwendigen Dialog miteinander treten, so Seidl (177).

*Christian Weidemann* legt in seinem Text „Zufall, Gott oder Multiversum?“ (181–196) die nahezu unbegreiflichen Dimensionen und Wahrscheinlichkeitsverhältnisse dar, die dem Kosmos, so wie er sich zeigt, zugrunde liegen. Man könnte also durchaus sagen, dass die Welt höchst unwahrscheinlich ist, so wie sie jetzt existiert (189), außer man geht von einer planvollen Vernunft aus, die der Welt und ihrer Struktur vorausgeht (192 f.).

Einen wichtigen Punkt trifft der Ethiker *Eduard Zwierlein* mit seinem Beitrag über „Objekt ohne Maß“ (197–203), der sich für eine humanbiologische Forschung mit Augenmaß ausspricht. Einen negativen Höhepunkt markiert für Zwierlein die Freigabe der Herstellung von Mensch-Tier-Chimären zu therapeutischen Zwecken durch das britische Unterhaus im Jahr 2008 (197). Auch angesichts des maßlosen Fortschreitens der Forschung mit embryonalen Stammzellen oder anderer Forschungsrichtungen spricht sich Zwierlein für eine Enthaltung aus. Ohne das Wesen des Menschen voreilig zu bestimmen, soll mit dieser Enthaltung, diesem Innehalten, ein neuer Überblick über die wissenschaftliche Entwicklung der letzten Jahre gewonnen werden (199).

Der Mensch ist, so Zwierlein in Anlehnung an Augustinus, eine *magna quaestio* (200 f.), die der Mensch allein aus sich heraus nicht beantworten kann, da dies seinen eigenen Bezugsrahmen bei Weitem übersteigt. Mit Rücksicht auf diese Unbegreiflichkeit des Menschlichen soll der Mensch von der immer entfesselteren Forschung Abstand nehmen, um sich und seine Existenz letztlich nicht selbst zu gefährden. Jedoch ist es sehr fraglich, ob die von naturalistischem Menschenbild und utilitaristischem Denken geprägten Naturwissenschaften diese Epoché auch wagen.

*Karl-Heinz Nusser* wendet sich in seinem den Bd. abschließenden Beitrag „Verantwortung als ‚Heuristik der Furcht‘ nach Hans Jonas“ (204–219) einem Denker zu, der im menschlichen Umgang mit der Natur den Begriff „Prinzip Verantwortung“ geprägt hat. Folgt man Jonas, findet das Individuum in seiner Natur offensichtlich objektive Gründe für seine Pflichten: Der Mensch erkennt, was er aus Freiheit tun soll. Jonas gelangt so zu einer Philosophie des Lebendigen und der Verantwortung, die maßgeblich für das menschliche Zusammenleben, aber auch für den Umgang mit der Umwelt ist und die der Natur eine eigene Würde lässt.

Im Gewährwerden dieser Verantwortung kann das Individuum seine Freiheit in ihr ergreifen und fruchtbar werden lassen, beispielsweise in echtem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, so Nusser (218).

Will man universale Kriterien des Menschlichen finden, um das Naturrecht zu stützen und den Menschen vor unumschränkter Forschung zu schützen, ist eine Rückbesinnung auf das Wesen des Menschen als ein vernünftiges und freies, das Person ist, unumgänglich. Aus dieser vernunftgründigen Natur des Menschen leiten sich Maßgaben des rechten Handelns ab, die weder gegen die Vernunft noch gegen die Natur des Menschen und anderer Lebewesen stehen und die universal und gerecht sind.

Eine philosophische Selbstverständigung über den Naturbegriff ist in heutiger Zeit dringlicher denn je, um durch Fortschritt nicht mehr zu verlieren, als zu gewinnen. Der von Hanns-Gregor Nissing sorgfältig edierte Band, dem zahlreiche philosophische, theologische und naturwissenschaftliche, aber auch viele nichtakademische Leser zu wünschen sind, stellt die Notwendigkeit dieser Selbstverständigung unter Beweis. Er trägt in verständlicher und dennoch wissenschaftlicher Sprache zur klärenden Orientierung des Begriffs „Natur“ in erheblichem Maße bei.

H. O. SEITSCHKE

BRÜNTRUP, GODEHARD / SCHWARTZ, MARIA (HGG.), *Warum wir handeln – Philosophie der Motivation*. Stuttgart: Kohlhammer 2012. 224 S., ISBN 978-3-17-022022-5.

In einer Zeit, in der psychische Belastungen aller Art am Arbeitsplatz gang und gäbe geworden zu sein scheinen, in der gesellschaftlicher Druck und Forderungen nach individueller Leistung immer lauter werden, hat sich der Begriff „Motivation“ bisher überwiegend nur innerhalb der psychologischen Forschung etabliert. Der hier vorliegende Sammelband weist allerdings darauf hin, dass das Thema „Motivation“ vor allem einer intensiven philosophischen Beschäftigung bedarf, da er grundsätzliche begriffliche, normative und weltanschauliche Probleme mit sich bringt, welche die Psychologie für sich allein nicht lösen kann. Anhand einer breiten Auswahl von elf Artikeln wird – ausgehend von verschiedenen Disziplinen – über Motivation nachgedacht: von philosophischer Anthropologie und Psychologie bis hin zur systematischen Ethik und Metaphysik. Sieht man als grundsätzliches Evaluationskriterium für die philosophische Qualität eines Buches, ob es sensibel für das Stellen der richtigen Fragen macht, wird man die Beschäftigung mit diesem Werk in jedem Fall als lohnend empfinden.

*Michael Bordt* macht anhand von Platons Dialogen *Politeia* und *Philebos* auf die für Motivation notwendige Grundhaltung einer passiven Offenheit gegenüber der Wirklichkeit aufmerksam, durch die Mangelzustände behoben und Zustände der Freude ausgelöst werden können. In der griechischen Antike verbleibend, betrachtet *Maria Schwartz* das Entstehen von Motivation durch Bewusstwerden der Disharmonie zwischen (sozialen) Erwartungen und eigenen ungeklärten Fragen, welche durch die sokratische Lebensprüfung geweckt werden können. Der Ursprung der bewegenden Kraft der sokratischen Methode liegt in ihrer Anfrage an die Identität und damit an das, was der Mensch sein will und für welche Ziele er einsteht. *Andreas Trampota* stellt die Frage, ob die Motivation für gutes Handeln eher von der Vernunft oder von den Gefühlen ausgeht. *Rüdiger Funiok* diskutiert über notwendige existenzielle und gesellschaftliche Bedingungen dafür, dass wir Werte in unser Motivationssystem einbinden können. Eine zentrale Bedeutung für die Bindungen an spezifische Werte kommt seiner Meinung nach der Wertekommunikation zu, die vor allem im Bildungsbereich und in den Medien stattfindet. Dass Motivation gerade in den verschiedenen Bereichsethiken eine Schlüsselrolle einnimmt, zeigt *Christine Reuschel-Czermak* anhand der Umweltethik-Debatte auf. Sie beleuchtet die Notwendigkeit externer Faktoren (gerade von Anreizstrukturen), welche u. a. Zielkonflikte und konkurrierende Handlungsalternativen minimieren sollen, damit sich die vom jeweiligen Akteur kognitiv-rational akzeptierten Handlungsgründe in ihrem Motivationspotenzial durchsetzen können und handlungsleitend werden. In ein weiteres aktuelles Feld der Bereichsethiken führt *Julia Inthorn* ein, die den Zusammenhang von Ethos und Motivation im Hinblick auf professionelle ärztliche Entscheidungen beleuchtet. Die politische Philosophie mit Blick auf Habermas' Begriff der rationalen Motivation behandeln *Michael Reder* und *Chimara Chester*. Ihrer beider Analyse nach können Menschen nicht allein durch die Gültigkeit überzeugender und intersubjektiv anerkannter Argumente ausreichend zu einer Beteiligung an demokratischen Diskursen bewegt werden. Vielmehr müssen sie zusätzlich noch die Möglichkeit haben, ihre Weltbilder und Vorstellungen vom gelingenden Leben in entsprechende öffentliche Aushandlungsprozesse einzubringen. Für die Wichtigkeit des Aspekts der Autonomie argumentiert *Eckhard Frick* mit Bezugnahme auf Joseph Lichtenbergs psychoanalytische Überlegungen. Auf ihrer Grundlage zeigt er, dass die Basis für eine autonome Gestaltung des eigenen Lebens in der Anerkennung davon liegt, dass die in den verschiedenen Motivationssystemen wiederkehrenden Muster zu einem selbst gehören. Die Psychoanalyse kann deshalb als wichtiges Mittel im Prozess der Selbsterkenntnis gesehen werden und mithilfe ihrer Methoden Möglichkeiten für Motivation freilegen. Noch in der philosophischen Psychologie verbleibend, aber eine andere Richtung einschlagend, zeigt *Johannes Nathschläger*, wie der Mensch aufgrund seines Wesens dauerhaft ohne Sinn nicht nur keine Motivation erfahren kann, sondern gar sein Menschsein verfehlt. *Godehard Brüntrup* unternimmt eine Aufarbeitung der philosophischen Beschäftigung mit Motivation und zeigt Anknüpfungspunkte für psychologische Motivationstheorien. Schließlich klären *Ludwig Jaskolla* und *Manuel Zorzi* in ih-

rem Beitrag die ontologischen Voraussetzungen, unter denen subjektive Phänomene überhaupt eine kausale Rolle spielen können.

Nach dieser groben Gesamtübersicht werde ich zuerst einen Artikel ausführlicher darstellen, der einen guten Überblick über die philosophische Beschäftigung mit Motivation im interdisziplinärem Feld gibt, und im Anschluss daran exemplarisch zwei Essays herausgreifen, welche die grundsätzlichen Anliegen des Buchs gut darstellen.

Der relativ dicht geschriebene Artikel „Motivation und Verwirklichung des autonomen Selbst“ von Godehard Brüntrup macht deutlich, wie psychologische Motivationsforschung und Philosophie voneinander profitieren können und wo sie sich vor allem aufeinander stützen sollten, um keine fehlgeleiteten Ergebnisse zu produzieren. Brüntrups Kernthese lautet, dass die größte Motivation in der Entdeckung des wahren Selbst und der Freiheit liegt. In Abgrenzung zu klassischen philosophischen Motivationstheorien, die oft rationalistischen Engführungen unterliegen, zeigt Brüntrup auf, dass eine zeitgemäße Philosophie der Motivation sowohl Erkenntnisse der psychoanalytischen Tradition mit ihrer Einsicht in die unbewusst im Menschen wirksamen Kräfte als auch die Idee der Selbstverwirklichung bzw. -aktualisierung der humanistischen Psychologie zu integrieren imstande sein muss. Er arbeitet heraus, dass philosophische Überlegungen zu Autonomie und Selbstbestimmung mit empirischen Forschungen, wie die des Persönlichkeitspsychologen Julius Kuhl, durchaus übereinstimmen und sich gegenseitig ergänzen. Denn speziell mit Hilfe seiner neurophysiologischen Erkenntnisse über die unterschiedliche Arbeitsweise der internen Steuerungsinstanzen des sequenziell-analytischen Verstandes der linken Hemisphäre und der holistisch-parallelen Informationsverarbeitung der rechten Hemisphäre des Cortex kann man sich ein empirisches Erklärungsmodell zunutze machen, das den abstrakten Zusammenhang von regulierendem Verstand und integrativem Selbst anschaulich darstellt. Anhand von bildgebenden Verfahren ist es möglich abzubilden, wie man sich bei nicht selbstbestimmter Zielverfolgung in seinem erlebten Körper nicht mehr zu Hause fühlt – etwa wenn der Verstand zu einem Ziel „motiviert“ ist, das nicht mehr in das ganzheitliche Erleben integriert werden kann. Die Beispiele dafür, wie philosophische Erklärungen ihre psychologischen Entsprechungen finden können, sind von Brüntrup sehr gut gewählt und auch anschaulich erklärt. Ein wenig stärker könnte er sich m. E. allerdings noch für die Notwendigkeit der Philosophie aussprechen, ohne die man in der Psychologie gerade an dieser Stelle gar nicht wissen würde, was mit Selbstbestimmung oder Kohärenz von Verstand und Willen überhaupt gemeint ist und was ihre Forschungsergebnisse überhaupt erklären wollen. Für Brüntrup gelten als mit empirischen Fortschritten kompatible philosophische Konzepte vor allem die Theorie der gestuften Willensakte von Harry Frankfurt sowie Peter Bieris „existentielles Handwerk der Selbsterhellung“ (180). Brüntrup zeigt damit zweierlei: erstens, wie man sich auf einer höheren Stufe zu handlungsauslösenden Willensakten (gerade zu eigentlich ungewollten) verhalten kann, und zweitens, welche Rolle dem Verstand im Aufdecken der unbewussten Aspekte des Motivationsgeflechts zukommen kann – und auch, wo er an seine Grenzen gerät. Dem Leser wird dadurch deutlich, weshalb Selbsterkenntnis und die Erfahrung, aus sich selbst heraus zu handeln und eine gewisse Unabhängigkeit von externen Faktoren zu entwickeln, als die Motivatoren schlechthin bezeichnet werden können.

*Andreas Trampota* zeigt in „Vernunft allein bewegt nichts“ anhand der Externalismus-Internalismus-Kontroverse in der Ethik, dass es im ethischen Bereich keine handlungsleitenden Kräfte ohne nichtrationale Einflüsse geben kann. Eine rein rationalistische Position müsste die Beweislast dafür tragen, dass der Reflexionsakt allein hinreichender Motivationsgrund ist, was ihr allerdings aus verschiedenen Gründen nicht möglich ist. In dieser komplexen Debatte weist Trampota darauf hin, dass die Frage nach der Internalität oder Externalität von Handlungsgründen nur dann Sinn macht, wenn man gleichzeitig auch die Frage beantwortet, ob die motivationale Kraft bei Handlungen von rein non-kognitiven und damit nicht wahrheitsfähigen Faktoren (er nennt z. B. subjektive Faktoren wie Wünsche, Begierden, Präferenzen) ausgeht oder ob sie von wertenden Identifikationen zweiter Stufe (also höherstufigen mentalen Einstellungen) stammen. Vor dem Hintergrund der sich in der Bewertung der Rationalität

unterscheidenden Positionen von Aristoteles, Hume, Kant und Scanlon argumentiert er für eine differenzierte Zwischenposition, die zwar weitere Fragen aufwirft, in ihren Grundzügen aber durchaus überzeugt.

Eine Theorie über den Platz der Motivation im Menschenbild liefert *Johannes Nathschläger* in seinem Artikel „Motivation als ‚Wille zum Sinn‘“, in dem er in die philosophische Anthropologie von Viktor Frankls sinnzentrierter Psychotherapie einführt. Das genuin Menschliche wird im Rahmen dieser Theorie in der geistigen Dimension verortet, mit Hilfe derer sich der Mensch fühlend nach Werten ausrichtet. Diese Ausrichtung, welche Motivation mit Hilfe des sogenannten ‚Willens zum Sinn‘ zu erklären sucht, rührt daher, dass man sein individuelles Dasein selbst verantworten möchte, indem man auf die Fragen, die das Leben an die eigene Person stellt, jeweils person- und situationspezifische sinn-volle und damit auch wert-volle Antworten finden möchte. Ein Motivationsproblem wäre aus dieser Sicht also in einem Mangel an Sinn zu sehen. Nathschläger weist weiter darauf hin, dass der Wille zum Sinn stets aktiv in seiner Gerichtetheit nach Objekten sucht und dass dieser postulierte Sinn grundsätzlich auch immer auffindbar ist, dementsprechend also auch in jeder Lebenssituation Antworten gegeben werden können. Neben der Suche nach unvermeidbar aufkommenden philosophisch notwendigen Klärungen gibt er einen tiefen Einblick in das Grundgerüst von Viktor Frankls Logotherapie und Existenzanalyse und damit Ansatzpunkte für weiteres philosophisches Fragen nach Motivation.

Auch wenn an einigen Stellen des Buchs die direkte Verbindung zum eigentlichen Motivationsthema verloren geht und nicht jeder von den Autoren unternommene Exkurs für ein Verständnis von Motivation notwendig erscheint, stellt der Sammelband durchaus eine gelungene Auseinandersetzung mit diesem vielschichtigen Begriff dar. Hervorheben möchte ich die bemerkenswerte Tatsache, dass sich durch das gesamte Buch gleiche Themen bzw. Bedeutungshorizonte des Motivationsbegriffs ziehen, die sich trotz verschiedener Blickwinkel der jeweiligen Diskussion in ein stimmiges Gesamtbild fügen: Als Beispiele seien hier Frankfurts *second order desires* oder Platons Restitutionsmodell der Wiederherstellung von harmonischen Zuständen genannt. Durch diese unterschiedlichen, differenzierten Betrachtungen entsteht beim Leser ein facettenreiches Bild der verschiedenen Dimensionen von Motivation, das als Grundlage für die weitere (auch interdisziplinäre) Forschung gesehen werden kann.

F. LAMPERSBERGER

SCHWEIDLER, WALTER, *Über Menschenwürde*. Der Ursprung der Person und die Kultur des Lebens (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2012. 180 S., ISBN 978-3-531-18725-9.

Der Autor, Walter Schweidler (= S.), geboren 1957, hat Rechtswissenschaft und Philosophie studiert, sich sodann auf Fragen der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, spezialisiert, und ist nach Jahren der Lehre an den Universitäten Salzburg, Freiburg i. Br., Minneapolis, Sydney, Kyoto, Dortmund und Bochum seit 2009 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. In der Besprechung dieses Werkes will ich zuerst (I.) das Ringen der Menschen um Norm und Nutzen (1.) sowie die starke Betonung von Furcht und Ehrfurcht (2.) als auch das „Gesetz“ vorstellen, dass jeder Sieg trotz allem den Besiegten nachwirken lasse (3.). Sodann (II.) werde ich auf wichtige Kapitel kurz eingehen und drittens (III.) noch einige Bemerkungen folgen lassen.

I.1. S. untersucht höchst detailliert den Menschen als Individuum und Sozialwesen – von den Wissenschaften wie der Geschichte der Philosophie her. Zentrale Aspekte des natürlichen und geistigen menschlichen Lebens stellt S. dabei vor: die der Erzeugung, der Fortpflanzung, der Erziehung, der Bewährung im öffentlichen Leben sowie der Haltung gegenüber dem Tod. S. beschreibt dazu auch in sehr ansprechender Abwechslung einerseits Tatsachen und bemisst sie sodann an Ansprüchen, Normen und Herausforderungen menschlichen Lebens. Der Mensch kommt damit zur Sprache, ebenso lebendig wie beständig, ununterbrochen seinen letzten Sinn, seinen Nutzen, sein Glück und oft nur sein Überleben suchend. Dazu will ich die höchst ergiebige und herausfordernde Gliederung aufgreifen, mit welcher S. das menschliche Leben bemisst: Unabläs-

sig unterstehe, so S., der Mensch einer zweifachen Suche: der Suche nach der richtigen und letzten Norm sowie der Suche nach dem alltäglichen wie scheinbar ewigen Nutzen (135–158).

2. Aus dieser Vergegenwärtigung der zweifachen Suche folgt S.s Sorge um den Menschen. Er befragt ihn gewissermaßen; er richtet an ihn die Frage, ob er eingestehen kann, dass es ihm, dem Menschen, letztlich bloß um Freiheit, Gleichheit, Glückseligkeit etc. als höchste Werte gehe. Vielmehr solle er einräumen, gar nicht in letzter Zufriedenheit zu leben und auch nicht den tiefsten Sinn seines Lebens zu erfassen; und dass sich angesichts dieser vergeblichen ständigen Suche die elementare Furcht, eine tiefe Furcht um Leben und Glück, in ihm Raum verschaffe (157). Und nun ist überraschend und auch tröstend, wie S. fast unmittelbar eine weitere Selbsterkenntnis als möglich ansieht, welche in seltener Weise auf das menschliche Leben einzuwirken vermag: die Ehrfurcht. Denn durch Ehrfurcht lasse sich Furcht überwinden! S. räumt ein, die Tatsache und Schwierigkeit einer solchen Überwindung zwar nicht wissenschaftlich begründen zu können, doch stehe Ehrfurcht dem Menschen an; durch sie finde der Mensch zum Sinn des Lebens und zum tiefen Respekt vor der Würde des Menschen und zur Achtung vor Normen, und so „stottere“ er gewissermaßen sein Ja zu dem unfassbaren Ursprung und Ziel unseres Lebens heraus und erweise ihm tiefe Ehrfurcht (158). Sie kann Gott oder einer nichtreligiösen Macht gelten. Dass und wie S. auf die Ehrfurcht hinweist, vermag höchstwahrscheinlich vielen Menschen sehr in ihrem Leben zu helfen, zu stärken und zu trösten! Bewusst „gräbt“ S. damit eine Grundlage aus, welche der Metaphysik vorausgeht, eine für alle Menschen gültige, ja tröstende, stärkende Basis. Anders ausgedrückt: S. begründet damit im Weiteren seine Metaphysik, doch erkennt und formuliert er zuvor einen „prä-metaphysischen“ Ansatz. Kaum ein Philosoph, kaum ein Metaphysiker, seltenst ein christlicher Philosoph, schrieb in dieser Vorgehensweise.

3. S.s Vorgehen hebt außerdem besonders *eine* Sichtweise hervor. Wiederholt zeigt er folgenden Vorgang auf: Eine politische Herrschaft blüht, sodann wird sie durch eine andere Herrschaft zerstört, oder eine reichhaltige Kultur muss einer anderen weichen etc. Doch so sehr mit der jeweils nachfolgenden Einheit Neues über die Menschen hereinzieht, so ist doch zu bemerken, dass immer, auf je verschiedene Weise, etwas von der älteren Herrschaft oder Kultur ins Leben der neuen Herrschaft mit einzieht. Weimar beließ Gesetze der Kaiserzeit; die Bundesrepublik missbilligte nicht jedes Gesetz, das kurz nach 1933 erlassen worden war; Heiden, die sich zu Christen bekehrten, blieben in manchen Beziehungen ihrer Heidenzeit treu. So verwarf ja auch Thomas Hobbes (1588–1679) nicht alles und jedes, was Aristoteles (384/383–322/321 v. Chr.) gelobt und festgehalten hatte. Auch Horaz dichtete, so füge ich hinzu: „Hellas, im Kampfe bezwungen, besiegte den wilden Bezwinger / brachte dem bäurischen Latium die Künste.“ So schloss beispielsweise der Bruch zwischen Antike und Moderne es nicht aus, dass der in der Vormoderne wesentlich geprägte Personbegriff in der Moderne an die zentrale Position rückte (99).

II. Von diesen bereichernden Grundsätzen ist nur knapp auf Sätze und damit Inhalte dieses höchst empfehlenswerten Werkes einzugehen, wie die menschliche Natur, die menschliche Pflicht, das menschliche Recht sowie die menschliche Person. S. wählt als „Werkzeug“ und „Gehweg“ für eine solche Überprüfung die in zwei Jahrtausenden ausgereiften, vielfach durch ernsthafteste Überlegungen vertieften und durch das umfassende verstandene Leben auch bestätigten Philosophien, besonders die klassische Metaphysik und die mit ihr verbundene eudämonistische Ethik.

Im ersten Kap. (15–31) bespricht S. Antworten auf die Frage „Was ist der Mensch?“ Die Kette reicht vom „zōon politikón“ und „homo ludens“ zu „homo viator“ sowie „homo necans“. Sätze über den Menschen werden angeschlossen: Er ist das Wesen, das über sich selbst hinausgehen muss, und zu dessen Sein es gehört, mehr zu sein als er ist (19). S. gibt noch sogenannte „indirekte Antworten“ auf diese Frage nach dem Menschen (24–31); gemeint sind Antworten, welche immer noch mehr mitliefern, als deutlich gesagt ist, ja, welche Hintergründe eröffnen; es werde nicht selten durch die Antwort die ihr vorausgehende Frage wieder neu zur Frage: So geht dem, der fragt, an sich selbst etwas auf, sodass er sich ungewollt selbst gegenwärtig macht (26).

Zugleich durchquert S. das abendländische Denken über den Menschen höchst kenntnisreich; allein deswegen dürfte dieses Werk für wohl die meisten Leser ausgesprochen ergiebig sein. Ich nenne nur zwei Philosophen, zu deren Denken S. sehr kompetent, sehr persönlich-eigenwillig und in ergiebiger Akzentsetzung hinführt: Aristoteles und Hobbes. Beide Philosophen werden so vorgestellt, dass der scharfe Bruch zwischen ihnen ebenso aufzeigt, was Hobbes aus dem aristotelischen Erbe beibehält – ein Vorgang, wie ich ihn bereits in I.3 benannte.

Aus dem zweiten Kap. (3–48) sei nur einer der Sätze zitiert: „So wie wir sprechen lernen, indem man mit uns spricht, finden wir unsere eigene Identität als die Wesen, die wir von Natur aus sind, in sozialen Beziehungen, die auf nicht naturgesetzlich rekonstruierbaren Regeln beruhen“ (45). Es überrascht und erfreut, wie hoch S. das Denken des Suchers Claude Lévi-Strauss schätzt!

Im dritten Kap. (49–66) verweist S. auf Pflichten des Menschen. „Im Ursprung des menschlichen Pflichtbewusstseins findet jeder von uns noch einmal konzentriert das Paradox des uns allen gemeinsamen Daseins. Denn das Pflichtbewusstsein sagt einem, dass man für etwas da ist, das einen zu dem macht, der man ist und das nicht ohne einen wäre, der man ist und das nicht ohne einen wäre“ (56). Daraus erklärt sich auch, was „Selbstverwirklichung“ bedeutet: Sie verlangt, dass ich mich nicht einer vorgegebenen modellartigen Form angleiche, nicht in sie einmünde, sondern mich in Verantwortung vor dem Schöpfer gestalte, zu einem originellen Selbst, hin zur „unverwechselbaren Persönlichkeit“ (62). S. greift wiederholt auf Maurice Merleau-Ponty zurück. Doch auch wenn man nicht an einen Schöpfer glaubt, gilt trotzdem aus dem jedem Menschen auferlegten Willen des guten, gerechten und glücklichen Lebens die Pflicht, wie S. sie für den modernen Staat formuliert: „Auch der weltanschaulich neutrale Staat braucht ... wenigstens auf einer minimalen Ebene die fundamentale Einigkeit der Bürger hinsichtlich der umfassenden Prinzipien des richtigen Zusammenlebens, und bestehe sie nur in der Einigkeit darüber, dass man sich gegenseitig in seinen unterschiedlichen Universalismen zu respektieren habe“ (66).

Das vierte Kap. (67–98) äußert sich zu Rechtspositivismus und Naturrecht. S. entwickelt zur Antwort: „Das Naturrecht ist sehr wohl Teil des Polisrechts, nur ist es derjenige Teil, der überall dieselbe Kraft und Geltung hat ...“ (73). Noch schärfer und anspruchsvoller geschrieben lautet eine Antwort, welche das Naturrecht mit der Vernunft gleichsetzt: „Das Auge der Vernunft wohnt in einem sich geschichtlich wandelnden, einem immer alternden und sich gelegentlich auch verjüngenden Leib, aber sein Blick richtet sich auf eine Botschaft, die uns durch unsere Welt ... vorgegeben und die unserer Willkür entzogen ist“ (74).

Im fünften Kap. (99–114) behandelt S. Recht allgemein, sodann, was man unter „Menschenrechten“ zu verstehen habe. In beeindruckender Weise stellt S. dem Aristoteles Thomas Hobbes gegenüber. An Aristoteles hat sich noch, so sagt S. völlig richtig, die Spätscholastik ausgerichtet; so formulierte etwa auch Francisco Suárez (1548–1617): „Der Mensch soll nach seiner Natur handeln und sie zu erfüllen suchen, daher soll er auch seine wesentliche Anlage als ‚animal politicum‘ mit vollem Leben erfüllen.“ Dagegen setzte Thomas Hobbes: Die Vernunft ordne dem Menschen nicht an, Bürger der Polis, des Staates zu werden, um sich und sein Natur-Sein zu erfüllen; vielmehr befehle Vernunft, aus dem Naturzustand herauszugehen, der lebensbedrohlich ist (101). Ebenso schreibe Vernunft vor, den Staat zu errichten, jedoch aus entgegengesetzten Gründen! Denn Hobbes zufolge benötige der Mensch den Staat, um zu überleben; übrigens darf nach Hobbes sich der Bürger gegen den Staat richten, sobald ebendieser Staat sein menschliches Leben bedroht.

S. verweist auf das Titelbild des ersten Druckes des „Leviathan“, welcher die eng gerückte Bürgerschaft zeigt, wie sie den Oberkörper des Oberhauptes bildet: Demnach setzen alle Bürger diesen Staat zusammen, der ein weltlicher Gott sei. Dieser gibt uns, wie S. sehr treffend formuliert, Anteil an jener Göttlichkeit, die sterbliche Wesen allein erreichen können. „Im Staatsvertrag hat jeder von uns seinen Anteil an jener Göttlichkeit erlangt, die sterblichen Wesen allein erreichbar ist. Menschliche Göttlichkeit kann sich unter voluntaristischem Vorzeichen nicht als Bild des unsterblichen Gottes, sondern nur als Kult der Bewahrung seiner Unabbilderbarkeit begreifen, durch den er als

deren schlechthin abwesender Grund in der gesamten Ordnung unseres Lebens indirekt anwesend bleibt“ (104).

Das sechste (115–134) und das siebte Kap. (135–158) zeigen das zeitgenössische Interesse am menschlichen Leib, sei es, um ihn zu retten, sein Leben zu verlängern, sei es, um einen Menschen zum Leben anderer Menschen zu benutzen, sei es durch Organentfernung, sei es durch Empfängnis- oder Geburtsverhinderung (141 f., 150–153). S.s vornehme Sicht gegenüber diesen Politiken verhindert nicht die Worte, dass das Grundanliegen des modernen Staates mit christlichen Grundforderungen verträglich („kompatibel“) sein müsse, doch heiße dies nicht, dass sich die christliche Sicht der menschlichen Person den herben, harten Staatsforderungen anzugleichen habe; vielmehr müsse sie ihren eigenen Wahrheitsanspruch überall und ausnahmslos verteidigen (124). Deswegen behandelt S. im siebten Kap. noch ausdrücklich „Die Kultur des Lebens“. Sie soll den „Respekt vor der Personalität“ vertiefen und tief verankern. Kehrtwendungen sind jedoch immer möglich, und sowohl Analysen wie Engagement bleiben zur Rettung des Menschen, der Person, höchst notwendig. Hier bespricht S. ausdrücklich jene beiden Kulturen, auf welche er zu Beginn hinwies, die des Nutzens und die der Norm (135 ff.) Die Norm, die fordert, mit aller Kraft jedes Leben zu erhalten, wird zum größeren Nutzen des Staates führen, als wenn Würde und Lebensrecht des Menschen zur Disposition von Mehrheitsentscheidungen stehen würden (147).

III. So weit zur Grundlage dieses einzigartigen Werkes, welches 1. von Tiefe und Reichtum des Denkens, von dem Mut zum Alleingang und der selbständigen Suche nach Wahrheit spricht.

2. Was den Stil betrifft, so verfügt S. über die Gabe, in anschaulicher, nicht immer leicht und sogleich nachvollziehbarer, jedoch höchst einprägsamer Form seine Gedanken zu entfalten.

3. Höchstens füge ich noch an: 3.1. Die auf S. 85, Anm. 58, wiedergegebene Sicht des Aurelius Augustinus hätte ich mir unter genauer Angabe der Stelle oder Stellen aus „De civitate Dei“ gewünscht. Stattdessen wird der Leser eingeladen, dazu den gesamten Aufsatz S.s über Augustinus zu lesen (in: Der gute Staat, 127 ff.). 3.2. Zu S. 104 f.: S. stellt heraus, dass es eine doppelte, sich radikal voneinander unterscheidende Bedeutung von „ius naturale“ gebe, die einer überzeitlichen Rechtsordnung, welche nur moralischen Inhalts sei, also zur Dankbarkeit, Güte etc., auffordere, und zweitens den Sinn des echten Rechts bzw. der „Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem eigenen Willen einzusetzen ...“ (so Zitat aus dem 14. Kap. des „Leviathan“). Doch es sprach eine jahrhundertelange Tradition auch der „Lex naturae“ zum Teil echte rechtliche Kraft zu; etwa verbote sie Mord und Diebstahl direkt, Verbote, welche das staatliche Recht schlichtweg zu übernehmen hatte, nicht also in Recht umzuwandeln brauchte (s. etwa F. Suárez: De legibus, II. cap. 6. Nr. 6 ff. [3.3]). S. stellt (105 unten), wie er sagt, den fundamental neuen Gedanken bei Hobbes dar, dass „das Recht, damit man es dem Staat überlassen konnte, schon vor ihm dagewesen sein“ muss (105). Doch dieser Gedanke ist nicht neu! Erkenntnisse des Römischen Rechts und der Spätscholastik belegen, wie alt dieser Gedanke ist. Das römische Volk – noch nicht im Staatszustand – hatte laut „Institutiones“, Lib. I. cap. II. Nr. 6 das Recht, den Staat einzurichten und sich dem künftigen Kaiser zu übergeben. Ebenso gab es für Suárez das Recht der *res publica*, einer vorstaatlichen Organisation, den Staat zu gründen („Defensio fidei“, Lib. II. cap. 1–5). Hobbes hat mit Sicherheit solche Quellen gekannt (3.4). Dass der europäischen Antike die Idee eines subjektiven, vorstaatlichen Rechts unbekannt, ja unfassbar gewesen sei (106 oben), vermag ich in dieser Allgemeinheit nicht zu bejahen; man denke doch an die Rechtsprozesse in Athen oder in Rom oder an das doch auch in der Antike existierende Kaufrecht, Mietrecht, Erbrecht usw., die Sicherung durch den „Staat“ war oft unzulänglich, doch existierten andere Sicherungskräfte sehr wohl, wie Bräuche, Sitten etc.! Also würde ich mich dem Anliegen von S. so annähern: Den schweren, schmerzlichen Weg vom „Zustand ohne subjektives Recht“ zum „Zustand mit subjektivem Recht“ gab es in keiner Epoche; wohl gab es den Weg vom „Zustand von Rechtsträgern ohne Staat, also ohne staatliche Sicherungs- und Durchsetzungsgewalt“ hin zum „Zustand von Rechtsträgern in der Polis, im römischen Kaiserreich oder in der athenischen Demokratie, also mit und unter staatlicher Gewalt“. Die Furcht von Menschen, denen das subjektive

Recht unbekannt war, vermag ich nicht zu ermesen! Sehr tief aber ergriff wohl Furcht die Rechtsträger, dass ihnen nämlich das ihnen zustehende Recht durch andere, durch Institutionen etc., verweigert würde! Solche Anmerkungen betonen aber den großen Dank an S. für seine anregende Arbeit!

N. BRIESKORN S. J.

THE PRAGMATISM READER. From Peirce through the Present. Edited by *Robert B. Talisse* and *Scott F. Aikin*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2011. VI/492 S., ISBN 978-0-691-13705-6.

Der Band enthält 31 Texte aus der Zeit von 1868 bis 2004. Es handelt sich um selbstständige Essays mit einer in sich geschlossenen Argumentation und nicht um Kapitel aus einem Buch, die in einem größeren Zusammenhang stehen. Der Terminus Pragmatismus war von Anfang an umstritten. Peirce distanzierte sich von James und nannte seine Philosophie „Pragmatizismus“, und auch Dewey hörte in den frühen 1920er Jahren auf, seine Position als Pragmatismus zu bezeichnen und sprach stattdessen von „empirical naturalism or instrumentalism or experimentalism“ (3). Aber welches Band verbindet dann diese Aufsätze zu einer Einheit? Es gibt keine philosophische These, die allen Richtungen des Pragmatismus gemeinsam wäre; „rather, the pragmatists assembled in this volume share a *common aspiration*“ (4). Die Essays versuchen, eine Form des Naturalismus auszuarbeiten, der die Praxis der menschlichen Forscher ernst nimmt. Es geht um eine Philosophie, die naturalistisch und zugleich humanistisch ist, die voll die Weltansicht der modernen Wissenschaft teilt, ohne dabei den Kontakt mit der Welt der menschlichen Praxis zu verlieren. Drei Merkmale kennzeichnen diesen Humanismus: „clarity, coordination, and correctness“ (5). Die Einleitung betont die große Bedeutung des Pragmatismus für die Philosophie des 20. Jhdts. und dessen ununterbrochenen Einfluss bis in die Gegenwart. Fragt man nach dem Verhältnis von Pragmatismus und analytischer Philosophie, so kann man exemplarisch auf das Werk Quines verweisen, dessen Einfluss schwer zu überschätzen ist. Er hat grundlegende Dogmen des frühen logischen Positivismus widerlegt. „Quine’s corpus presents an ongoing development of a few key pragmatist and naturalists insights about science, language, and ontology, and an attempt to fit them together“ (8).

Die Essays des Bds. sind nach zwei Gesichtspunkten ausgewählt. Das ist einmal der Einfluss, den sie in der akademischen Philosophie ausgeübt haben. Wichtiger ist das zweite Kriterium. Durch die Kritik des Pragmatismus an der Tradition, wie sie etwa durch Descartes und Kant repräsentiert wird, und durch seine Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft kann der Eindruck entstehen, er beschränke sich auf metaphilosophische Fragen. „In its most muscular form, the pragmatist thesis is that once we understand properly the nature of philosophy, we will discover that there are no philosophical problems anyway“ (9). Dagegen will die vorliegende Sammlung zeigen, dass der Pragmatismus sich durchaus mit Fragen erster Ordnung, d. h. mit inhaltlichen philosophischen Problemen, auseinandersetzt. „Our objective is here to present pragmatism as an engagement with philosophical problems, to show pragmatism at work“ (9).

Die Bedeutung des Pragmatismus für die Philosophie des 20. Jhdts. wird dokumentiert durch die eindrucksvolle Liste großer Namen, die in diesem Bd. vertreten sind: Charles S. Peirce, William James, John Dewey, C. I. Lewis, Nelson Goodman, W. V. O. Quine, Rudolf Carnap, Willfried Sellars, Donald Davidson, Hilary Putnam, Richard Rorty, Robert Brandom. Als Beispiele dafür, dass der Pragmatismus sich mit inhaltlichen philosophischen Fragen befasst, seien vier Essays genannt; drei von ihnen haben in ihrem Titel das Wort Demokratie. Sie ist, so die These von John Dewey (1938), die einzige Lebensform, die mit voller Überzeugung an den Prozess der Erfahrung als Ziel und Mittel glaubt. „The more intelligence is liberated in a democratic community, the greater its control of nature and the sources of wealth“ (165; Sidney Hook 1938). „There is a direct connection between deliberative democracy and the pragmatist theory of truth“ (471; Cheryl Misak 2004). Historizismus, so Cornel West (1986) mit Berufung auf Ernst Troeltsch und Paul Ricoeur, ist heute für den religiösen Glauben unverzichtbar. „I understand historicism as the view that structured social practices constitute the sources

for standards which adjudicate between conflicting theories and interpretations“ (403). Dieser Historizismus ist unvereinbar mit einer Metaphysik alten Stils und dadurch ein Schritt zu legitimeren Formen der metaphysischen Reflexion.

F. RICKEN S. J.

LANGTRY, BRUCE, *God, the Best, and Evil*. Oxford: Oxford University Press 2008. IX/237 S., ISBN 978-0-19-923879-8.

Bruce Langtry (= L.) verfolgt in „God, the Best, and Evil“ (= GBE) drei miteinander zusammenhängende Ziele: erstens die Untersuchung der Implikationen der Konzepte der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und vollkommenen Güte für die Verwirklichungsweise von Gottes Vorsehung (Kap. 1–4); zweitens die Beurteilung der Stärke von Einwänden gegen die Existenz Gottes auf Grund der Tatsache, dass Gott eine bessere Welt hätte schaffen können (Kap. 5), und schließlich drittens die Beurteilung der Stärke des Arguments aus dem Übel (Kap. 6–8). L. setzt den theistischen Gottesbegriff voraus, nach dem Gott ein ewiges, allmächtiges, allwissendes und moralisch vollkommenes, rational handelndes Wesen ist, welches das Universum geschaffen hat. In einem ausführlichen Einleitungskap. klärt L. u. a. die für das Argument aus dem Übel zentralen Begriffe der Allmacht und Allwissenheit, für deren Analyse er den Begriff der intrinsischen kausalen bzw. der intrinsischen kognitiven Fähigkeiten zu Grunde legt, die im Fall Gottes unbegrenzt seien, deren Ausübung aber durch andere Faktoren (wie etwa andere Eigenschaften Gottes oder menschliche Freiheit) begrenzt werden könnten. Diese Analysen sind sehr hilfreich, auch wenn sie noch weiterer Verfeinerung bedürfen (sind z. B. alle einschränkenden Faktoren mit Gottes Allmacht vereinbar, etwa eine göttliche „Faulheit“, die ihn davon abhält, seine Allmacht auch auszuüben?). Vor allem präsentiert und expliziert L. drei unterschiedliche Modelle der göttlichen Vorsehung: theologischer Determinismus, Molinismus und offener Theismus. Nach dem theologischen Determinismus ist Gottes Vorsehung in dem Sinn umfassend, dass alles, was geschieht, entweder von Gott beabsichtigt oder eine nicht (direkt) beabsichtigte Folge von Gottes Absichten ist. Gott kontrolliert daher im theologischen Determinismus alles, was geschieht, vollständig, und besitzt umfassendes Wissen in dem Sinn, dass alle Ereignisse unfehlbar von Gott gewusst werden. Für manche Deterministen ist diese Position unvereinbar mit menschlicher Freiheit; manche fassen die menschliche Freiheit so auf, dass sie mit dem theologischen Determinismus vereinbar ist. Auch der Molinist schreibt Gott umfassende Vorsehung und umfassendes Wissen zu, unterscheidet sich vom Deterministen aber darin, dass er dem Menschen für viele Handlungen und Entscheidungen Freiheit zuschreibt, die mit jeglichem Determinismus unvereinbar ist, vor allem mit der Hervorbringung der Entscheidung oder Handlung durch Gott. Der offene Theismus lehnt die These von der Vereinbarkeit des Determinismus mit menschlicher Freiheit genauso ab wie die Thesen der umfassenden Vorsehung und des umfassenden Wissens Gottes. In den folgenden Teilen von GBE differenziert L. sowohl bei der Formulierung von Problemen als auch von Lösungen immer wieder zwischen diesen unterschiedlichen Modellen und unterbreitet je nach Modell unterschiedliche Lösungsvorschläge bzw. weist auf unterschiedliche Probleme hin. Im zweiten Kap. kritisiert L. das Prinzip, dass, wenn Gott existiert und es eine Welt gibt, über die hinaus es keine bessere Welt gibt (eine maximale Welt), unsere Welt eine maximale Welt sein muss. Auch unter der Voraussetzung, dass es überhaupt eine maximale Welt gibt, haben wir keinen zwingenden A-priori-Grund für die Annahme, dass die tatsächliche Welt eine maximale Welt ist – und dieses Ergebnis gilt in allen drei Modellen der göttlichen Vorsehung. Das folgende Kap. besteht im Wesentlichen aus L.s Kritik an Rowes „Entailment-These“, dass aus der Proposition „[F]ür jede Welt, die geschaffen werden kann, gibt es eine bessere Welt, die geschaffen werden kann“, die Proposition folgt „[E]s gibt kein allmächtiges, allwissendes und moralisch vollkommenes Wesen“. Rowes These basiert auf seinem sogenannten Prinzip B, nach dem in dem Fall, dass ein allwissendes Wesen G eine Welt schafft, für die es eine bessere Welt gibt, die G hätte schaffen können, es möglich ist, dass es ein Wesen gibt, das moralisch besser ist als G. L. hält Prinzip B nicht nur für schlecht begründet, sondern es führe auch zu kontraintuitiven Ergebnissen. Wenn es für jede Welt, die Gott schaffen kann, eine bessere Welt gibt (es

also keine von Gott hervorbringbare maximale Welt gibt), die Welt, die Gott tatsächlich geschaffen hat, ein Minimum an Güte aufweist und Gottes Unterlassung der Schöpfung dieser oder einer anderen (nicht maximalen) Welt zu einem insgesamt schlechteren Ergebnis führen würde als die Schöpfung einer Welt, die ein Minimum an Güte aufweist, folge daraus, dass Gott eine bessere Welt hätte schaffen können, nicht, dass er hätte besser handeln können (was für ein vollkommenes Wesen ausgeschlossen ist). Kriterium der Rationalität der Entscheidung eines moralisch vollkommenen, allwissenden und allmächtigen Wesens, eine bestimmte Welt zu schaffen, sei vielmehr, dass diese Wahl (in der Terminologie Herbert Simons) „satisficing“ ist, d. h., dass keine Welt zur Erschaffung ausgewählt wird, die einen bestimmten Grad an Güte unterschreitet. Während das dritte Kap. voraussetzt, dass es keine maximale Welt gibt, behandelt L. im vierten Kap. den Fall, dass es maximale Welten gibt. Dabei geht er von der These aus, dass es logisch notwendig ist, dass, wenn der theistische Gott existiert, es mindestens eine maximale Welt gibt (die Gott schaffen kann) und dass, wenn Gott eine Welt schafft, Gott eine maximale Welt schafft. Diese These ergibt sich sowohl aus Gottes Rationalität als auch aus Gottes moralischer Vollkommenheit und wird von L. mit Hilfe eines „Better Outcome/Action“ genannten Prinzips begründet (nach dem jemand in der Hervorbringung eines insgesamt besseren Ergebnisses *ceteris paribus* auch besser handelt als der, der nur ein insgesamt schlechteres Ergebnis hervorbringt) und gegen verschiedene Einwände verteidigt. Kombiniert mit dem Ergebnis von Kap. 2, dass Gott entweder keine maximale Welt schaffen kann oder es aus seiner Vollkommenheit nicht notwendig folgt, dass er eine maximale Welt schafft, führt das Ergebnis des vierten Kap.s (wenn der theistische Gott existiert, es mindestens eine maximale Welt gibt, die Gott schaffen kann, und Gott eine Welt schafft, schafft Gott eine maximale Welt) zu der Konklusion, dass Gott keine maximale Welt schaffen kann. Daraus folgt, dass, wenn Gott unsere Welt geschaffen hat, unsere Welt nicht maximal ist und dies kein Einwand gegen die Überzeugung darstellt, dass der theistische Gott unsere Welt geschaffen hat. Im fünften Kap. verteidigt L. den Theismus gegen empirische Einwände, die nicht unmittelbar auf der Existenz von Übel beruhen, sondern darauf, dass unsere Welt verbessert werden kann. Dieses Kap. schließt einerseits an Überlegungen aus den Kap. 3 und 4 an und bildet andererseits die Grundlage für die folgenden Teile, in denen L. sich mit bekannten Versionen des logischen (6. Kap.) und des evidentiellen (8. Kap.) Argumentes aus dem Übel auseinandersetzt. In Kap. 7 verteidigt L. seine (von R. Swinburne inspirierte) Version der „higher order goods defence“ für bestimmte Arten von Übeln (physisch-psychisches Leiden von Menschen und moralisch falsche Entscheidungen und Handlungen von Menschen), nach der die ausnahmslose Verhinderung dieser Arten von Übel auch die Verwirklichung von Gütern verhindern würde, deren Wert den Unwert der (verhinderten) Übel übersteigt. L. zieht am Ende von GBE folgendes Fazit: „Although theists should continue to be uneasy about the threat posed by providential arguments from evil, the uneasiness is about what menaces may lurk on the other side of a fog-shrouded hill, rather than about a dangerous foe clearly seen advancing towards them“ (227). Mehr ist von einer philosophisch verantwortungsvollen Defence weder zu erwarten noch zu fordern. GBE ist nicht zuletzt auf Grund der Vielzahl differenzierter Argumente keine leichte Lektüre, die aber die Anstrengung auf jeden Fall lohnt.

O. J. WIERTZ

DWORKIN, RONALD, *Gerechtigkeit für Igel*. Aus dem Amerikanischen von *Robin Celikates* und *Eva Engels*. Berlin: Suhrkamp 2012. 813 S., ISBN 978-3-518-58575-7.

Der Titel spielt an auf einen Vers des griechischen Dichters Archilochos (7. Jhdt. v. Chr.): „Der Fuchs weiß viel, der Igel *eine* große Sache“ (Frg. 103 Diehl). Die eine große Sache, von der das Buch handelt, ist die Einheit der Werte; sie bilden ein zusammenhängendes Ganzes und stützen sich gegenseitig. Diese These „erfreut sich gegenwärtig keiner großen Beliebtheit – der Fuchs beherrscht nun schon seit einigen Jahrzehnten die akademische und literarische Philosophie, insbesondere in der anglo-amerikanischen Tradition. Anhänger des Igels werden als naiv oder als Quacksalber betrachtet, die unter Umständen sogar gefährlich sein könnten“ (14).

Was ist der Grund für diese negative Einstellung gegenüber dem Igel („Teil I: Unabhängigkeit“)? Wenn man über Werte sprechen will, so der Fuchs, muss man zunächst zeigen, dass es überhaupt Werte gibt, und das ist eine ontologische oder metaphysische Frage. Werturteile können nur dann wahr oder falsch sein, wenn es etwas gibt, das sie wahr oder falsch macht. Es gibt aber keine Werte, sondern nur Tatsachen. Dworkin (= D.) bezeichnet diese Argumentation als „externen Skeptizismus“. Dieser behauptet, die Wahrheit moralischer Annahmen beruhe auf Prämissen, die selbst keine moralischen Annahmen sind, und er bestreitet die Wahrheit dieser Prämissen. Vom externen unterscheidet D. den „internen Skeptizismus“, der sich unmittelbar auf die moralischen Annahmen bezieht. Beiden Formen des Skeptizismus stellt D. die „gewöhnliche Sichtweise“ entgegen: Wir alle würden jemand, der ein Baby mit Nadeln sticht, weil er es genießt, es schreien zu hören, für moralisch verkommen halten. – Teil I argumentiert gegen den externen Skeptizismus und gegen eine externe Begründung der Moral durch sogenannte moralische Tatsachen; beide verstoßen gegen das humesche Prinzip, dass Aussagen über Tatsachen niemals hinreichend sein können, um ein Urteil über das, was sein sollte, zu begründen. Jeder ernstzunehmende moralische Skeptizismus müsse intern sein. Einen moralischen Realismus, der auf der Basis metaphysischer Argumente zeigen will, dass es in der Welt Entitäten gibt, deren Vorhandensein ein moralisches Urteil wahr machen kann, lehnt D. ab. Es gibt nur einen Weg, der dazu berechtigt, ein bestimmtes moralisches Urteil für wahr zu halten, und weder Metaphysik noch Physik spielen dabei eine Rolle. „Um die Aussage, Abtreibungen seien immer verwerflich, wahr nennen zu dürfen, muss ich ein moralisches Argument dafür anführen, dass diese sehr kontroverse Meinung wahr ist. Einen anderen Weg gibt es schlicht nicht“ (51 f.). „Die Moral ist eine unabhängige Sphäre des Denkens. Das humesche Prinzip, dem zufolge in jeder Argumentation, die ein moralisches Urteil entweder bestätigen oder entkräften kann, wiederum eine moralische Aussage oder Annahme enthalten sein muss, ist korrekt – und seinerseits ein moralisches Urteil“ (171). „Wenn ein Werturteil wahr ist, muss es einen Grund geben, warum es wahr ist. Es kann nicht *einfach* wahr sein“ (197). „In den formalen und informellen Wissenschaften versuchen wir, Aussagen zu *belegen*, während wir sie in der Sphäre der Werte *argumentativ* verteidigen“ (199).

Aber was ist bei der Beantwortung moralischer Fragen eine gute Argumentation („Teil II: Interpretation“)? Moralische Begründungen sind am besten als Interpretationen moralischer Begriffe zu verstehen. Wir alle haben von Anfang an mehr oder weniger unreflektierte moralische Überzeugungen, die wir von unseren Eltern und unserem kulturellen Umfeld übernommen haben. „Kinder machen zunächst vor allem von einem Gefühl für Fairness Gebrauch; im Verlauf ihres Heranwachsens verwenden sie dann elaboriertere und spezifischere Ideen wie Großzügigkeit, Freundlichkeit, das Einhalten von Versprechen, Mut oder Rechte und Pflichten. Irgendwann fügen sie ihrem moralischen Repertoire politische Begriffe hinzu, etwa den des Rechts, der Freiheit oder des Ideals der Demokratie“ (174 f.). Um unseren vielfältigen moralischen Herausforderungen gerecht zu werden, entwickeln wir feinmaschigere moralische Ansichten, indem wir unsere Werte durch Interpretationen miteinander verknüpfen. „Unsere moralische Verantwortlichkeit bemisst sich daran, inwieweit es uns gelingt, unsere vielen konkreten Interpretationen so zu integrieren, dass sie sich wechselseitig in einem von uns authentisch vertretenen Netz der Werte stützen“ (175). „Die Wahrheit einer moralischen Überzeugung besteht in der Wahrheit einer unendlichen Anzahl anderer moralischer Urteile. Und sie selbst ist konstitutiv für die Wahrheit aller jener“ (201). „Interpretation ist durchweg holistisch [...], und die in einer Interpretation zum Ausdruck kommenden Wertnetze lassen keine Hierarchie der Dominanz und Unterordnung zu“ (263). Moralische Begriffe sind „interpretative“ Begriffe, d. h. Begriffe, die wir teilen, obwohl wir uns nicht auf ein Verfahren einigen können, wie diese Begriffe anzuwenden sind. Einigkeit darüber kann nur durch die Übereinstimmung erreicht werden, dass die richtige Anwendung des Begriffs abhängt von der besten Interpretation der Praktiken, in denen er zum Tragen kommt. Nehmen wir als Beispiel den Begriff der Gerechtigkeit. „Um eine bestimmte Konzeption der Gerechtigkeit argumentativ zu verteidigen, betten wir die Praktiken [...], die mit diesem Begriff verbunden sind, in ein umfassenderes Netzwerk *anderer* Werte ein, das unsere spezifische Konzeption dann stützt“ (277).

D. unterscheidet zwischen Ethik und Moral („Teil III: Ethik“). „Moralische Normen schreiben vor, wie wir andere behandeln sollen, während ethische Standards sich darauf beziehen, wie man sein eigenes Leben führen soll“ (323). Entsprechend seiner These von der Einheit der Werte fragt D. nach einer Konzeption der Moral, die sich nicht darauf beschränkt, die Wünsche und Ziele des Menschen einzuschränken, sondern sich in einer weniger negativen Weise mit ihnen verbindet. Dem entspricht eine Ethik, die zeigt, „was wir für unsere persönlichen Ziele halten *sollten*, die zu unserem Verständnis jener Verpflichtungen, Pflichten und Verantwortlichkeiten passt, die wir gegenüber anderen haben“ (327). Die beiden Prinzipien einer solchen Ethik sind das Prinzip der Selbstachtung und das der Authentizität. Das erste fordert, dass wir unser eigenes Leben ernst nehmen und es uns wichtig ist, dass wir es zu einem Erfolg machen; das zweite, dass wir uns darüber klar werden, unter welchen Umständen wir unser eigenes Leben als Erfolg betrachten und dann versuchen, es zu verwirklichen. Zusammen ergeben diese Prinzipien eine Konzeption der Menschenwürde. Mit der Moral (Teil IV) wird die Ethik durch das „Kant'sche Prinzip“ verbunden, dass wir die Menschheit in unserer eigenen Person nur dann achten können, wenn wir sie in der Person eines jeden anderen achten. Um uns selbst zu achten, müssen wir auch das Leben der anderen für objektiv wichtig erachten. Folgt daraus das utilitaristische Prinzip, dass wir unser Handeln immer auf die Verbesserung der Situation aller Menschen ausrichten müssen? Diese Folgerung wäre unvereinbar mit dem Prinzip der Authentizität. D. fragt, wie beide Forderungen, die Forderung, das Leben der anderen für wichtig zu erachten, und die Forderung der Authentizität, miteinander zu vereinbaren sind.

Die verschiedenen Teile des Buches konvergieren in der politischen Moral („Teil V: Politik“). Sie handelt davon, was wir alle gemeinsam anderen Individuen schulden, wenn wir als kollektive Person handeln. Eine Gemeinschaft hat nur dann die moralische Befugnis, ihren Mitgliedern Verpflichtungen aufzuerlegen und diese auch durchzusetzen, wenn ihre politischen Maßnahmen das Schicksal jedes Einzelnen als gleich wichtig behandelt und dessen individuelle Verantwortung für sein eigenes Leben achtet. Aus diesen Prinzipien der Würde lassen sich alle politischen Rechte ableiten. „Konkrete Rechte lassen sich bestimmen und verteidigen, indem wir genauer herausarbeiten, was gleiche Berücksichtigung und Achtung eigentlich erfordern“ (558). Dazu wendet D. sich den interpretativen Begriffen Freiheit und Gleichheit zu. Worin bestehen Gleichheit und positive sowie negative Freiheit? Wie ist diese umstrittene Frage zu entscheiden? „Für eine Gemeinschaft, die das erste Prinzip der Würde akzeptiert, ist eine Theorie der ökonomischen Gleichheit einfach eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit: die beiden Begriffe sind identisch. Für eine Gemeinschaft, die das zweite Prinzip akzeptiert, muss eine Konzeption der Freiheit die richtige Art von Achtung vor der Verantwortung einer jeden Person zum Ausdruck bringen, selbst zu bestimmen, was Erfolg in ihrem Leben bedeutet, und danach zu streben“ (591).

Gegen die verschiedenen Formen des Subjektivismus verteidigt D. den Objektivitätsanspruch moralischer Sätze. Besonders hervorgehoben sei seine Kritik an einem Realismus, der glaubt, diese Objektivität in einer Ontologie der Werte oder moralischen Tatsachen fundieren zu müssen. Die Welt der Moral ist die Welt der Gründe und nicht die der Tatsachen. Volle Zustimmung verdient ebenso die These von der Einheit der Werte. Schwierigkeiten bereitet dagegen D.s Begriff der Interpretation. Geht es darum, einen Wert in einen umfassenden Zusammenhang einzuordnen, von dem her er erst seine Geltung erhält? Wie ist dann das Phänomen der sittlichen Entscheidung, d. h. des praktischen Urteils, zu deuten? Kommt in jedem praktischen Urteil die Gesamtheit der Werte in den Blick? Oder handelt es sich bei der begrifflichen Interpretation um die Leistung der Urteilskraft, die ein allgemeines Prinzip spezifiziert und auf eine konkrete Situation anwendet? Das führt zu der Frage, wie die These von der Einheit der Werte genauer zu verstehen ist. Wie ist die Rede zu verstehen, dass die unterschiedlichen Aspekte des guten Lebens sich gegenseitig „stützen“? D. spricht von Kohärenz und Holismus. Genügt also für die Einheit der Werte die bloße Nichtwidersprüchlichkeit? Oder ist diese Einheit in dem Sinn als stärker zu denken, dass sie auf einem differenzierten System von kausalen Abhängigkeiten beruht? Daraus würde sich eine Rangordnung der Werte er-

geben, die dann für die sittliche Entscheidung maßgebend wäre. Was überzeugend gezeigt wurde, ist die Einheit auf der Ebene der obersten Prinzipien, d. h., dass die Achtung vor der eigenen Würde untrennbar verbunden ist mit der Achtung vor der Würde eines jeden anderen.

F. RICKEN S. J.

DABROWSKI, MARTIN / WOLF, JUDITH / ABMEIER, KARLIES (HGG.), *Gleichheit – Ungleichheit – Gerechtigkeit*. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2011. 167 S., ISBN 978-3-506-77368-5.

Rund um vier Schwerpunktthemen gruppieren sich die in diesem Bd. veröffentlichten zwölf Beiträge einer interdisziplinären Fachtagung im September 2010 in Münster zum delikaten Thema der ethischen Bewertung des sozialen Verhältnisses von Gleichheit und Ungleichheit: Die jeweils aus einem Haupt- und zwei Korreferaten bestehenden Blöcke behandeln zunächst die Frage, wie die statistischen Aussagen zur Armutsentwicklung in Deutschland zu lesen sind (11–50); sodann gehen sie auf die Unsicherheit der Mittelklasse zwischen gesellschaftlicher Inklusion und Exklusion ein (51–80), bevor systematisch auf den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ in kritischer Auseinandersetzung mit John Rawls reflektiert wird (81–124) und schließlich konkrete Perspektiven zur Lösung der armutsbedingten Exklusion kritisch-kontrovers erörtert werden (125–166). Die Herausgeber betonen im Vorwort (7–10), es sei nicht Absicht der Tagung und mithin der vorliegenden Beiträge, zur Theoriebildung beizutragen, sondern vielmehr, praktische Problematisierungen und Anwendungsfelder für das Konzept der „sozialen Gerechtigkeit“ aufzuzeigen. Im Folgenden sollen die beiden letzten Teile besprochen werden.

*Marianne Heimbach-Steins* referiert im dritten Abschnitt grundsätzlich über „Gerechtigkeits-theorien und Zielvorstellungen von Gesellschaft“ (81–110). Dabei verortet sie zunächst den Gerechtigkeitsdiskurs in der aktuellen Debatte und beginnt mit der Kritik an einem „Verständnis von Freiheit und Verantwortung der Person“, welches „individualistisch ausgelegt und von den sozialen Konnotationen und Voraussetzungen dieser Verantwortung abgekoppelt“ ist (84, vgl. 100). Während Heimbach-Steins meint, dadurch die Grundlage für ein ausgewogenes Verständnis von „Beteiligungsgerechtigkeit“ entworfen zu haben, lässt sie damit letztlich doch die Möglichkeit individueller Eigenverantwortung auf den gesellschaftlichen „Möglichkeitenbedingungen realer Verantwortung“ basieren (85), löst aber gerade dadurch die Frage nicht auf, ob diese Möglichkeitenbedingungen eher durch liberale oder durch kommunitive Elemente sichergestellt werden müssen. Ihre undifferenzierte Ablehnung Hayeks (85; bereits differenzierter Koecke: 112) deutet eher auf letztere Option hin, was aber ihren Balanceakt des Gerechtigkeitsbegriffs ins Wanken bringt. Rein theoretisch kommt der Beitrag über die Definition „dynamische Gerechtigkeit“, die weder „ein für alle Mal bestimmbar“ noch „als eine Art Endzustand erreichbar“ ist, nicht hinaus (87; vgl. 106). Diese bereits thomistische Einsicht wird dann mit Rawls konkretisiert (88–99). Dabei kritisiert Heimbach-Steins die mangelnde Fähigkeit des rawlsschen Ansatzes, Gerechtigkeitsprobleme zu reflektieren, die über die staatsbürgerliche Grenze hinaus verweisen, wie dies bei zentralen Integrationsproblemen heute der Fall ist (91). Sie wendet sich aber auch gegen die Kritik der verteilungstheoretischen Begründung des Sozialstaates durch Kersting: Dieser gehe von einem sozial nicht eingebetteten Individuum aus (97 f.). Doch trifft dieser Einwand Kersting wohl nicht, da er nicht die Sozialnatur des Menschen bestreitet, sondern dafür eintritt, sie als freiheitliche Verwirklichungsdimensionen der Person zu betrachten und mithin zu bezweifeln, dass sie allein durch staatlichen Eingriff zu garantieren sei. Stattdessen nimmt die Autorin auf die den apersonalen Aristotelismus aktualisierende amerikanische Philosophin Martha Nussbaum Bezug (100 f.), welche von der aristotelischen Definition der menschlichen Natur direkt auf einen tendenziell paternalistisch agierenden Staat und somit auf ein substanzialistisches Gemeinwohlverständnis schließt. Ohne Weiteres ist dem abschließenden Plädoyer Heimbach-Steins' zuzustimmen, in der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit die Benachteiligten oder Stimmlosen einzuschließen, was allerdings nicht nur als Prinzip gesellschaftlicher Dialektik (106),

sondern auch als Ordnungs- und d. h. Rechtsprinzip gedacht werden müsste. Trotz der Anstrengungen von Heimbach-Steins, „die Frage nach Zielvorstellungen von Gesellschaft erfahrungsbezogen zu verorten“ (82), stellt Johann Christian Koecke die mangelnde Verwertbarkeit eines akademischen Gerechtigkeitsdiskurses für die Politik heraus (111–118). Er problematisiert am Begriff sozialer Gerechtigkeit, dass dieser aufgrund der allseitigen Vereinnahmung nicht mehr seine „notwendige Neutralität“ entfalten kann (112). Koecke bescheinigt Heimbach-Steins in ihrer Individualismusaversion angesichts der aktuellen „Überdehnung des Sozialstaates“, sich eines „sozialromantische[n] Motiv[s]“ zu bedienen (114). Die beiden – kommunitaristischen und liberalen – „Hauptkritikpunkte an der rawlsschen Konzeption“ übernehme sie nicht, da es ihr nicht an der „grundlegende[n] Weise“ der Gesellschaftsorganisation, d. h. an struktur- und rechtsethischen Erörterungen, sondern am „Umgang mit Minderheiten“ gelegen sei (115). Dies bringe ein „christlich-eschatologisches Grundmotiv“ zum Tragen (113), das aber für die Politik wenig operationalisierbar erscheine: „Nur wer über außergewöhnlich wenig Mitleid für politische Entscheider verfügt, wird sich an dem hier (leider aber immer wieder in der Lehre) stattfindenden Reflexionsabbruch nicht stören“ (117). *Christian Müller* vollzieht dagegen in seinem Korreferat den Rückgang auf die Grundprinzipien der *Theory of Justice*: Denn die Minderheiten seien bereits im Urzustand unter dem „Schleier des Nichtwissens“ inbegriffen (119–124). Diese Überlegung leistet genau diejenige rechts- bzw. sozialethische Reflexion auf der Prinzipienebene, wie sie durch den Beitrag von Heimbach-Steins im Hauptreferat nicht thematisiert wurde.

Das vierte und letzte Thema des Bds. ist „Lösungsstrategien zur Überwindung gesellschaftlicher Exklusion“ gewidmet (*Thomas Wagner*, 125–150). Wagner sieht in der Bibel die „normativ-demokratiethoretisch entworfene und durch empirische Forschungen belegte Einsicht, dass größere Gleichheit von Besitz, Vermögen und Lebenschancen bessere, glücklichere, lebens- und überlebenstüchtige Gesellschaften schafft“, bestätigt (129). In dieser Verkürzung muss die Behauptung allerdings nicht stimmen, denn vieles mag davon abhängen, auf welchen institutionellen Wegen die Gleichheitssituation zustande kommt. Wird sie durch einen sozialistischen Staat geschaffen, lässt sie sich schwerlich bestätigen. Wagner rekurriert auf den französischen Sozialwissenschaftler Robert Castel und versucht, mit Oswald von Nell-Breuning eine Antwort auf dessen und Colin Crouchs (der übrigens falsch geschrieben und im Literaturverzeichnis vergessen ist) Herausforderungen zu finden, was in die Perspektiven von Familienförderung, Arbeitsteilung bzw. Verkürzung der Arbeitszeiten und mehr Demokratie mündet (143–147). Die Korreferate bieten leider keine Kritik an der sozialdemokratischen Vereinnahmung von Nell-Breunings, welche eigens auf ihre Legitimität zu überprüfen wäre. *Peter Schallenberg* (151–158) argumentiert indes richtig gegen die sozialdemokratische Ausmünzung Tocquevilles durch Wagner (146 f.): Tocqueville war kein Egalitarist, sondern sah die Demokratie außerhalb ihrer liberalen Interpretation als direkten Weg in die Tyrannei an (151 f.). Er stellt heraus, dass Tocquevilles Demokratiebegriff eine starke Sozialstaatskritik beinhaltet. Schallenberg zutreffendes Plädoyer für einen „subsidiären Sozialstaat[ ]“ in Anlehnung an *Centesimus annus* fordert von Wagner dieselbe rechts- und strukturethische Grundreflexion, welche auch Koecke gegen Heimbach-Steins anmahnt. Schließlich nimmt Schallenberg den Impulstext der Deutschen Bischofskonferenz *Das Soziale neu denken* vor der Kritik Wagners in Schutz, hier hätten die Bischöfe die neoliberale Sozialstaatskritik unkritisch übernommen (157). Das letzte Korreferat von *Klaus Wermker* wirft schließlich einen „kommunale[n] Blick auf Armut und Ausgrenzung“ (159–166).

Durch seine dialektische Struktur bietet der Band einen guten, wenn auch durchaus begrenzten Einblick in die derzeitige katholisch-sozialethische Debatte in Deutschland. Vor allem kann der aufmerksame Leser entnehmen, entlang welcher Linien die „herrschende Meinung“ bzw. die Kritik an ihr verläuft. Als Fundus für aktuelle Themen und Argumente der Diskussion ist der gut konzipierte Band sehr zu empfehlen.

M. KRIENKE

BRAGUE, RÉMI, *Europa – seine Kultur, seine Barbarei*. Exzentrische Identität und römische Sekundarität (Europe. La voie romaine <dt.>). Übersetzt von *Gennaro Ghivardelli* (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2012. 251 S., ISBN 978-3-531-18473-9.

Im „Nachwort“ liefert Brague (= B.) dienliche Aufschlüsse zu diesem Buch, das ursprünglich auf Französisch: „Europe. La voie romaine“ (1.–2. Aufl. 1992 und 1993, Criterion, Paris und <sup>3</sup>1999 Gallimard, Paris) und 1993 zum ersten Mal auf Deutsch erschien. Er verfasste dieses Buch als Christ, Hochschullehrer, Mitglied des Pariser „Institut de France“, als großer Kenner der Antike und des Mittelalters, des Judentums sowie des Islam, und er schrieb es in Aussicht und Erwartung einer europäischen Vereinigung.

Dieser Prozess veranlasste ihn, sich über Europas Wesen und seinen innersten Kern (211) klarer zu werden. Mit „Wesen“ übersetzt B. völlig klassisch den Begriff „forma“, d. h., es interessieren ihn nicht bloße Ansammlungen und Elemente der europäischen Kultur, sondern das, was die europäische Kultur wesentlich formt und ihre innere Dynamik bildet (211). Um dies wiederum genau zu erkunden, ist der geschichtliche Rückblick unverzichtbar. Dazu ist jedoch zuerst festzustellen, was „Europa“ denn überhaupt ist (24). Dies wird dadurch erschwert, dass sich Europa in vielerlei Gestalten und mit unterschiedlichen Geschichtsverläufen zeigt, dass es sich als starr oder entwicklungsfähig erweist, dass es mit inneren Spaltungen und höchst unterschiedlichen Selbstverständnissen lebt (17).

B. macht nun einen Prozess sichtbar, der sich so beschreiben lässt: Die europäische Kultur hat sich nicht selbst von null an durch eine originelle Selbstfindungsarbeit gebildet, sondern lebt bis heute davon, dass andere Kulturen auf das künftige Europa einwirkten; es selbst übernahm je unterschiedlich dieses Andere und eignete es sich an. Dieses Andere sind das Judentum, das Griechentum sowie Beiträge des Islam. Die römische Kultur leistete durch die Förderung der Begegnungen dieser drei Kräfte und durch Selbstübernahme einen hohen Beitrag für das Werden Europas. Diese „römische Haltung“ formte es. Als christlich-lateinische Welt habe sich Europa gegenüber und mit dem Alten Testament entwickelt; als römische Welt setzte es sich mit den griechischen Quellen der Kunst, der Philosophie etc. auseinander, unterschied sich dadurch aber vom Islam wie von der byzantinischen Welt. Fragt man also, was Europa wesentlich ist, so hat es seine Eigenart, seine wesentliche Identität durch solchen ihm erst einmal fremden Stoff gefunden. Seine geistig-kulturelle Mitte liegt somit gar nicht in ihm selbst, sondern ist eine „Aneignung von etwas Fremdem“ (33), versetze es somit in den „zweiten Rang“; Europa besitze demnach, so B. in pointierter Form, eine „exzentrische Identität“ (118 ff.), Diese „Identität“ taufte B. mit dem Namen „Romanität“ (33, bes. auch 99–115).

Hauptthese des Buchs ist es also, nun noch konkreter gesagt, dass Europa nicht allein durch Rom, sondern durch Jerusalem, Athen und Mekka begann. Jerusalem und Athen lieferten an Rom die dort begehrt aufgenommenen Beiträge. Rom prägte mit den empfangenen Gaben das sich bildende Europa. Dieses verdankt sich wie eine Schülerin somit vor allem jenen – gleichsam hinter Rom arbeitenden – Lehrerinnen Jerusalem und Athen; sie schenken Europa Inhalt und damit Wesen. Es selbst bleibt in Bezug auf diese Kräfte für immer sekundär und zweitrangig, wie B. vielfach betont.

Klassisch drücken dieses Verhältnis beispielsweise Bekenntnisse aus wie folgt: Während Marcion (66 ff., 190, 200–204) behauptete, dass das Christentum überhaupt nicht mehr des Alten Testaments bedürfe und diesem deshalb weder Stellenwert noch Einfluss im Christentum einzuräumen sei, bekämpfte das Christentum energisch diese These und beachtete weiterhin jüdische Schriften (61, 65–72). Horaz dichtete (48): „Hellas, im Kampfe bezwungen, besiegte den wilden Bezwinger / brachte dem bäurischen Latium die Künste.“ Bernhard von Clairvaux (Druckfehler des Namens auf S. 237) spricht von Europa als dem Zwerg auf den Schultern des Riesen Aristoteles (106, s. a. 81 f.). G. W. F. Hegel fand die Worte: „Rom war von Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltames, nichts Ursprüngliches“ (43). Deshalb waren z. B. Minderwertigkeitsgefühle im Abendland gegenüber Byzanz lebendig und sind verstehbar – selbst nach dessen Untergang 1453 (135).

Was B. intensiv anspricht, ist, dass in diesem Europa, mindestens seit dem 5. Jhd. n. Chr., wiederholt voll oder gering bejahte Wiederentdeckungen des jüdischen, griechi-

schen und – so füge ich hinzu – römischen Erbes stattfanden. B. wendet den Blick den verschiedenen „Renaissancen“ zu, welche ab der Spätantike das romanisch geprägte Europa genoss (120 ff.). Europa hat also, wenn es mit sich identisch bleiben will, dem römischen Geist treu zu bleiben, das Judentum aufmerksam zu pflegen, dem griechischen Geist das Wort zu geben sowie seinen Vermittlern, den islamischen Gelehrten, zuzuhören. B. geht auch (glücklicherweise!) auf die slawische (28 ff.) wie die germanische (36, 88, 107, 115, 145 u. a.) Welt ein; ebenso verschweigt er nicht das Entstehen eines Bewusstseins, das man „Euro-Zentrismus“ nennen darf (157 ff.)! Doch hebt B. höchst ergreifend unentwegt hervor, wie Europa sowohl von dieser Errungenschaft wie von dem neuen Gegenüber, den europäischen Eroberungen in Amerika, Afrika und Asien, den Blick auf sich selbst kritisch zurückwarf und weiterhin -werfen soll, um dadurch seine eigenen Quellen je neu und tiefer zu entdecken.

Dieses Buch weist einen seltenen und nur langsam wie nur behutsam erfassbaren Reichtum auf; es bietet in überreicher Auswahl eine Vielfalt an Ausblicken an und verpflichtet mich nur zu einigen Hinweisen.

Man kann sich erstens allein durch das Studium von Aussprüchen der von B. angeführten Personen bereichern. B. führt Personen der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit reichlichst vor. So zitiert und bewertet er Platon und mehr noch Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas von Aquin wie auch Avicenna sowie Hegel, Husserl und Heidegger, die Dichter Horaz, Chrétien de Troyes und Dante, den Apostel Paulus und Luther, Kaiser Karl den Großen, Papst Gregor den Großen und den Staatsdenker Machiavelli. Auf Dostojewskij und Tolstoj nimmt er Bezug. Ich vermag hier gar nicht die zahlreichen islamischen Denker, Poeten und Theologen zu nennen, welchen in der islamischen wie im Bezug zur westlich-christlichen Welt ein wichtiger Bezug zukommt und vielleicht ein wachsender in den kommenden Jahrzehnten zukommen wird. – B. reflektiert das Werden Europas und seine Aufgaben auch durch Aussprüche von Personen wie beispielsweise Gustave Edmund von Grunebaum (21), Denys Hay (23), Edwar W. Said (24), Paul Valéry (37), Friedrich Nietzsche (122) Novalis (200) usw.

Ein zweiter Hinweis richtet sich auf die tiefreichende Belehrung, mit der B. Wesen und Geschichte des Christentums behandelt. Jesus Christus gab allem Bestehenden einen völlig radikalen Inhalt und somit auch einen neuen Anfang (64 f.; 177 ff.); Jesus nannte sich „arché“, „principium“ (Jo 8,25). B. spricht hier von einer genialen Fehlübersetzung – eine Aussage B.s, die der Leser gerne verdeutlicht hätte! Treffend formuliert B. (184, 190) Tod und Auferstehung Jesu Christi und die Gründung der Kirche. Auch beschreibt B. großartig, ja ergriffen die hohe Wertschätzung des leiblichen Körpers im katholischen Denken (207), die Inkarnation, die Eucharistie sowie die Hierarchie, womit das christliche Leben lebt (190–195).

B. kommt sodann auch auf das Grundverhältnis der Erst- und Zweitrangigkeit des Christentums zu sprechen. Die Menschwerdung Gottes sowie die Trennung von Weltlichem und Geistlichem verleihen dem Christentum und seinem Verhältnis zur Welt Erst- und Zweitrangigkeit (183 f.). Die erste Qualifikation, die der Inkarnation, verdeutlicht, dass Jesus Jude ist, dass das Alte Testament ihn vorbereitete, ja, dass er der Sohn des Gottes Israels und der Messias Israels ist: Daraus ergibt sich die – religiöse – „Zweit-rangigkeit“ des Christentums! Doch sei Jesus Christus zugleich der menschgewordene Gott und somit auch der Gott Israels; dies könne und müsse man seine erst-rangige Rolle nennen!

Der zweite Fall betont, dass das Christentum erst-rangig durch die Besonderheit seiner geistlichen Sphäre ist, es aber andererseits nicht von vorne beginnen musste, sondern vieles dankbar übernahm, was in heidnischen oder jüdischen Quellen bereits entwickelt und gelebt wurde; somit sei auch unter diesem Aspekt das Christentum „zweit-rangig“ (184 f.). Ein weiteres ergiebiges Begriffspaar heißt für B. Trennung und Vereinigung. Er zeigt wiederholt, wie Trennung zu Vereinigung führt – Jesus Christus vereinigt Menschsein und Gottsein –, dass aber auch das Umgekehrte öfter gilt, dass eine bestimmte Vereinigung eine bestimmte Trennung produzierte (185 ff.). So führte gerade die genannte Vereinigung mit ihren Ansprüchen zu bestimmten Brüchen mit der weltlichen Welt, zu Säkularisation, Laizierung etc. (186 f.). B.s Vergleiche sind sehr anregend!

Drittens will ich bemerken: Jene zwei Kräfte, Griechentum wie Judentum, lebten selbst aus Wurzeln, die ins Ägyptische hineinreichen; von Ägypten lernten sie, übernahmen sie, sonderten sich ab und gewannen ihre Eigenständigkeit; dazu findet sich bei B. nichts.

Eine vierte Bemerkung ist noch anzufügen: Die römische Kultur lebte von der griechischen, gewiss, wie ein „Stipendiat“ (133), gewann jedoch gerade aus eigenem Ansatz Klarheit über Recht und politisches Denken, eine Eigenständigkeit, welche ihrerseits auf das immer weiter entstehende Europa des Mittelalters wie der frühen Neuzeit stark einwirkte. B. erwähnt diesen Zusammenhang (41) zutreffend, doch so kurz, wie es ihm nur möglich erscheint (41, 128). Daher darf ich als ein Beispiel den Rechtssatz, dass immer und überall das Volk selbst die Staatsverfassung begründete und begründe, nennen, welcher in Kaiser Justinians Rechtswerk (Inst.I.1.3) der Spätantike zum ersten Mal festgehalten ist und ab dem Spätmittelalter enorme Wirkung zu entfalten begann. Von diesem römischen Rechtssatz zehrten das Mittelalter – mit Ausschaltungen –, die Französische Revolution und die Erarbeitung der Demokratie. Für diese Europa stark prägende politisch-rechtliche Haltung lassen sich m. E. weder Judentum noch Griechentum als Vor-Leister bezeichnen!

Mit diesen vier Bemerkungen will ich nur stärker betonen, was B. gleichsam für diese seine spezielle, Europa betreffende Arbeit stillschweigend als Grunderkenntnis voraussetzt, dass nicht nur Europa, sondern die gesamte menschliche Geschichte von diesem Prozess des Vor-Arbeitens für und Vermachens an die folgenden Generationen, von Vorbild und Nachbild und je eigener Ausgestaltung, zutiefst geprägt ist. Natürlich sind im Fall Europa die lehrenden und lernenden Kräfte geschichtlich einzigartig. B. versucht, diese vergangene Zeit für Leben, eine großzügige Kultur, Frieden und Gerechtigkeit „einsatzfähig“ zu machen. B. will deshalb auch, dass man ernst nehme, was Europa – immer noch – eigen ist und sich für die Zukunft fruchtbar machen lässt (212). Immerfort müsse es, so B., zu seinen Wurzeln zurückfinden (141 ff.), um das europäische Leben insgesamt zu vertiefen und selbst weiter zu lernen (16 ff., 90 ff., 209). Auch kann man, soll man sogar annehmen, dass derjenige, der sich die je tiefere und genauere Erkenntnis seines Selbst und seiner Welt vornimmt, sich so dadurch beeinflusst, dass er auf innenpolitische Ruhe, auf außenpolitischen Frieden (selbstverständlich auch mit den islamischen Staaten) und allseitigen Wohlstand drängt. Erkenntnis beeinflusse eben den Willen! So schenkt uns B. ein bereicherndes, unterrichtendes und ermahnendes Buch.

N. BRIESKORN S. J.

## 2. Biblische und Historische Theologie

MARKL, DOMINIK, *Gottes Volk im Deuteronomium* (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte; Band 18). Wiesbaden: Harrassowitz 2012. X/363 S., ISBN 978-3-447-06763-8.

Gerhard von Rad hatte seine Dissertation 1929 unter der Überschrift „Das Gottesvolk im Deuteronomium“ veröffentlicht. Dominik Markl (= M.) hat seine beachtliche Habilitationsschrift im Jahr 2012 mit dem Titel „Gottes Volk im Deuteronomium“ publiziert. Die fast gleichlautende Themenstellung der beiden wissenschaftlichen Monographien fällt auf. Die Beweggründe, die hinter den beiden Arbeiten stehen, beschreibt M. folgendermaßen: „Rads Jugendthema stand nicht im ideologiefreien Raum, sondern im Kontext einer immer mächtiger um sich greifenden rassistisch-nationalistischen Volksidee, der gegenüber er die Konzeption des deuteronomistischen Gottesvolkes profilierte. Wenn diese Arbeit [d. h. M.s; M. F.] in der dritten Generation nach von Rad erneut nach ‚Gottes Volk im Deuteronomium‘ fragt, so geschieht dies im Bewusstsein der gegenwärtigen Brisanz der identitätsstiftenden Kraft von Religionen, die sich im Deuteronomium gleich einem religionsgeschichtlichen Kristallisations- und Ausgangspunkt zeigt, der mit der Entstehung des frühen Judentums in enger Weise verbunden ist, ohne dessen indirekte Vorbildwirkung aber

auch das Christentum und der Islam nicht denkbar wären“ (1). Schon wegen dieser Aussage ist es lohnend, sich in die aus fünf Kapiteln bestehende Studie zu vertiefen.

Von Gerhard von Rad, Norbert Lohfink, Georg Braulik, Eckart Otto, Jean-Pierre Sonnet und anderen Deuteronomium-Forscherinnen und -Forschern ausgehend, wird im ersten Kap. deutlich, dass die Botschaft und somit die Theologie der Endgestalt des Deuteronomiums fokussiert wird. Erzählung, Rhetorik, Recht und Poesie sind vier Dimensionen der Endgestalt, die ineinander greifen. M. versteht unter Endgestalt „nicht nur die Gesamtheit oder die Grundlinien der Inhalte des Buches, sondern vielmehr auch die Gesamtheit der in ihm angelegten Adressatenwirkungen“ (9). Der aus der Linguistik stammende Begriff Textpragmatik wird eingeführt und einer kritischen Reflexion unterzogen (10 f.; 14 f.). „Anders als dies von Rad in seiner forschungsgeschichtlichen Situation möglich war, soll hier konsequent nach dem Buch Deuteronomium in seiner Endgestalt gefragt werden, um zu zeigen, dass es – inklusive der Spannungen, die es enthält – als Ganzes und in höchst komplexer und durchdachter Weise auf die Formierung ‚Israels‘ als Gottesvolk hingeordnet ist“ (3). Die sich aus der Frage nach der Endgestalt ergebenden hermeneutisch-methodischen Implikationen werden im Kontext der Forschungsgeschichte aufgezeigt (4–16).

Im Mittelpunkt des Interesses der Untersuchung von M. stehen die umrahmenden Teile des Buches Deuteronomium (Dtn 1–11; 26–34). In ihnen geht es sowohl um die Beziehung des Volkes Israel zu Jhwh als auch um den Gehorsam gegenüber seiner Tora. Worin besteht die Identität Israels, was ist die Grundfrage? Zwei Momente tragen zur Identitätsbildung bei. Nach M. bilden die Qualität der Gottesbeziehung sowie Art und Bedingungen des Gehorsams gegenüber der Tora den Kern der Identität Israels, „wie Mose und die Autoren des Dtn es konzipieren“ (3).

Das zweite Kap. setzt sich mit der Formierung des Gottesvolkes im Deuteronomium auseinander. Zunächst wird mit Hilfe der Analyse der Buchstruktur die metapragmatische Funktion der Rahmentexte präsentiert. Moses Reden werden als politische Rhetorik qualifiziert. Seine Ziele erreicht Moses mit gekonnter Pädagogik und Didaktik. Dabei wird deutlich, dass nicht nur das „Israel“ der fiktiven Textwelt, sondern auch die Adressaten des Buchs, denen Würde und Identität verliehen wird, in das Blickfeld treten. Das „Heute“ ist im Deuteronomium ein prägendes Merkmal.

Im dritten Kap. wird die „rhetorische Dynamik“ des Bundesschlusses in Moab aufgezeigt und gedeutet. M. geht von Dtn 29–30 als zentralem Bundestext aus, „da erst von dieser Perspektive her im Nachhinein auch die Bedeutung der bundesrelevanten Sprechakte in Dtn 26–28, im gesamten Redekomplex von Dtn 1–30 sowie im Geschehenszusammenhang von Dtn 1–32,47 verständlich wird. Insgesamt erweist sich der Moabbund als Transformation des Horebbundes“ (89).

Das umfangreiche vierte Kap. (126–290) stellt das Zentrum der Publikation dar. Die für die Pragmatik des Buchs Deuteronomium entscheidenden Abschlusskap. 31–34 stehen unter der verheißungsvollen Überschrift „Moses Abschied – Israels Zukunft“ (126). Zunächst werden diese Kap. als narratives Ende von Deuteronomium und des Pentateuch näher analysiert. Danach werden in Dtn 31,1–32,47 Moses Übergaben und Jhwhs Intervention unter die Lupe genommen. Anschließend wird das Moselied einer eingehenden exegetischen Untersuchung sowohl hinsichtlich seiner Bedeutung im Deuteronomium als auch im Kanon generell unterzogen. In Dtn 32,48–34,12 richtet sich der Blick schließlich auf Moses Tod und Israels gesegnete Zukunft. „In Dtn 34 kommt die pragmatische Logik des Dtn zu ihrem Ziel. Hier tritt die Erzählstimme wieder direkt mit dem impliziten Adressaten in Kommunikation. Die Erzählstimme autorisiert feierlich Mose. Mose aber war es, der die Tora verschriftete und zu ihrer Rezeption und Einhaltung motivierte. Die Erzählinstanz setzt ihre Adressaten in möglichst bewundernde, staunende und ehrfurchtsvolle Beziehung mit Mose. Jede weitere pragmatische und metapragmatische Vermittlung der Tora jedoch kommt der Mosegestalt zu“ (290).

Das fünfte Kap. trägt die Überschrift „Gottes Volk im Deuteronomium“. In fünf Schritten werden die systematischen und exegetisch-dynamischen Ergebnisse der Studie zusammengefasst. Das Deuteronomium stellt gemäß des ersten Schrittes ein Programm als Lebensmodell dar. Die kollektive Identität von Israel als Volk Gottes wird

dadurch wieder aufgebaut. Dies geschieht nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil als „Nullpunktsituation“ (292) während der persischen Periode. Mit dem „Heute“ im Deuteronomium ist diese Phase des Neubeginns anvisiert. Dabei werden die jüdischen Rückkehrer, die sich selbst als Israel bezeichnen, angesprochen. Ihnen kommt mit methodisch-didaktischen Mitteln eine religiöse Volksbildung zu. „Für die implizite Adressatenschaft der Endgestalt des Dtn lässt sich daher mindestens schließen, dass die Exilerfahrung als einschneidende historische Krise im kollektiven Gedächtnis, zugleich aber wirtschaftlicher Aufschwung mindestens als realistische Chance vorzusetzen ist. Dtn macht seine nachexilische Adressatenschaft wesentlich deutlicher greifbar als alle vorangehenden Bücher des Pentateuch“ (293). Auf die Frage, wie Israel in dieser Periode ohne einen eigenen König als Gesetzgeber auskommt, wird folgende überzeugende Antwort gegeben: „Die pentateuchische Konzeption Gottes als Gesetzgeber und Moses als paradigmatischer Gesetzeslehrer eröffnet dabei eine Möglichkeit zur rechtlichen Selbstdefinition in einer Zeit ohne eigenen König“ (294 f.).

In einem zweiten Schritt, der die textinterne und textexterne Pragmatik zusammenfasst, wird deutlich, dass die abschließende Evaluation des Erzählers in Dtn 34,10–12, die Bundesrede in Dtn 29–30 und die Bekenntnisse in Dtn 6,20–25; 26,1–15 sich an die nachexilische Lesegemeinschaft richten und somit auf der Ebene der textexternen Pragmatik eine bedeutende Funktion haben. Wie damals – auf textinterner Ebene – Mose kurz vor seinem Tod das Volk vor der Landnahme und das Leben im Land im Hinblick auf seine religiöse, ethische und rechtliche Identität „reformiert“ bzw. über „die ethischen Basiskategorien von Liebe, Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber Jhwh reflektiert“ (295), so wird mittels einer geschickten direkten Adressatenkommunikation („Heute“; „Du“) die nachexilische, im Wiederaufbau befindliche Gemeinde als implizite Leserschaft eingeladen – auf textexterner Ebene –, sich mit dem hörenden Israel der Textwelt zu identifizieren, um somit die von Mose vermittelte Tora des Dtn als rechtliches System zu studieren, Teile davon zu rezitieren, in der Familie weiterzugeben und folglich danach zu handeln (vgl. 297).

Die Rechtshermeneutik des Deuteronomiums im Pentateuch wird in einem dritten Schritt thematisiert. „Die Tora des Dtn wird im Moabund mit eigener verfassungsrechtlicher Verbindlichkeit für die zweite Generation abgesichert. [...] Mose legt mit der Dtn-Tora eine Rechtslehre vor, die Jhwhs Sinaioffenbarung voll umfasst (Dtn 5,31; 6,1)“ (298). Mose erscheint als Ausleger der Tora und somit als Begründer der Tradition der Toraauslegung. Sowohl eine „exakte Treue gegenüber der wörtlichen Formulierung“ als auch „eine unübersehbare Freiheit“ in der Auslegung und Aktualisierung der Tora prägen auf eine dialektische Weise die Tora des Dtn (299).

Der vierte Schritt fragt nach der politischen Theologie. Das Deuteronomium stellt für Israel, ähnlich dem Sinaibund, eine „konstitutionelle Gottesherrschaft“ (300) dar. Ihre konstitutionelle Verwirklichung geschieht durch den Bund, der von Israels freiwilliger Zustimmung abhängt.

Im fünften Schritt schließlich geht es um das Deuteronomium und die Entstehung des Judentums. Vor allem die Rezeptionsanweisungen in Dtn 6,4–9 und die Lernkultur des Dtn haben M. zu der euphorischen Behauptung bewegt, dass das „Heute“ des Deuteronomiums der „Geburstag“ des frühen Judentums sei. Das Deuteronomium hat auf eine maßgebliche Weise zur Entstehung des kanonischen Schriftverständnisses geführt und dabei die Entwicklung des Christentums und des Islam tatkräftig beeinflusst.

M. FIEGER

GARSKÝ, ZBYNĚK, *Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes*. Eine strukturelle Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe; Band 325). Tübingen: Mohr Siebeck 2012. XIII/370 S., ISBN 978-3-16-151720-4.

Die hier vorgelegte Arbeit hat eine fünfzehnjährige Entstehungsgeschichte hinter sich, wie der Verf. gleich zu Beginn im Vorwort berichtet. Sein Weg führte ihn von Prag über Würzburg nach München zu H.-J. Klauck, A. J. M. Wedderburn und J. Frey, und Letzterer nahm ihn nach Zürich mit, wo G. dann das fertige Werk 2011 als Dissertation

einreichen konnte. Zwischendurch führten ihn die Wege u. a. nach Helsinki, wo er mit I. Dunderberg zusammenarbeitete. Nicht zuletzt bei ihm konnte er auch der Frage nach dem Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern nachgehen, die nun das eigentliche Thema der Arbeit bleibt. H.-J. Klauck half ihm dabei, die Fragestellung auf die Texte von Jesus in Galiläa bei Johannes einzuzugrenzen.

Über längere Strecken ist die vorgelegte Arbeit keine leichte Kost. Aus Prag hatte G. ein Interesse an Linguistik mitgebracht, das vor allem in den ersten drei Kapiteln seinen Niederschlag findet. Noch recht verständlich liest sich in Kap. 1 die Einleitung, die zu einer intertextuellen Lektüre von Texten, hier des Johannesevangeliums, hinführt. Die spezielle Form, in der Johannes auf die Synoptiker zurückgreift, nennt G. (wohl im Anschluss an die alexandrinische Schule der Exegese) „Allegorie“, womit die neue Lesung eines Textes unter geistlicher Rücksicht gemeint ist. Johannes greift also breit auf die Synoptiker zurück, gibt den von ihm verwendeten Texten aber einen neuen, tieferen Sinn, vor allem unter christologischer Rücksicht.

Schwieriger wird für den ungeübten Leser das zweite Kap. über „Die Theopoetik des Johannesevangeliums“. Eine spezielle Form der Intertextualität bietet die intertextuelle Poetik, die G. mit einer strukturalen Analyse verbindet. Dabei setzten sich Texte aus kleinsten Einheiten zusammen, die G. im Sinne der Schule seiner Prager Heimat „Hrebs“ nennt. Diese werden dann in ihrer Anordnung einer semantischen Analyse unterzogen, wobei auch mathematische Symbole Verwendung finden.

Wieder mehr zu Hause wird sich der Leser im dritten Kap. finden, in dem G. „Das Johannesevangelium als Erzählung“ darstellt. Nach G. integriert Johannes die Synoptiker in sein Evangelium, um es an die Synoptiker anschlussfähig zu machen (118). Die größte Dichte weisen die Bezüge am Anfang (Joh 1–2), in der Mitte (Joh 6) und am Ende des Johannesevangeliums (Joh 18–21) auf (119).

Im folgenden vierten Kap. geht G. der Intertextualität von Johannesevangelium und Synoptikern in den vier Hauptabschnitten nach, in denen Galiläa den Schauplatz bildet. Den Ausgangspunkt bildet die Erzählung von der Hochzeit in Kana Joh 2,1–11. Überzeugend weist G. hier Verbindungen zu Mk 2,18–22 par. auf. Es folgt der Abschnitt Joh 4,43–54. Nach G. ist die „Heimat“ Jesu im Sinne von Joh 4,44 Galiläa, was angesichts der Begründung für die Reise Jesu nicht unmittelbar einleuchtet. Nur so scheint G. die Kontinuität zu den Synoptikern gewahrt zu sein (vgl. 151). Freilich könnte Johannes auch seine eigene Vorstellung von der Heimat Jesu haben, was u. a. in der angelsächsischen Exegese vertreten wird (vgl. ebd.).

Eine längere Darstellung wird Joh 6 gewidmet. An keiner Stelle zeigt sich die Nähe des Johannesevangeliums zu den Synoptikern so sehr wie hier. G. erklärt die Dichte der Bezüge durch einen Reflex der „galiläischen Krise“, von der bei den Synoptikern berichtet wird (172 f.). Der Aufbau des Kapitels wird nach dramatischen Gesichtspunkten durchgeführt mit dem Aufbau einer Krise, die dann ihre Lösung erfährt. Orts- und Zeitangaben sowie solche zu den beteiligten Personen dienen nicht mehr erkennbar als Gliederungsmerkmale. Nach G. greift Johannes in Joh 6 auf alle drei Synoptiker zurück (208 f.) und unterzieht sie einer Relecture, wobei für diesen Terminus auch auf die Arbeiten von J. Zumstein verwiesen wird (220).

Es wäre reizvoll gewesen, hier auch die Möglichkeit einer Relecture innerhalb des Johannesevangeliums einzubeziehen (vgl. J. Beutler, „Joh 6 als christliche relecture des Pascharahmens im Johannesevangelium“, in: R. Scoralick (Hg.), *Damit sie das Leben haben* [Joh 10,10]. Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag, Zürich: Theologischer Verlag 2007, 43–58; jetzt in: J. Beutler, *Neue Studien zu den johanneischen Schriften/New Studies on the Johannine Writings*, BBB; Band 167, Göttingen 2012, 165–180). Joh 6 fügt sich ja nur mühsam in seinen Kontext zwischen Joh 5 und 7 ein, was auch zu Umstellungshypothesen geführt hat. Die Bezüge zu den Synoptikern nehmen hier sprunghaft zu; Petrus rückt mehr in den Mittelpunkt, und vor allem wird hier in V. 4 ein Paschafest erwähnt, zu dem Jesus nicht mehr nach Jerusalem pilgert, sondern an dem nach der Brotvermehrung von der Eucharistie die Rede ist. Dies erklärt sich am besten aus einer späteren Sicht, wie sie für die eucharistischen Verse schon früh vermutet wurde. Nicht nur sie wären dann eine Fortschreibung, sondern das ganze Kapitel.

Gerade eine solche Relecture innerhalb des Johannesevangeliums nimmt G. für Joh 21, seinen vierten Text, an. Das Kapitel ist nach G. „kein ‚Nachtrag‘ eines ‚Redaktors‘, sondern ein durchaus typischer Epilog“ (256), wobei sich G. auf J. Zumstein und sein Relecture-Modell berufen kann. Der Aufbau des Kapitels wird von G. erneut dramatisch bestimmt (263). Wieder stehen die intertextuellen Bezüge im Vordergrund, zu denen neben der Geschichte vom „Wunderbaren Fischfang“ (Lk 5,1–11) auch der Bericht von der Berufung der ersten Jünger in Mk 1,16–20 par. gehört. Nach G. wird Petrus um des Lieblingsjüngers willen aufgewertet (283).

Das abschließende fünfte Kap. zieht noch einmal Bilanz unter der Rücksicht „Die intertextuelle Ironie“. Wie schon früher, so wird auch hier zwischen dem einfachen und dem versierten Modell-Leser unterschieden. Der letztere vermag bei der Lektüre des Johannesevangeliums die vielfachen Bezüge zur synoptischen Tradition zu erkennen, die seine Sicht vertiefen, ohne dass dieses zusätzliche Wissen zum Verständnis des Textes unbedingt notwendig wäre. Er entdeckt dann den geistlichen Sinn des Textes, den G. mit Origenes auch den allegorischen nennt (301–307). Innerhalb des Johannesevangeliums rechnet G. mit Analepsen und Prolepsen (303), aber wohl nicht im Sinne der Relecture (außer in Joh 21).

Die vorgelegte Arbeit verlangt der Leserschaft einiges ab, doch gilt ihr Anerkennung durch das umfangreiche Material, das im Text selbst und in zahlreichen ausführlichen Tabellen zu den Bezügen zwischen Johannes und den Synoptikern aufgeführt wird. G. ist sich dabei durchaus bewusst, dass es im Johannesevangelium nur wenige Zitate aus den Synoptikern gibt und dafür umso mehr Anspielungen und Echos, die wahrzunehmen freilich großen Gewinn bringt (297). Bedenkt man die Alternative, das Johannesevangelium aus hypothetischen Quellen zu rekonstruieren, so bewährt sich im Sinne der vorgelegten Arbeit die Möglichkeit, Zugänge zum Johannesevangelium aus den synoptischen Evangelien zu finden. Dafür bedeutet die Arbeit von G. eine Fundgrube.

J. BEUTLER S. J.

SEEWALD, MICHAEL, *Verisimilitudo*. Die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie; 54). Berlin: Akademie Verlag 2012. 271 S., ISBN 978-3-05-005660-9.

Peter Abaelard (= A.), bekannt für sein abenteuerliches Leben und die Liebe zu Heloise, wurde lange von Philosophen selektiv philosophisch und von Theologen einseitig theologisch gelesen. Erst die neuere Forschung geht der Einheit seines Denkens nach. Die theologische Dissertation Michael Seewalds (München, SS 2011) behandelt nun die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre A.s, bewegt sich also im Übergang von der Philosophie zur Theologie (Erläuterung des Themas 11–15). Der Titel *verisimilitudo* weist durch den Bestandteil *similitudo* darauf hin, dass A.s Methode der Gotteserkenntnis entscheidend auf der Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf beruht. Zugleich hat „Wahrheitsähnlichkeit“ (Erklärung der Übersetzung 191 f.) eine dogmatische und eine skeptische Seite: Wahrheit gibt es; der Mensch kann sich ihr nähern, aber nur Wahrheitsähnlichkeit erreichen. Entsprechend zeichnet Seewald (= S.) A. als nüchternen Theologen, der im überlieferten Glauben steht und der Vernunft vertraut, sie aber nicht überschätzt. Das populäre Bild eines streitbaren und destruktiv kritischen Rationalisten wird nicht aufgegriffen, sondern gelegentlich explizit korrigiert. S.s Hauptquelle ist die „Theologia“ A.s, deren verschiedene Versionen nicht genetisch, sondern unter dem Gesichtspunkt der Einheit betrachtet werden (15–19; genauer: 31). Der Schwerpunkt liegt auf der Systematik der Gedanken, die analytisch, seltener auch geschichtlich eingeordnet werden (19–21). Abgesehen von der Einleitung (Teil I) ist die Arbeit unter epistemologischen Aspekten nach Grund (Teil II), Methode (Teil III) und Reichweite (Teil IV) der Erkenntnis gegliedert.

Teil II behandelt den Grund und verschiedene Voraussetzungen der Gotteserkenntnis. Zunächst geht es um den Glauben. Seine biblische Deskription als *argumentum non apparentium* (Hebr 11,1 Vg.) erklärt A. als Einschätzung (*existimatio*) nicht erscheinender Dinge. So expliziert er den logischen Begriff *argumentum* als eine innere Haltung

(32–38; irreführend zusammengefasst: 42). Nach weiteren Differenzierungen zum Glaubensbegriff (38–42) konstatiert S. bei A. „eine Art transzendente Wende“ (43), weil der Glaube nicht als in sich stehende Gegebenheit, sondern als intentionaler Akt des gläubigen Subjekts verstanden wird. Da Glaube, obwohl nicht beweisbar, der Vergewisserung bedarf, bemüht sich A. um „defensive Rationalität“ (45–47). Von der diagnostizierten „Betonung des propositionalen Aspekts“ (42) erhofft A. „eine den gelebten Glauben bereichernde Interiorisierung“ (47). Voraussetzung der Gotteserkenntnis ist neben dem Glauben auch die vernünftige Reflexion auf das offenbare Glaubensgut, welche die Theologie leistet (49 f.). A.s „Neuakzentuierung des Theologiebegriffs“ (51) hilft, das Wort Theologie wie auch die Glaubenswissenschaft neben der Philosophie zu etablieren (48–57). Im Anschluss an Augustinus' Beurteilung des Platonismus ordnet A. Metaphysik und Heilsgeschichte zu (57–66) und bestimmt einen „Überschuss des Glaubens“ (63), der nicht reflexiv geklärt werden kann. A. lehrt zwar eine Erkenntnis der Existenz und Einzigkeit Gottes, jedoch nur eine implizite Trinitätskenntnis (67–78). Statt von natürlicher spricht S. lieber von „vermittelter Gotteserkenntnis“ (74) durch eine „indirekte Offenbarung“ (76), und zwar als Anlage und als Erleuchtung. Daran anknüpfend wird besonders gründlich A.s Rezeption der augustinischen Illuminationslehre erarbeitet (78–88): A. überträgt die Illumination von der Universalien- auf die Gotteserkenntnis und nennt neben Christus auch den Heiligen Geist als inneren Lehrer. Schließlich kennt A. neben intellektuellen auch sittliche Voraussetzungen der Gotteserkenntnis (89–97) und der an sich guten, aber umstrittenen Dialektik (98–106). Hochmut führt zu geistiger Blindheit und Irrtum (106–109). A. beachtet auch das Phänomen der Willensschwäche (110–19). Zusammenfassend wird A.s Subjektivismus differenziert: Glaube und Gotteserkenntnis sind subjektiv, weil intramental; aber der Erkenntnisgrund, nämlich die Erleuchtung durch den inneren Lehrer, ist extramental und nicht subjektiv (119 f.).

Teil III macht die Methode theologischer Erkenntnisgewinnung am typisch abelardischen Wort *similitudo* fest. Ähnlichkeit bezeichnet in der Universalien Diskussion einen mittleren Modus zwischen Identität und Differenz (121–27). In der Gotteslehre ermöglicht eine gemeinsame Beschaffenheit, von einer bereits erfassten Entität auf den noch nicht eingeordneten Gott zu schließen (133). Vorausgesetzt ist hier ontologisch eine Entsprechung zwischen Materiellem und Geistigem, was angesichts des platonischen Teilhabedankens unproblematisch ist (135–40), und epistemologisch der Verweis der Schöpfung auf den Schöpfer, besonders durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen (140–43). Vergleiche müssen sich aber auf Einzelaspekte beschränken, weil mit Ähnlichkeit stets Unähnlichkeit verbunden ist (143–46). Grenzen liegen in der seinsmäßigen Unähnlichkeit und in der sprachlichen Unzulänglichkeit (147–50). Zur Illumination verhält sich die *similitudo* komplementär: Diese erklärt das Wie, jene das Woher der Gotteserkenntnis (150–56). Weil Gott ontologisch einzigartig, nämlich überkategorial ist (156–59), entspricht ihm sprachlich die Ausdrucksweise der Translation (Übertragung, Metapher) (182 f.), die in stilistischen Motiven und im Mangel an adäquaten Gottesprädikaten gründet (161 f.). Übertragungen können geboten sein, bedürfen aber der Rechtfertigung durch den üblichen Sprachgebrauch und die kirchliche Autorität (165). Den methodischen Umgang mit erkenntnisleitenden Autoritäten lehrt A. im altbekannten Prolog zu „Sic et Non“: Autoritäten sind möglichst zu harmonisieren und zu kontextualisieren, ansonsten ist ihre Hierarchie zu beachten (166–76). Prophetische wie auch philosophische Rede (konkret: die Weltseelenlehre des Timaios) bekräftigt, als Hüllrede (*involutum* und *integumentum*) verstanden, den christlichen Glauben (177–86). Durch Ähnlichkeit und Translation erreicht man nicht Wahrheit, wohl aber „Wahrheitsähnlichkeit“ (187–94). Der Glaube lässt sich zwar mit der Vernunft analysieren, aber nicht von der Vernunft her konstruieren (195).

Teil IV befasst sich mit den Grenzen und zugleich mit Inhalten der Gotteslehre. Bei dieser Gelegenheit wird zwei alten Vorwürfen gegen A. nachgegangen. Zuerst wird das Missverständnis seines angeblichen Rationalismus in der Trinitätslehre aufgeklärt. Anhand der Sprache (197–200) nähert sich A. der Vollkommenheit des *summum bonum* und konkretisiert sie biblisch als Vater, Sohn und Heiligen Geist sowie philosophisch in den Attributen Macht, Weisheit und Güte (200–207). A. hielt nur die Triade der Eigen-

schaften, nicht die Trinität der Personen für rational beweisbar (207–13). Der Anschein des Rationalismus entsteht dadurch, dass A. gegen trinitarische Häresien apologetisch mit der Triade der Eigenschaften argumentiert (214) – und wohl auch dadurch, dass A. Trinität und Triade nicht so klar wie S. differenziert. Ferner wurde die Lehre, dass Gott nicht anders handeln könne, als er es tatsächlich tut, A. schon beim Konzil von Sens angekreidet und später in den Sentenzenkommentaren regelmäßig bestritten. S. will A.s Gründe erklären: Da Gott allmächtig ist, führt er seinen Willen vollständig durch und schränkt ihn nur ein, um die Freiheit und Moral der Geschöpfe zu ermöglichen (220–23). Da Gottes Weisheit und Güte seine Macht bestimmen, handelt Gott optimal und kann nicht anders handeln, als er es tatsächlich tut (223–25). Gottes Handeln ist modal und temporal determiniert (226–31). A. muss also in Gott Freiheit und Notwendigkeit zusammendenken, was S. als „theologisch gebrochenen Kompatibilismus“ (239 f.) deutet. Der „Bruch“ besteht darin, dass Gott (anders als die Menschen) das, was er ist, stets auch sein will, dass also seine Determination gewollt ist (238 f.). S.s Ausdruck „Selbstwahl“ impliziert keine offene Wahl zwischen Alternativen.

Die Schlussreflexion (243–245) beurteilt A. als „integrierenden Synthetiker“, der verschiedene Einflüsse eigenständig, konstruktiv und originell verarbeitet. Die Studie zeigt auch, wo A.s Synthese nicht ganz gelingt (77 f.; 127: „Uneinheitlichkeit“; 217: „innere Spannung“; 240: „Ja-Aber-Haltung“). Das ausführliche Literaturverzeichnis (247–71) berücksichtigt auch fremdsprachige, besonders englische und französische Literatur.

Ein selbstständiger Umgang mit A.s Gedanken prägt die klare und gründliche Arbeit. S. zieht fallweise über Jhdte. hinweg Vergleiche mit Bonaventura (154–56), Kant (43–45; 96 f.) und Harry Frankfurt (231–40). Oft gibt der Autor A. nicht in A.s, sondern in eigenen Worten wieder. Die moderne Terminologie birgt das Risiko, dass sich Ungenauigkeiten zu Missverständnissen, vielleicht sogar zu Fehlern auswachsen. Aber das Vorgehen ist meist vertretbar, weil die „Arbeitsdefinitionen“ erhellend (außer vielleicht: Transmissionsdifferenz [220]) und überlegt sind und man erfährt, was Abaelard-Referat und was „Interpretationsbegriff“ ist. So eröffnet diese Doktorarbeit Chancen dafür, dass A. nicht nur historisch erforscht wird, sondern dem Fach Dogmatik Anregungen für aktuelle Fragen liefert. Das Buch erschließt philosophisch bzw. theologisch vorgebildeten Lesern A.s komplexes Werk. Die Katholische Akademie in Bayern hat den jungen Theologen Michael Seewald, der große Hoffnungen weckt, mit dem Kardinal-Wetter-Preis 2011 ausgezeichnet. Die beachtliche Leistung verdient diese Würdigung.

H. SCHRÖCKER

CORDES, PAUL JOSEF, *Spurensicherung*. Mystiker bezeugen Gott. Kevelaer: Butzon & Bercker 2012. 182 S., ISBN 978-3-7666-1678-4.

A. Huxley (in der Einleitung zu *The Perennial Philosophy / Die ewige Philosophie*): „Ohne Hilfsmittel kann ein kleiner, schwacher Fleck in der Konstellation Orion wahrgenommen werden. Zweifellos könnte eine imposante kosmologische Theorie die Beobachtung dieses Flecks zur Grundlage nehmen. Aber kein noch so spitzfindiges Theoretisieren könnte uns je so viel Wissen über die galaktischen und außergalaktischen Nebel vermitteln, wie die unmittelbare Bekanntschaft mittels eines guten Fernrohrs, eines Photoapparats und eines Spektroskops es tut [...]. Ist man selbst kein Weiser oder Heiliger, so ist es auf dem Gebiet der Metaphysik am besten, wenn man die Werke jener studiert, die es waren.“

Ebendies unternimmt Kardinal Cordes (= C.), langjähriger Vizepräsident des Päpstlichen Rates für die Laien wie Präsident des Rates „Cor unum“, in den sechs dichten Kapiteln des Buchs. Im ersten (I), Horchen auf leise Botschaften, geht es um die Grundmomente jener Offenheit und Ansprechbarkeit, ohne die Gottes Anruf ungehört bleibt. Die Stichworte: Verstand *und* Herz, Zeugenschaft, Gott als Person, vorausseilende Liebe, glaubwürdige Boten, Gemeinschaftlichkeit, statt trügerischen Selbstschutzes Vertrauen. Von den vielen Zeugen, darunter Literaten, Kirchengegner – doch auch Fynns bezaubernde Anna –, die hier mit markanten Sätzen erscheinen, seien nur genannt Augustinus, Franz v. Sales, John Henry Newman, Charles de Foucauld und Ma-

deleine Delbr el, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner, schließlich Benedikt XVI., dem das Buch gewidmet ist.

II. Blaise Pascal. Nach einer kurzen Lebensbeschreibung steht das berhmtede Memorial im Zentrum, das nicht nur Pascal selbst, sondern zunächst auch seine Biographen mit groter Diskretion behandelt haben. Einem Mathematiker und Wissenschaftler wird in einer Lebenskrise eine besondere Gotteserfahrung zuteil. Gestützt besonders auf Romano Guardini, interpretiert C. das singuläre Dokument: mystisch, christozentrisch, schriftgeleitet. – III. Gestalten aus der Bltzezeit deutscher Mystik. Hier bietet vor allem H. U. v. Balthasar Orientierung über den Dienst solcher Boten: geistliche Weggefährten, Sucher und Führer. Zunächst werden drei Ordensfrauen vorgestellt: Hildegard von Bingen, gerade zur Kirchenlehrerin erhoben: Prophetin, Äbtissin, Seherin. C. zitiert aus ihrem Fragebrief an Bernhard von Clairvaux, aber auch aus ihren scharfen Predigten vor dem Kölner Klerus – der sich die Mahnungen dann eigens nochmals in Schriftform erbat. Sodann Mechthild von Magdeburg. Dem Drängen ihres Beichtvaters verdanken wir *Das fließende Licht der Gottheit*. Auch hier werden Welt- und Ordensklerus getadelt, was dazu führt, dass die Seherin Zuflucht im Zisterzienserkloster Helfta sucht. Die dortige Äbtissin begegnet als dritte: Gertrud die Große. Bei ihr klingt schon das „Solo Dios basta“ einer anderen Großen, Teresas von Avila, an: „Gott, mein Gott, weil du mein bist, mangelt mir nichts“ (102). Es folgen drei Lehrer des Predigerordens: (Johann) Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse. Der Meister predigt die „Warumlosigkeit“ (108 f.) von Gottes Liebe, wobei ihm kein Wort zu khn ist, als Angebot an alle, oder besser: jede(n), „in voller Wahrheit und so gewiss, wie Gott lebt und ich Mensch bin“ (111). Sein jüngerer Mitbruder, praktischer Seelsorger, verweist die Straßburger in den Katastrophen der Zeit auf den Mittler Christus. Die meisten Handschriften haben wir vom dritten. In einem Gespräch mit dem Gekreuzigten wechselt er für sich wie für Christus (den Logos bzw. die Weisheit) zwischen männlicher und weiblicher Rolle.

IV. Raimondo Lull. Jesu Freund und Herold. Ein wohlhabender Kaufmann, verheiratet, Vater zweier Kinder, aber rastlos zwischen den europäischen Zentren und Afrika, Zypern, Jerusalem ... unterwegs. Aus der Flle seiner Werke (mit Einfluss etwa auf Nikolaus Cusanus und Leibniz) wählt C. das *Buch vom Freunde und Geliebten* (Schrift der Titelfigur im Roman *Blanquera*): Anweisungen in Versform für den Weg des liebenden Christen zum geliebten Gott, und bietet uns daraus eine behutsam kommentierte Auswahl. „Der Freund sehnt sich nach Einsamkeit / Um allein zu sein, sucht er die Gemeinschaft / seines Geliebten. / Mit ihm ist er allein / inmitten der Leute“ (134). „Man fragte den Freund, wo zuerst seine Liebe begann, / Er antwortete, bei den Würden seines Geliebten. / Aus solchem Anfang erwachsen die Liebe / zu sich selbst und dem Nächsten, und Abneigung / gegen Täuschung und Trug“ (136). „Man fragte den Freund, ob seinem Geliebten / etwas fehle. Er antwortete: Ja. Ihm fehlen / Liebende und Knder seiner Herrlichkeit“ (147).

V. „Religionsloses Christentum“ oder: Hat „Gott“ heute noch eine Chance? Gegen Fehlverstndnisse und Missbrauch der bekannten Formel Dietrich Bonhoeffers erinnert C. daran, dass er das „ohne Gott“ als „vor Gott“ zu leben ansah. Deutlicher kritisiert er an Michel de Certeau SJ dessen Fixierung auf Nacht und Leere bei den Mystikern, wobei er die Erfahrung beglückender Erfüllung „immer wieder und nachdrücklich übergeht“ (159). (Bezeichnend, dass er von der „Magdalenen-Sekunde“ [Patrick Roth] am Grab nur ihr „Wohin ...?“ festgehalten hat, ohne das „Maria – Rabbuni“ [160]). Abschließend kommt Charles Taylor zu Wort: Abwehr gegen das Programm, „uns den Skeptizismus als Pflicht zu predigen“ (167), und „gegen das Abgleiten christlichen Denkens in eine Religion unpersönlicher Ordnung“ (172). – VI. Mit Dante Alighieri auf die Zielgerade. Der Dichter erfindet in seinem *Poema sacro* ja Odysseus neu: Der Heimkehrer [dem als dem Inbild abendländischen Denkens Emmanuel Levinas den Urvater Abraham kontrastiert] bricht noch einmal auf: hinaus über irdische Grenzen. Und so mündet Dantes eigener Aufstieg im Kreisumschwung erfüllter Liebe.

Kreishaft möchte ich auch das Verhältnis von Umfang und Inhalt / Gehalt des Buches nennen (ein Personenregister ergänzt es). Kapitel VII schreibt dann, wäre zu wünschen, der Leser?

J. SPLETT

NEUER, WERNER, *Heil in allen Weltreligionen?* Das Verständnis von Offenbarung und Heil in der pluralistischen Religionstheologie John Hicks. Gießen: Brunnen-Verlag 2009. 312 S., ISBN 978-3-7655-1755-6.

Die Frage nach dem Religionsfrieden und der Koexistenz von Religionen ist, seit ihnen wieder eine starke Rolle in der Politik der Einen Welt zukommt, auch zu einem markanten religionsphilosophischen Problem mit hoher öffentlicher Aufmerksamkeit geworden. Wenn man nicht auf die Abstraktionen des aufklärerischen Projekts der ‚Religion der Vernunft‘ ausweichen will, scheint die ‚Pluralistische Religionstheologie‘, die vor allem auf John Hick zurückgeht, ein besonders geeignetes Reflexionsinstrument zu sein. Dieser Ansatz grenzt sich selbst bewusst vom ‚Exklusivismus‘ ab, der vor allem von Seiten des Christentums vertreten worden sei und dem zufolge einzig eine Religion wahr sei. Das gegenläufige Konzept, der ‚Inklusivismus‘, verweist dagegen darauf, dass eine Religion, vor allem das Christentum, das Heil in einer allen anderen überlegenen Form präsentiere. Demgegenüber anerkennt der Pluralismus unterschiedliche Heilswege. Die verschiedenen Religionen seien nur verschiedene Namen Gottes, doch keiner dieser Namen könne Gottes Wesen erschöpfen oder auch nur angemessen aussagen.

Die Fragestellung ist nicht neu. Denn schon die patristische, auf den Zusammenhang von hellenistischer Philosophie und kanonischen Offenbarungstexten fundierte Theologie musste sich dem Problem stellen, dass auch nach Christus verschiedene Religionen und philosophische Erlösungswege weiter bestanden. Justin etwa ging davon aus, dass in Christus der ganze Logos erschienen sei. In der Folgezeit hielt die christliche Theologie an dem einem universalen Heilswillen Gottes fest – bei gleichzeitiger Betonung der Letztgültigkeit der christlichen Gottesoffenbarung. Dies zeigt auch, dass christlicher Exklusivismus keineswegs notwendigerweise Intoleranz befördern muss, obwohl es gegenläufige Belege aus der Kirchengeschichte zuhauf gibt.

Hicks Anspruch geht weit über diese Traditionen hinaus und ist daher kritisch an sich selbst zu messen: Einerseits fordert er ein, den außerchristlichen Religionen besser gerecht zu werden als die bisherige Tradition christlicher Theologie; zum anderen verstehe sich der religionstheologische Pluralismus als eine legitime Gestalt der christlichen Theologie, die auch den philosophischen und ethischen Anforderungen im gegenwärtigen Diskurs Rechnung tragen könne. Dogmatische Fixierungen möchte Hick an biblischem und religionswissenschaftlichem Material aufbrechen. Hält diese Konzeption einer näheren Prüfung stand? Ist sie plausibel? Diese Frage wird weit über den engeren Bereich christlicher Theologie hinaus für den heutigen religionswissenschaftlichen Diskurs von großer Bedeutung sein. Ihr ist bezeichnenderweise bislang nicht in systematischem Zusammenhang nachgegangen worden.

Werner Neuer hat sich nun mit dem Ansatz von John Hick außerordentlich differenziert, fair und zugleich kritisch auseinandergesetzt. Er argumentiert dabei, gemäß dem hickschen Anspruch, ebenso auf theologischer wie auf religionsphilosophischer Ebene. Hick selbst spricht mit Blick auf den Inklusivismus seines Ansatzes von einer ‚kopernikanischen Wende‘. Eine solche Wende vollzieht er, wie Neuer zeigt, auch tatsächlich. Allerdings geschieht dies in einem durchaus problematischen Sinn. Hick bricht zunächst mit den Voraussetzungen der altkirchlichen Christologie. Seine Gegenkonzeption beruft sich darauf, dass die Liebe Gottes durch die behauptete Einmaligkeit (*ephapax*) der Inkarnation in Jesus Christus begrenzt werde. Auch ethisch habe dies bedenkliche Folgen: könnten sich doch Christen auf diese Weise in unzulässiger Weise privilegiert fühlen. Dies ist ganz offensichtlich keine sachliche Beweisführung, sondern der Versuch, aus unerwünschten Folgen auf die Tunlichkeit oder Untunlichkeit von Gedanken zu schließen.

Lebensweltliche Aspekte sind bei Hick gegenüber argumentativen Überlegungen oftmals dominant: Neuer arbeitet heraus, dass Hick, der zunächst als presbyterianischer Pfarrer eine dezidiert konservative Grundhaltung einnahm, weniger durch Reflexion als vielmehr durch persönliche Erfahrungen, etwa die Beobachtung des gelingenden Zusammenlebens verschiedener Religionen an seiner Wirkungsstätte Birmingham, zu seinen Thesen kam.

Der pluralistische Ansatz hat weitreichende Folgen: Dogmatische Aussagen über Gott sind im Sinne von Hick nur metaphorisch und hypothetisch überhaupt gültig. Gott hat, im Sinn eines Buchtitels von Hick, „viele Namen“, die eher einer Bild- als einer Erkenntnislogik folgen. Der Bruch zwischen Glaube und Vernunft wird damit total.

Hick bedient sich freilich nicht nur vordergründiger, zeitgemäßer Argumente. Er, der in den fünfziger Jahren mit einer bemerkenswerten Arbeit über Glaube und Vernunft promoviert worden ist, schließt an die apophatische, also Eigenschaften und Namen absprechende negative Theologie von Dionysios Areopagites an. Dabei bedenkt er freilich nicht, wie Neuer richtig sieht, dass jene ‚negative Theologie‘ im Kraftfeld des inneren Ringens zwischen biblischer Gotteslehre und den Prägungen vor- und außerchristlicher Philosophie steht. Vielmehr bedient sich Hick, der mit Nachdruck auf die Bedeutung der kantischen Unterscheidung zwischen ‚Ding an sich‘ und ‚Erscheinung‘ für sein Denken hingewiesen hat, negativer Theologie, um die Unerkennbarkeit des ‚Wirklichen‘, Göttlichen („Real“) zu betonen. Neuer weist die innere Widersprüchlichkeit auf, die darin liegt, dass Hick auf Offenbarung rekurriert, aber eine Offenbarung ohne Subjekt annimmt. Hick weist in dieser Linie mit Rückgriffen auf Karl Jaspers' Begriff der ‚Achsenzeit‘ allen ‚nachachsialen Religionen‘ Offenbarungscharakter zu. Die in allen großen Weltreligionen aufzufindenden Geltungsansprüche, die sich seit jeher mit der Unterscheidung zwischen ‚religio vera‘ und ‚religio falsa‘ verbunden haben, werden dabei ebenso nivelliert wie die Eigentümlichkeiten der Weltreligionen. Im christlichen Sinne wäre Offenbarung nur als trinitarische Selbstoffenbarung Gottes zu verstehen. Solche kritischen Anfragen legen die Folgerung nahe, Hick hätte sich vielleicht konsequent vom Offenbarungsbegriff ganz verabschiedet und auf die immer etwas blutleere Konzeption einer ‚Religion der Vernunft‘ zurückziehen sollen. Eine Offenbarung ohne propositionalen Gehalt ist nämlich ein Unbegriff, der im von Hick beschworenen ‚Rainbow of faiths‘ verschwimmt.

Ein weiterer gewichtiger Einwand Neuers zielt darauf ab zu zeigen, dass Hick Erkenntnis-, Offenbarungs- und Heilsfrage vermischt. Der Heilsbegriff wird von Hick rein relational gedacht, als am Individuum sich vollziehender, esoterisch ganzheitlicher Prozess, der menschliches Leben spirituell befreit und in einen höheren Bewusstseinszustand transformiert. Heil reduziert sich dann auf subjektiv menschliche Erfahrungstatsachen. Die objektive Bindekraft von Glaubens- und Religionszugehörigkeit und die intersubjektive Dimension der Gemeinde wird, wie Neuer zeigt, auf diese Weise verkannt. Vielmehr formalisiert Hick den Heilsbegriff auf die „Transformation des menschlichen Daseins von der Selbstzentriertheit zur Wirklichkeitszentriertheit“.

Werner Neuer weist sehr zu Recht darauf hin, dass damit das unterschiedliche Heilsverständnis der Weltreligionen, das, wie schon Max Weber wusste, innerweltliche neben ‚akosmistischen‘ (also Welt transzendierenden) Formen und Typen kennt, nivelliert wird. Es löst sich in einen religionstheologischen Metabegriff auf. Wenn die Differenzen zwischen den Religionen verschwinden, geht auch der Anspruch eines Religionsgesprächs offensichtlich in die Leere. Und dies wiegt religionsphilosophisch besonders schwer.

Die Defizitanzeige ist deutlich und überzeugend: Hick gibt, wie Neuer zeigt, das spezifisch christliche Offenbarungs- und das christliche Heilsverständnis auf, um eine Pluralität der Heilswege in seinem Sinn zu exponieren. Doch damit muss er von vornherein an einer Art Quadratur des Kreises scheitern – verfehlt er doch auch das Proprium der einzelnen Religionen.

Hinzu kommt das religionsphilosophische Defizit: Hick spricht wiederholt von der „kalten, zwingenden Logik“, die den Übergang von dem ich-zentrierten Menschsein zum Sein aus dem Geist Gottes ausmache. Tatsächlich geht es hier aber nicht um ‚Logik‘, sondern, zumindest für den gläubigen Menschen, um ein unverdientes Geschenk Gottes, das freilich im Begriff der göttlichen Zuwendung zum Menschen vorbereitet wird. Abstrus erscheint es, sich auf ‚Logik‘ zu beziehen, wenn man zugleich die letztlich totale Unerkennbarkeit Gottes voraussetzt.

Werner Neuers differenzierte, sehr kenntnisreiche und kristallklar argumentierende Darlegung zeigt überaus plausibel, dass der Anspruch von John Hick in der Sache rundum gescheitert ist. Dies macht es erforderlich, in anderer Weise nach Koexistenz

und Anerkenntnis der Weltreligionen zu fragen. Auch dafür dürfte diese beeindruckende Monographie die Richtung anzeigen: Sie verweist auf eine Toleranz, die die Wahrheitsfrage nicht ausblendet, nicht ein abstraktes Religions-Esperanto bildet, sondern ein Tiefengespräch der Religionen kultiviert, das das eigene Bekenntnis nicht außer Acht lässt. In diesem Sinn wird auch das Verhältnis von Religion und Vernunft, Erkennbarkeit und Rätselhaftigkeit Gottes erneut zu durchdenken sein. Dieser Weg ist gewiss anspruchsvoll und weniger gängig als jener von John Hick. Er dürfte zugleich lohnender sein und mehr und Tieferes zu einem dauerhaften Religionsfrieden beitragen.

H. SEUBERT

### 3. Systematische Theologie

WOJTYŁA, KAROL, *Wer ist der Mensch?* Skizzen zur Anthropologie. Eingeleitet und übersetzt von *Hanns-Gregor Nissing*. München: Pneuma Verlag 2011. 160 S., ISBN 978-3-942013-06-2.

NISSING, HANNS-GREGOR / ZEKORN, STEFAN (HGG.), *Staunend vor dem Menschen*. Das Denken Papst Johannes Pauls II. Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 196 S., ISBN 978-3-7666-1546-6.

Beide Publikationen, die *Hanns-Gregor Nissing* (= N.) als Herausgeber bzw. Übersetzer verantwortet, gelten dem immer noch wenig bekannten philosophischen Profil Karol Wojtyła (= W.). N. situiert in der Einführung zu ausgewählten Aufsätzen W.s (VII–LXV) dessen Denken zwischen Thomismus und Phänomenologie, genauer einem eher existenziellen Thomismus (in Absetzung von dessen Doktorvater R. Garigou-Lagrange) und einer Scheler-Rezeption, die mit Kant die Person als Transzendenz auf Wahrheit und Wert konzipiert; dabei öffnet er theologisch „den Blick auf das Paradigma des Menschen: den Gottmenschen Jesus Christus“ (XXIII), wie es auch *Gaudium et spes* vor Augen hält (Überblick zu W.s Schriften, XXV–XXXVI, bzw. zur Textauswahl, XXXVII–LXIV). Das „Erleben“ des Menschen als „Unreduzierbarer“ (4) fordert „eine kreative Weiterentwicklung“ des thomasischen Denkens (13), die über die methodologische Erschließung in der Lubliner Schule hinausführt und das Anliegen der Krakauer Schule teilt (13). Immer wieder berührt sich die Orientierung an der in der Erfahrung von Willen und Tat gegebenen Personalität mit der christozentrischen Anthropologie von *Gaudium et spes* (vgl. 21, 72, 83, 88/89, 104/105, 108): Personale Selbstbestimmung erlaubt Hingabe an Andere und umgekehrt (22). Über Scheler hinaus wird die Tatwirksamkeit der Person offenbar im Gewissensakt (33; vgl. 47 bzw. 126–128) – eine (Selbst-)Transzendenz, an der Kant zwar faktisch festhält, die er aber nicht zu erhellen vermag (42; vgl. 80 bzw. 105). Darum knüpft W. zwar durchaus positiv an Kant an, geht aber in seiner Analyse menschlicher Selbstteleologie über ihn hinaus, um deren personales Sein zu bestimmen (vgl. 53–60) und personale „Praxis“ von bloßer Weltveränderung zu unterscheiden (81). Kultur erschließt sich vom personalen und daher zweckfreien Umgang mit dem Transzendentalen (vom Dichter Cyprian K. Norwid her wiederum im Blick auf *Gaudium et spes*: 82–89). Über die Relation „Ich – der Andere“ hinaus führt die Relation des „Wir“ in ihrer Einheitsorientierung zum grundlegenden Begriff der „Teil-habe“ bzw. zu ihrem Gegenbegriff der „Entfremdung“ (vgl. 91–106). Damit denkt W. den Personalismus von „Person und Tat“ (1969) folgerichtig weiter (Person als „suppositum“, als Subjekt seines eigenen Existierens und Handelns, vgl. 113 bzw. 117): Teil-habe in Gemeinschaft eröffnet „die spezifische Einheit dieser Vielheit“ (133) sowohl in „Wirklichkeit“ als auch in „Idee“ oder „Prinzip“ (135) bzw. als „Faktum“ und „Postulat“ (142). Dies ist eben kein Naturalismus, sondern ein Personalismus, dessen (offenbarungs-)theologische Reflexion zudem „eine gewisse Ähnlichkeit [...] zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes, die in Wahrheit und Liebe vereinigt sind“, erkennen kann (148, Anm. 19 mit Zitat aus *Gaudium et spes*, Nr. 24).

Die Texte der Bensberger Akademie-Tagung vom Oktober 2010 entfalten die Kontexte dieses eigenständigen Personalismus: vom Menschen „als Thema der Seelsorge“ (ursprünglich philosophisch verstanden) auf den (Gott-)Menschen Jesus Christus (N. in seiner Einführung, 11–27, hier 15). *Jörg Splett* („Anthropologie aus christlicher Erfahrung“: 28–58) skizziert W.s Denkweg unter dem Leitbegriff der (Grund-)Erfahrung; dabei geht er aus von dessen Dissertation über Juan de la Cruz (1948) und der Erfahrung der *unio supernaturalis*, die theologisch verifiziert wird, und führt über seine Habilitationsschrift (1953, zur phänomenologischen Grundlegung der Ethik) zu einem Begriff ganzheitlicher Erfahrung, die vom *appetitus naturalis* abrückt und die Person als Subjekt in Gemeinschaft vor Gott versteht (im Aufstieg zu Gott und in der Bewegung mit ihm zum Menschen: 54–55). *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* („Als Mann und Frau schuf er sie ...“: 59–79) bestimmt folgerichtig personale Leiblichkeit, wie W. sie auch in seinen Katechesen als Papst erläutert, als „bräutliche“ personale Transzendenz (in Ehe und Ehelosigkeit), in ihrer eschatologischen Ausrichtung (mit Blick auf Guardini und Scheler: 75–77) und vom theologischen Begriff der Inkarnation her (77–79). *William Hoye* („Abhängigkeit in der Wahrheit“: 80–96) erfasst die personale Transzendenz von Sein und Tat im Gewissen und Willen als „Ort“ der Wahrheit, *Alfred Marek Wierzbicki* („Im Zeichen von Menschenwürde und Menschenrechten“: 97–117) erschließt die politische Dimension dieser Ethik des „Menschenrechtspapstes“ (110), die von der „Teilnahme am Menschsein des anderen“ ausgeht und „*das Gemeinwohl gemeinsam mit anderen zu erreichen*“ strebt (104). Die philosophisch-theologische Dimension dieser umfassenden Anthropologie ergänzt *Jörg Splett* im Blick auf die Dichtung W.s („Theater des Wortes“: 118–156; zuvor 2008 veröffentlicht), der seine dramatischen Beiträge und teilweise auch seine Lyrik vom Rhapsodischen Theater Mieczysław Kotlarczyks her konzipiert (vgl. 118–136) und in seinem „Römischen Tryptichon“ von 2003 noch einmal das „Theater des [menschgewordenen] Wortes“ aufbaut. Sein personalistischer Ansatz erlaubt es ihm als Theologe, auch Philosophie und Dichtung in die Freiheit des Menschen zu entlassen, der mit seinem Wort vor dem Wort Gottes selbst „frei [ist], sich zu bekehren“ (mit Zitat aus C. S. Lewis, 156). Eine hilfreiche „Wissenschaftliche Auswahlbiografie“ von N. lädt zur vertieften Begegnung mit dem Denken W.s ein (157–192).

Beide Publikationen ergänzen einander und lassen sich gut zusammen lesen. Sie verdeutlichen, wie groß der Gewinn sein dürfte, der aus W.s Werk noch zu ziehen sein wird: für eine christliche Philosophie, die das Grundanliegen der Ethik personalistisch reformuliert, und für eine Theologie, die insbesondere die großen Enzykliken Johannes Pauls II. ernsthaft und systematisch rezipiert. P. HOFMANN

BENEDICTUS <PAPA, XVI.> / RATZINGER, JOSEPH, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter. Freiburg i. Br.: Herder 2011. 792 S., ISBN 978-3-451-34053-6.

Der erste Band der Gesammelten Schriften Josef Ratzingers (= R.s) lässt wiederum deutlich den Anspruch einer Ausgabe letzter Hand erkennen, wenn der Autor im Vorwort seinen ekklesiologischen Neuaufbruch mit Augustinus theologiegeschichtlich verortet: Er benennt den „Zusammenbruch des liberalen Selbstbewusstseins“ nach dem Ersten Weltkrieg als den ökumenischen Kontext seiner eigenen Augustinus-Forschungen, die im Unterschied zu Mannes Dominikus Koster keine Ekklesiologie des Volkes Gottes gegen den eucharistisch verstandenen Leib-Christi-Begriff stellt. Die antike Frage nach dem Kult werde christlich in der *Communio*-Theologie des Zweiten Vatikanums aufgenommen und erfahre dort „eine ekklesiologische Synthese [...], in der alle wesentlichen Elemente der großen biblischen und patristischen Tradition am rechten Platz stehen“ (5–9, 9).

Die Neuauflage der Augustinus-Dissertation bietet neben den beiden Vorworten (1954 bzw. 1992) endlich einen konsequenten und korrigierten Text (vgl. die editorischen Hinweise 768/769); ihm stehen kleinere systematischen Arbeiten (insbesondere die aufschlussreiche Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah von 1961, 420–439, so-

wie eine pneumatologische Vertiefung der *Communio*-Ekklesiologie von 1974, 530–547) im Teil A der Augustinus-Studien R.s zur Seite. Teil B („Studien zur Theologie der Kirchenväter“) ergänzt u. a. um die für das Umfeld des Zweiten Vatikanums so wichtige Schrift „Die Einheit der Nationen“ (1963) in der erweiterten Fassung von 1971 (555–607) sowie die Studie zur christlichen Brüderlichkeit von 1958 (608–648). Teil C bietet Lexikonartikel zum Donatismus und zu Ticonius [sic] aus der 2. Auflage des LThK sowie Rezensionen (kritisch zu von Balthasar: 673; Augustinus abgrenzend zu Thomas profilierend: 677/678, vgl. auch die Passagen in „Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus“ von 1969, 489). Teil D bietet sieben (davon zwei erstmals aus den Tondokumenten der Überlieferung Besold publizierte) Predigten, die exemplarisch belegen, wie sich hier der Homilet R. wiederum mit dem Augustinus (nicht nur) der *sermones* trifft. Bibliographische Nachweise sowie Register zu Schriftstellen und Namen runden wie gewohnt einen beeindruckenden Band ab, der auf weitere vertiefte Diskussion von R.s Augustinismus hoffen lässt.

P. HOFMANN

RATZINGER, JOSEPH / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*. Prolog. Die Kindheitsgeschichten. Freiburg i. Br.: Herder 2012. 176 S., ISBN 978-3-451-35031-3.

In den letzten Jahren hat Joseph Ratzinger zwei umfangreiche Bücher über Jesus von Nazareth verfasst und veröffentlicht: Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung (2006) sowie: Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung (2010). Diesen beiden eine große Einheit bildenden Werken stellt er nun einen „Prolog“ voran, in dem er die matthäischen und lukanischen Evangelientexte, in denen es um die Herkunft, die Geburt und die Kindheit Jesu von Nazareth geht, auslegt. Wissenschaftliche Erudition und gläubige Meditation leiten den Verf. bei der Deutung der Evangelienperikopen, die er nicht nur auf die Umstände ihrer Abfassung, sondern auch auf ihren heutigen Hörer und Leser ansprechenden und beanspruchenden Gehalt an Wahrheit befragt. Dabei hat er der Tatsache Rechnung zu tragen, dass das Ereignis, um dessen Wahrnehmung und Erschließung es ihm geht, von einzigartiger Bedeutung ist: Es ist der Eintritt des ewigen Sohnes Gottes in die Geschichte der Welt. Es trägt die Konturen einer raum-zeitlichen Konkretion und Kontingenz und berührt und betrifft gleichzeitig alles, was ist. Dieses Ereignis hat seine Sprache in den Texten gefunden, die in den Anfangskapiteln des Matthäus- und des Lukasevangeliums enthalten sind. Es sind Texte, die nicht nur darstellen wollen, wie es damals zugegangen ist, sondern die zu allen Zeiten und an allen Orten und also auch hier und heute Glauben wecken wollen. Von solchen Einsichten geleitet hat Joseph Ratzinger seine Auslegungen entfaltet. Sie beeindrucken durch Klarheit und Einfachheit der Sprache. Sie zeugen von einer aufrichtigen Sensibilität für die Fragen der heutigen Menschen und unter ihnen auch der Vertreter der modernen Theologie ebenso wie von einer nachdenklichen und aus dem Glauben stammenden Entschiedenheit in den Fragen, die gewöhnlich strittig erörtert werden. So wirken die Ausführungen des Verf.s zur Deutung der Kindheitsevangelien im besten Sinne sowohl sachlich als auch erbaulich.

Das Buch gliedert sich in vier Kapitel, denen ein Epilog angefügt ist. Im ersten Kap. – „Woher bist du?“ (11–23) – geht es um Jesu Herkunft und damit um sein Sein und seine Sendung. Der Verf. bietet hier zum einen eine Deutung der beiden Stammbäume Jesu. Matthäus ist daran interessiert, Jesus in der in Abraham ansetzenden Geschichte Israels zu verorten, während es Lukas darum geht, mit dem Stammbaum eine Art Ouvertüre zu Jesu öffentlichem Wirken anzubieten und dabei den universalen Horizont der ganzen Menschheit zu vergegenwärtigen. Der Prolog des Johannesevangeliums weist ergänzend darauf hin, dass Jesus das Wort Gottes ist, das bei Gott war und nun Fleisch geworden ist. So sind Jesu Sein und Sendung durch die Herkunft sowohl aus der Geschichte als auch aus Gott bestimmt. Im zweiten Kap. – „Die Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers und der Geburt Jesu“ (25–65) – legt der Autor die matthäischen und lukanischen Texte aus, die den Eintritt sowohl des Johannes als auch Jesu in diese Welt auf Gottes Ratschluss und auf die Verheißungen und Erwartungen Israels zurückführen. Schon bevor sie geboren wurden, waren Johannes und Jesus eng aufeinander

bezogen. Elisabeth und Zacharias verkörperten für Johannes und Maria und Josef für Jesus das Leben in Gerechtigkeit, zu dem Gott Israel gerufen hatte. Das dritte Kap. – „Die Geburt Jesu in Bethlehem“ (67–95) – setzt ein mit Erwägungen über die geschichtliche Wirklichkeit und somit die konkrete Zeit und den konkreten Ort der Geburt Jesu. Dieses Ereignis hatte eine umfassende, ja universale Bedeutung. – Sodann lenkt der Verf. die Aufmerksamkeit des Lesers auf viele Einzelmotive, die den lukanischen Bericht von der Geburt Jesu durchziehen, und legt ihre meist aus alttestamentlichen Traditionen stammenden Tiefenschichten frei. So weist er – beispielsweise – darauf hin, dass sich in den Umständen der Geburt des Messias Kindes die Welt der Armen Israels zeigt. Und von daher lassen sich auch die Akzente erklären, die den Bericht von der Darstellung Jesu im Tempel kennzeichnen. Es folgt anschließend noch ein viertes Kapitel – „Die Weisen aus dem Morgenland und die Flucht nach Ägypten“ (97–126). Der Verf. geht unter anderem der Frage nach, wer in der Gestalt der Sterndeuter nach Jerusalem aufgebrochen ist, und antwortet schließlich, diese stünden für die Religionen und die Wissenschaften und ihr Zugehen auf Gottes Selbstmitteilung in Christus. Sie repräsentierten die Wahrheitssucher aller Zeiten. Und als die Sterndeuter schließlich den in Bethlem geborenen Messias gefunden und auch angebetet hätten, habe sich eine Entmythologisierung aller Gottheiten der heidnischen Welt ereignet. Das Jesusbuch findet schließlich noch einen kurzen Abschluss in einem „Epilog“ – „Der zwölfjährige Jesus im Tempel“ (127–135). Damit endet der Weg, den der Verf. entlang der matthäischen und lukanischen Perikopen, deren Thema die Geburt und die Kindheit des Messias Jesus ist, gegangen ist.

Lässt man das Buch im Ganzen auf sich wirken, so zeigt sich eine Reihe charakteristischer Punkte und Linien. Nur einige seien genannt. Auffallend ist die Sorgfalt, mit der der Autor immer wieder Einzelmotive aufspürt, die der Leser der biblischen Texte eher übersieht, und sie für die Meditation erschließt. Um nur ein Beispiel zu nennen: Der Verf. macht darauf aufmerksam, dass die Verheißung der Geburt des Johannes im Tempel und im Verlauf einer Liturgie erfolgt, während der Engel Maria dort aufsucht und anspricht, wo sie lebt – in Nazareth, einer kleinen, unbekanntem Stadt. „Das Zeichen des Neuen Bundes ist die Demut, die Verborgenheit – das Zeichen des Senfkorns. Der Sohn Gottes kommt in der Niedrigkeit“ (33). Zum durchgehenden theologischen Konzept, das den Verf. bei seiner Deutung der Kindheitsperikopen leitet, gehört an zentraler Stelle, dass viele Einzelereignisse der Geschichte der Geburt und der Kindheit des Messias Kindes als Erfüllungen von Erwartungen und Verheißungen, die in Israel lebendig waren und in seinen Schriften geschildert worden waren, verständlich gemacht werden. Auch hier sei ein Beispiel genannt: Im Buch Zefanja (3,15.17) wird das Wohnen Gottes in der Bundeslade als Wohnen „im Schoß Israels“ bezeichnet. In der Botschaft Gabriels an Maria heißt es: „Du wirst empfangen in deinem Schoß“ (Lk 1,31). Maria wird hier zur Bundeslade des Neuen Bundes und erweist sich darin als die wahre Tochter Zion. Eine weitere Linie, die sich durch die Auslegungen der Kindheitsperikopen hindurch immer wieder zeigt, besteht in dem Hinweis, dass sich mit dem Kommen des Messias Gottes die Verheißungen, sofern sie den Menschen aller Völker zugeordnet waren, erfüllen. Wenn der Messias in die Geschichte seines Volkes eintritt, öffnen sich die Türen für die Menschen aller Räume und aller Zeiten. Das Beispiel, das hier angeführt sei, stammt aus den Erörterungen des Verf.s zu dem lukanischen Text, der die Verkündigung an Maria darstellt. Dort wird erzählt, dass der Engel Gabriel Maria ansprach mit dem Gruß „Chaire“, „Sei gegrüßt“ oder auch „Freue dich“ (Lk 1. 28). Der Verf. merkt an, dass der Engel nicht das hebräisch übliche „Shalom“ gebrauchte, als er Maria begrüßte, sondern das griechische „Chaire“, und fährt fort: „Freue dich“ ist ... ein griechischer Gruß, und insofern öffnet sich gleich in diesem Wort des Engels auch die Tür zu den Völkern der Welt hin; es deutet sich die Universalität der christlichen Botschaft an“ (38). Auf ein weiteres und letztes Charakteristikum der Auslegungen der Kindheitsperikopen, die der Autor vorgelegt hat, sei noch aufmerksam gemacht. Es besteht in der starken Herausarbeitung der Gestalt Josefs, die ja sowohl in den Matthäus- als auch in den Lukas-texten nur skizziert erscheint. Nicht nur Maria war die Geburt des Messias Kindes Jesus angekündigt worden, sondern auch Josef. Und ihm sollte es obliegen, dem von Maria geborenen Kind seinen Namen zu geben und ihm so seine Sendung zu eröffnen.

Wie in den beiden vorhergehenden Jesusbüchern hat der Verf. auch im vorliegenden Werk gezeigt, wie eine theologische Auslegung der biblischen, über Jesus von Nazareth handelnden Texte geschieht und zu welchen Ergebnissen sie führt. Sie schließt die Frage nach den historischen Entstehungsbedingungen der biblischen Texte nicht aus, bleibt aber bei ihr nicht stehen, sondern dringt bis zur Frage nach der Wahrheit des in ihnen Gesagten vor und lässt ihren Leser oder Hörer dem Anspruch begegnen, der sich in ihnen meldet und Glauben wecken und nähren will.

W. LÖSER S. J.

METZ, JOHANN BAPTIST, *Mystik der offenen Augen*. Wenn Spiritualität aufbricht. Herausgegeben von *Johann Breinersdorfer*. Freiburg i. Br.: Herder 2011. 259 S., ISBN 978-3-451-29890-5.

„Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nicht angeht“ (22). Dieses bekannte Motto von J. B. Metz (= M.) kennzeichnet auch sein neues Buch, das ich gerne gelesen habe. Allerdings handelt es sich eher um ein buntes Mosaik, das aus verschiedenartigen Beiträgen besteht. Viele waren bisher unveröffentlicht, für manche andere gibt es schon publizierte Erstfassungen, die vom Verfasser jeweils überarbeitet und z. T. beträchtlich erweitert wurden.

Im ersten Teil werden Perspektiven entfaltet, welche in die gegenwärtigen Krisendiskussionen um Gott, Kirche, Religionen und säkulare Welten vordringen. Hier einzu-steigen sei allerdings nur den theologisch Kundigen und Mutigen empfohlen. Zunächst wird an den unzertrennlichen Zusammenhang von Gottesfrage und Gerechtigkeitsfrage und an den messianischen Grundzug des Christentums erinnert. Spiritualität sei heute zu einem nahezu inhaltlosen Modewort geworden (18). Im folgenden Beitrag wird eine Verzeitlichung des Logos der christlichen Theologie eingefordert. Haben wir mit dem Versuch einer völligen Idealisierung unserer Begriffswelt nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet? „Bieten wir Christen der Welt inzwischen nicht das Schauspiel von Menschen, die zwar von Hoffnung auf Gott sprechen, aber eigentlich nichts mehr erwarten?“ (27). Die Vergangenheit schein ihre Verbindlichkeit und die Zukunft ihr Mysterium verloren zu haben (29). Anschließend wird der Begriff der „Neuen Politischen Theologie“ erläutert. Es geht um den korrigierenden Einspruch gegen eine Theologie, die über die Herausforderungen der politischen Aufklärung hinauszukommen versuchte, ohne durch sie hindurchgegangen zu sein (33). Religiös motivierte gesellschaftskritische Vorschläge müssten für den Diskurs im demokratischen Rechtsstaat zugänglich sein (35). Auch die folgende Frage will persönlich beantwortet werden: Glaubst du an dein Gottesverständnis oder glaubst du an Gott? Wenn du an Gott glaubst, dann heißt dein Glaube (vor allem) wachen, aufwachen (37). Am Ende des ersten Teils steht deshalb eine Wortmeldung zur Religionsfreiheit. Thematisiert werden die Profillängste im gegenwärtigen Christentum gegenüber den strikt säkularen, nicht religiösen Zeitgenossen (41). Der Unglaube von heute verstehe sich als Angebot einer gelingenden Humanität ohne Glauben (42). Hier gebe es genug Gelegenheit, Profil zu zeigen und darauf zu bestehen, dass der uns vertraute und anvertraute Mensch mehr ist als sein eigenes Experiment (44).

Der zweite Teil des Mosaiks besteht aus unterschiedlich veranlassten und auch literarisch nicht einheitlich gestalteten „Annäherungsversuchen“ an das, was M. „Mystik der offenen Augen nennt“. Gezeigt werden entsprechende Spuren in unserer Lebenswelt, der Gebetswelt der Glaubenden, der Denkwelt der Christologie und schließlich in der Begegnung mit dem Theologen Karl Rahner. Das Christentum solle vor allem auch eine Schule des Sehens, des genauen Hinsehens sein. Heute jedoch gebe es eine besondere Sehbehinderung. Die allgegenwärtige Flut der Bilder lasse uns leicht erblinden (50). Warum gelte der Fremde spontan als Gefahr? Weil wir nicht ihm begegnen, sondern unserem Bild von ihm. Um diese Blindheit zu überwinden, lautet der biblische Imperativ: Du sollst dir kein Bildnis machen (52)! Wer seine eigene Verblüffungsfestigkeit gegenüber den Katastrophen und Untergängen der Anderen für verdienstvolle Glaubensfestigkeit halte, habe nicht richtig verstanden, was christliche Mystik sei. Diese sei im Kern keine Mystik der geschlossenen, sondern der schmerzlich geöffneten Augen (55). Besonders hervorgehoben wird der Zusammenhang zwischen der

Passion Christi und der Passionsgeschichte der Menschheit. Jesu besondere Aufmerksamkeit galt nicht der Sünde, sondern dem Leid der Anderen (57). Die biblische Mystik sei keine antlitzlose Naturmystik. Sie sei anders als die der fernöstlichen Religionen und zielen vielmehr auf ein immer tieferes Hineinwachsen in einen Bund zwischen Gott und den Menschen. Darin würde das Ich des Menschen nicht aufgelöst, sondern in der Nachfolge des leidenden Christus leidenschaftlich beansprucht (59). Diese schicke uns nicht bloß in unsere privaten Enttäuschungen und Verletzungen, sondern ebenso an die Front der großen, konfliktreichen Verfeindungen, z. B. mit der islamischen Welt. Die Trauer gehöre wie Freundlichkeit, Dankbarkeit und Erbarmen zu den messianischen Tugenden (64). Wenn man der christlichen Theologie die Leidensgeschichte der Menschen zu wenig ansehen könne, sei zu fragen: Ist dies das Anzeichen eines besonders starken Glaubens? Oder ist es vielleicht nur der Ausdruck eines situationslosen, eines menschenleeren Seinsdenkens (70)? Mit Blick auf unsere Rede von der Feindesliebe wird gefragt, ob sie mehr sei als eine theologische Traumtänzerie, die keine Ahnung habe von der Gewalt der politischen Verfeindungszwänge (72). Die besondere Treue zu Israel dürfe nicht verlangen, dass wir das Leid der Palästinenser vergessen, sie verlange jedoch von uns Verständnis und Unterstützung für das besondere Sicherheitsbedürfnis Israels (76). Der Gott, den die Kirche verkünde, sei ein Gott aller Menschen. Zu fragen sei, ob wir die christliche Gottesbotschaft verkünden können, ohne die Würde der anderen Kulturen und Religionen zu verletzen, ohne uns auch selbst befragen zu lassen von der fremden Prophetie dieser Religionen (79)? Weil viele unserer Orden global organisiert sind, seien sie die natürlichen Keimzellen für interkulturellen Austausch (84). Im Rückblick auf seine Leiderfahrungen als 16-jähriger Soldat gegen Ende des Zweiten Weltkriegs erklärt Metz: „Ein Hauch von Unversöhnlichkeit liegt über meiner Glaubensgeschichte: Gebete sind für mich vor allem Gebete des Gott-Vermisens“ (86), und er fragt weiter: Ist womöglich zu viel Gesang und zu wenig Geschrei in unserem Christentum (88)? Noch einmal befasst er sich mit der Frage, die den künftigen weltweiten Religionsdiskurs beschäftigen werde: Wie verhalten sich die zwei klassischen Formen religiöser Spiritualität zum Umgang mit dem Leid der anderen? Seine Antwort entspricht der kritischen Unterscheidung, die heute oft zu hören und zu lesen ist: „Buddha meditiert. Jesus schreit.“ Die letzte irdische Reise Jesu ende mit einem Antlitz-suchenden Schrei: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Auch die biblische Mystik spreche von einem „Verlassen des Ich“, gemeint sei jedoch nicht ein gestuftes Verschwinden des Ich in einem religiösen Naturalismus, sondern das immer tiefere Hineinfinden in jenen Bund zwischen Gott und den Menschen, in dem Gott schließlich „alles in allem“ (1 Kor 15,28) sein wird, unvermischt und ungetrennt (91). Zum Abschluss einer Meditation über das bekannte Lied „O Heiland, reiß die Himmel auf“ (Friedrich von Spee) heißt es noch einmal: „Die Sehnsucht, die sich im Christentum ausdrückt, können wir nicht einfach befriedigen und ruhigstellen“ (97). Ein Beitrag mit dem Titel „Ermutigung zum Gebet“ bietet besonders praxisnahe Anregungen: Keine Sprache kenne so wenige Sprachverbote wie die des Betens. Sie schließe nichts aus, keine Zweifel, keine Resignation, keinen Protest. Man könne Gott alles sagen, alle Zweifel und alle Verzweiflung (103 f.). Das Gebet könne und müsse zum Aufruhr gegen die grassierende Erwartungslosigkeit werden (114). Nach pfingstlichen, österlichen und christologischen Überlegungen und einigen anderen Reflexionen endet der zweite Teil des Buchs mit einem liebevollen Rückblick auf den Theologen Karl Rahner. Von ihm wurde nicht nur vorgefasster Glaube gelehrt und belehrt, sondern Glaube ins Leben hinein geweckt (166). Er war ein kritischer Anwalt seiner Kirche und bekämpfte alle Versuchungen, ihre eigene eschatologische Vorläufigkeit zu verraten und das Geheimnis Gottes durch sie selbst zu ersetzen (167). Die Sprache seines kritischen Aufstandes sei nicht ohne einen Anflug von Trauer. Doch nie war sie denunziatorisch, sondern (fast möchte man sagen:) sokratisch (169). Er war ein Vater des Glaubens – und selbst heimatlos. Quer zu allem blieb eine Sehnsucht, die M. nie als pausbäckig-optimistisch empfand, nie als himmelstürmend, sondern eher wie einen – wortlosen – Schrei nach Licht vor dem verhüllten Antlitz Gottes (170). Rahner sei deshalb in vielfachem Sinn zu vermissen, etwa seine Fähigkeit, Traditionen auf eine nicht traditionalistische Art zu retten (171), oder seine

Fähigkeit zur schöpferischen Reduktion (172), oder die Art, wie er Theologie nicht nur für Theologen trieb, oder seine Autorität, die so viele höchst unterschiedliche Leute anzog (174). Allerdings werden auch kritische Einwände, die M. gegen Rahner vortrug, zur Sprache gebracht. Alle frommen Christenmenschen sind für M. wie für Rahner Mystiker, die „etwas erfahren“. M. aber versucht auf der Basis seiner Anthropologie jedes individualistische (geschichtslose) Identitätsdenken auszuschließen (177–182).

Der dritte Teil des Buch-Mosaiks ist der kürzeste: Eine lernunwillige Kirche? Hier geht es um die Frage, ob die katholische Kirche nicht nur für viele Zeitgenossen wie ein lernunfähiges, abgehobenes Belehrungssystem wirke, für das es eigentlich nichts zu erfahren und zu lernen, sondern nur etwas zu verkünden gebe. Theologisch und regional-kirchlich sei man schon einmal weiter gewesen (184). Es wird sehr bedauert, dass der Vatikan seinerseits nicht auf den Gedanken komme, er selbst könne durch sein eigenes Verhalten Mitschuld tragen an der Gotteskrise und an der Glaubensnot so vieler Katholiken heute, die im bekannten Memorandum katholischer Theologen von 2011 angesprochen wurde (185). Im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil schein sich heute eine betont defensive Form der Rettung von Traditionen in der Gesamtkirche auszubreiten und die Schwingen des Aufbruchs und der Reformbereitschaft zu lähmen (187). Gewiss gebe es kein kulturell nacktes Christentum (190). Es wird aber unterstrichen, dass eine heranreifende Kirche das biblische Erbe aktualisieren müsse als Ferment einer Kultur der Konvivialität, die in ihrem Kern befreit sei vom „Willen zur Macht“ und sich nicht mit einer vorgefassten Idee, sondern mit offenen Augen in die interkulturelle Begegnung wage (191). An die Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wird dankbar erinnert, obwohl man gerne noch mehr dazu erfahren hätte, ob und wie weit die Kirche um ihrer selbst willen auf die fremde Prophezie zu hören habe. Vor allem das Leitbild „pilgerndes Gottesvolk“ sei für das Heranreifen zur polyzentrischen Weltkirche bedeutsam (193). Fürchten müsse die Kirche vor allem zweierlei: zum einen die innerkirchlich zunehmenden Symptome einer schleichenden Sektenmentalität ...; zum anderen jenes Schisma, in dem sich viele unverstanden oder enttäuscht entweder ganz von ihr trennen oder einfach nicht mehr hinzuhören (194 f.). Im kirchlichen Leben müsse es eine mündige Autorität der Gläubigen geben (196). Abschließend wird an die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ erinnert, die in Würzburg stattfand. Vor allem das Synoden-Dokument „Unsere Hoffnung“ nennt die gesellschaftlichen Kontrasterfahrungen, denen Widerstand geleistet werden müsse: gegen eine Welt der Geheimnislosigkeit (203), der nackten Zukunftsangst (204), der verschleierte Ungerechtigkeiten (205). Der paulinische Imperativ „Passt euch nicht dieser Welt an!“ müsse immer mehr die Sache einer politischen Mystik werden (207). Das Bekenntnis zur sündigen Kirche dürfe nicht zur Rechtfertigung eines Zögerns geraten (211). Unsere Zeit sei zwar nicht eine der großen charismatischen Kirchenführer, sondern eine der kleinen Propheten und in diesem Sinne wohl auch die der „Basis“. „Wer retten will, muss wagen“, sagte K. Rahner (212). Der vollständige Text von „Unsere Hoffnung“ ist im neuen Buch von M. als Appendix zu finden (221–259).

Einige Impulse dieses neuen Buches von J. B. Metz sind durch seine anderen Publikationen wahrscheinlich schon ziemlich bekannt. Gleichwohl ist es gut, dass seine akuten Vorschläge für das unverzichtbare Profil christlicher Spiritualität noch einmal mosaikartig zusammengefasst wurden. Zu hoffen und zu wünschen bleibt, dass sie möglichst viele Leser finden, nicht zuletzt auch diejenigen, welche hier als „lernunwillige Kirche“ angesprochen wurden. Denn hier werden die spirituellen Fragen und Herausforderungen unserer Zeit in besonders leidenschaftlicher Sprache vorgetragen. Allerdings werden sie nicht immer ebenso ausführlich und konkret beantwortet. Was den klingvollen Titel „Mystik der offenen Augen“ betrifft, so ist klar, dass er bewusst provozieren möchte. Das Wort Mystik meint ursprünglich „die Augen schließen“. „Spiritualität der offenen Augen“ wäre als Titel blasser gewesen. Aufgefallen ist mir auch, dass M. die christliche Mystik einige Male recht drastisch von den fernöstlichen Religionen unterscheidet. Andererseits betont er jedoch, dass wir Christen uns von der Prophezie fremder Religionen selbst befragen lassen müssten: „Du sollst dir kein Bildnis machen.“ Diese

Spannungspole wollen gewiss noch gründlicher diskutiert werden, denn der interreligiöse Dialog ist weiterhin ergänzungsbedürftig – zumindest ergänzungsfähig. „Buddha meditiert. Jesus schreit.“ Das ist zwar ein verbreiteter Slogan, im Grunde jedoch nur eine sprachlich brillante Vereinfachung der komplexen Unterschiede. Jesus Christus, der ewig Frohe, erscheint freilich in der Gestalt unserer Freudlosigkeit und Trauer, unseres Weinens und Stöhnens in diesem Tal der Tränen, um uns aus der Knechtschaft des Seufzens in die verlorene Freude, ins verlorene Paradies zurückzuholen. Er selbst aber ist allezeit froh, immer in der *visio beatifica*, auch wenn er am Kreuz den Psalm 22 betet: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich im Stich gelassen!“ (Mk 15,34). Jesus handelt weder „typisch“ noch „schematisch“. Vielmehr lässt er alle Möglichkeiten gelten, die im vollen Menschsein enthalten sind und verkündet jeweils das passende Wort im rechten Augenblick. Nur eine kontinuierliche Betrachtung des ganzen Lebens Jesu kann uns vor Einseitigkeiten bewahren und immer mehr in die Freiheit seiner Spiritualität hineinführen. Die Gefahr des Quietismus im alltäglichen Leben mag erschreckend groß sein, die des übertreibenden Aktivismus ist keineswegs weniger schlimm. Wer diese Spannungen im Alltag verspürt, erinnere sich wieder einmal an die bekannte Regel des Ignatius von Loyola: „Vertraue so auf Gott, als wenn der ganze Erfolg allein von dir und nicht von Gott abhinge; arbeite aber so, als wenn du nichts, Gott aber alles bewirkte.“ Mit solchen Worten wird unsere menschliche Mitverantwortung keineswegs geleugnet; zurückgewiesen wird nur eine gedankliche oder praktizierte Überbetonung der Eigeninitiative, die sich manchmal sogar weigert, überhaupt etwas als Geschenk annehmen zu sollen.

F. J. STEINMETZ S. J.

#### 4. Praktische Theologie

DI FABIO, UDO, *Gewissen, Glaube, Religion*. Wandelt sich die Religionsfreiheit? (Herder spektrum; 6316). Freiburg i. Br.: Herder 2012. 165 S., ISBN 978-3-451-06316-9.

Die hier vorgelegten Reden fragen, was die Religion für die Kultur einer freien Gesellschaft bedeutet. Wie hat unsere Rechtsordnung, wie hat unser Grundgesetz das Verhältnis von Staat und Religion geregelt? Das Büchlein hat sechs Kapitel. Im ersten (Gewissen, Glaube, Religion: Wandelt sich die Religionsfreiheit? 15–34) beschäftigt sich der Autor mit Art. 4 Abs. 1 u. 2 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, der folgendermaßen lautet: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. – Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“ Wie lässt sich die Religionsfreiheit definieren? Vat. II DH 2 gibt folgende Beschreibung: „Religionsfreiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen (innerhalb der gebührenden Grenzen) nach seinem Gewissen zu handeln.“ Zu bedenken hat man freilich (und das ist das eigentliche Problem, das Di Fabio hier beschreibt), dass sich unser Verständnis der Religionsfreiheit wandelt – aber nicht mit einer klaren Tendenz in die eine oder andere Richtung, also mehr oder weniger Glaubens- und Gewissensfreiheit, mehr oder weniger Distanz des Staates zu den Religionsgemeinschaften. Der offene Staat und die plurale Gesellschaft (beides moderne Errungenschaften) verlangen nach einer besser entwickelten Fähigkeit zu unterscheiden und mit Ungleichzeitigkeiten oder gegenläufigen Entwicklungen rational umzugehen.

Im zweiten Kap. (Relativismus und Toleranz in „postsäkularer“ Zeit, 35–56) bedenkt Di Fabio zunächst den Begriff der Toleranz. Toleranz ist die Bereitschaft, eine abweichende Überzeugung zu respektieren. Das GG kennt den Begriff der Toleranz nicht, und als Rechtsbegriff entzieht sich die Toleranz einer scharfen Konturierung. Ungeachtet dessen ist die staatliche Verpflichtung zur Toleranz als ungeschriebenes Gebot der Verfassung anerkannt. Toleranz darf nicht verwechselt werden mit Relativismus. Dieser

entsteht, wenn eine Gesellschaft auf den eigenen Wahrheitsanspruch verzichtet – eine Gefahr, die in der postsäkularen Zeit zur Versuchung wird. Demgegenüber unterstreicht unser Autor: „Wer seine Quellen kennt, wer seinen Selbstwert nicht relativistisch erschüttern lässt oder gar nihilistisch verzweifelt, der hat etwas zu sagen, der hat etwas zu verkünden und lässt sich durch Widerspruch oder auch Häme nicht aus dem Tritt bringen. Selbstbewusstsein ist eine Bedingung für Toleranz“ (51 f.).

Im dritten Kap. (Grundrechte in „multikulturellen“ Gesellschaften, 57–77) geht unser Autor auf die Gefahr ein, die den Grundrechten dadurch droht, dass in der Gesellschaft eine „kulturelle Fragmentierung“ (75) stattfindet, die ihrerseits die Basis für die Grundrechte zerstört. Universelle Menschenrechte und staatliche Grundrechte versprechen zeitlose Geltung. Die Freiheit der Person, die Meinungsfreiheit, das Recht auf körperliche Unversehrtheit usw. sind keine Modethemen, die heute zwar wichtig sind, aber morgen schon halb vergessen wären. Universelle Menschenrechte und staatliche Grundrechte gelten vielmehr als der eigentliche Kern der freiheitlich-demokratischen Ordnung. „Die gesamte Rechtsordnung westlicher Herkunft ist darauf eingestellt, dass der freie Mensch sich nach eigener Vorstellung in Gemeinschaften bindet, dass ein klarer Vorrang besteht für die Entscheidungsfreiheit gegenüber autoritärer Macht in Kollektiven. Gemeinschaften, die auf der Willensfreiheit ihrer Mitglieder sich gründen, verdienen Respekt, weil sie für ein lebendiges soziales Leben und gerade auch für die Möglichkeit individueller Lebensführung unverzichtbar sind“ (68). In dieser Hinsicht findet freilich in unseren Tagen ein schleichender Wandel statt. Während die Grundrechte in den fünfziger und sechziger Jahren von einer weitgehend übereinstimmenden und kulturell homogenen Gesellschaft getragen waren, ist dieser Grundkonsens heute bedroht, weil unsere Gesellschaft „multikulturell“ geworden ist. Und es ist noch gar nicht ausgemacht, wie dieser Prozess endet. Auf jeden Fall macht die neue Unübersichtlichkeit vielen Bundesbürgern Angst.

Das vierte Kap. trägt die Überschrift „Staat und Kirche: Christentum und Rechtskultur als Grundlage des Staatskirchenrechts“ (79–104). Di Fabio sieht die Wurzeln und Grundlagen des modernen Staates im 11. Jhd. Für diese Sicht stützt er sich vor allem auf Harold J. Berman (Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition) und Paolo Prodi (Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat). Fassen wir die Gedanken des Autors in vier Thesen zusammen: 1. Der moderne Staat wurde in Europa geboren. Die Staatsidee geht zwar auch auf antike Herrschaftstraditionen zurück, wird aber vor allem durch die römische Kirche (mit ihrer Ordnung und ihrem Recht) vorbereitet. 2. Der moderne Staat konnte erst dann unangefochten wachsen, als die Einheit und Harmonie der mittelalterlichen Welt der Christenheit faktisch und als Idee untergegangen war. Diese Einheit ging spätestens mit der Reformation und der Pluralisierung der Konfessionen zu Ende. 3. Auch nach dem Ende der Einheit der mittelalterlichen Welt war der Einfluss des Christentums auf die Rechtstraditionen der europäischen Staaten enorm. 4. Schaut man sich die Entstehung der Weimarer Verfassung (und des Bonner Grundgesetzes) und ihrer Kirchenartikel an, so sieht man, dass die Väter der Weimarer Reichsverfassung (= WRV) und des GG ein politisches Interesse daran hatten, dem deutschen Volk das Christentum zu erhalten. Wer die WRV und das GG lediglich pragmatisch versteht, übersieht die tiefe kulturelle Verknüpfung von Christentum und Rechtskultur des deutschen Verfassungsstaates.

Im fünften Kap. (Kirche und Staat, 105–119) macht Di Fabio einige Anmerkungen zum Vertrag vom 8. Nov. 1996 zwischen dem Land Brandenburg und den evangelischen Landeskirchen in Brandenburg. Die moderne Tradition der Verträge zwischen Staat und Kirche(n) beginnt mit der napoleonischen Epoche. Bis weit in das 19. Jhd. hinein taten sich allerdings gerade die evangelischen Landesherren schwer, die Kirchen als vertragswürdigen Partner anzuerkennen, weil sie die Landeskirche als Teil ihres Regiments bzw. des Staates ansahen. Das änderte sich erst mit der WRV vom 11. August 1919. Nun waren Kirche und Staat zwar getrennt, wollten und mussten aber zusammenarbeiten. Das Zusammenwirken von Staat und Kirche lässt sich besonders gut beim Religionsunterricht zeigen. Hier gilt Art. 7 Abs. 3 GG: „Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches

Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.“ – Man betont im Allgemeinen die Vorteile, welche die Kirchen aus dem Zusammenwirken mit dem Staat ziehen (Kirchensteuer, theologische Fakultäten, Religionsunterricht etc.); Di Fabio unterstreicht aber auch den Wert der Kirchen (besser: den Wert der Gläubigen) für das Fundament des Staates. „Es geht dem Staatskirchenrecht und seiner vertraglichen Ausgestaltung eben nicht nur um eine Wirkungsverbesserung der Religionsfreiheit, sondern auch um eine Stärkung der kulturellen Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates“ (112).

Im sechsten Kap. (Religion: Fundament oder Belastung der Demokratie? 121–142) geht der Autor noch einmal auf den „Wert“ der Religion für den Staat ein. Er stellt Fragen wie diese: Haben Katholizismus bzw. Protestantismus die Demokratie befördert oder behindert? Driftet umgekehrt eine entwickelte Demokratie mit einer gewissen Sachgesetzlichkeit zu Säkularisierung und religionsfeindlicher Aufklärung? Passen Islam und Demokratie zusammen, oder sind sie institutionelle Antagonisten? Bei der Antwort kann es sich nicht um einen „Prüfbericht für Demokratieverträglichkeit“ handeln, sondern darum, ein allgemeines Raster für die Beantwortung solcher Fragen zu erstellen. Eine *erste* Konstante in einem solchen Raster besteht darin, dass alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht. Demokratie heißt Selbstbestimmung eines Volkes. Diese Selbstbestimmung wird in Wahlen und Abstimmungen ausgeübt. Der Souverän ist das Volk, wenn es mit Mehrheit entscheidet. *Zweite* Konstante: Der demokratische Mehrheitswille ist begrenzt durch subjektive Grundrechte der Bürger (vgl. Art. 1–19 GG). Hier wären zu nennen: die Würde des Menschen, die Gleichheit vor dem Gesetz, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, die Religionsfreiheit, die Meinungsfreiheit, der besondere Schutz für Ehe und Familie, die Versammlungsfreiheit, die freie Berufswahl, die Unverletzlichkeit der Wohnung, das Recht auf Eigentum u. v. a. *Dritte* Konstante: Verantwortung vor Gott. In der Präambel des GG heißt es: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen ... hat das Deutsche Volk ... dieses Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland beschlossen.“ Selbst die als souverän gedachte verfassungsgebende Gewalt eines Volkes hat eine höhere Instanz, der sie Rechenschaft ablegen muss. Freilich ist diese dritte Konstante (= Verantwortung vor Gott) keineswegs selbstverständlich. Sie muss immer wieder durch Menschen (also hier: Gläubige) wachgehalten werden. „Religion und Kirchen, die aus den ... Quellen neuzeitlicher Humanität und Säkularität schöpfen, Glaubensbekenntnisse und Religionen, die sich neu auf dieses Fundament stellen und in dieser Rechtsordnung einen legitimen Rahmen für den eigenen Glauben und in der Achtung des Anderen sehen, sind unentbehrlich für die lebendige Demokratie“ (142).

Ich habe das vorliegende Buch mit großem Interesse gelesen. Sein Inhalt freilich ist alles andere als selbstverständlich. Vieles von dem, was Di Fabio schreibt, muss erst noch genauer ausbuchstabiert und in der Praxis ausprobiert werden. So werden uns diese Probleme noch lange beschäftigen.

R. SEBOTT S. J.

VOGT, MARKUS, *Prinzip Nachhaltigkeit*. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive (Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit; Band 39). München: oekom 2010. 555 S., ISBN 978-3-86581-091-5.

Es gibt wenige Begriffe des politischen Diskurses, die in den letzten Jahrzehnten derartige Verbreitung fanden und gleichzeitig so ihre ursprüngliche Bedeutung einbüßten wie der des „sustainable development“. Was vor einem Vierteljahrhundert als umfassendes Konzept globaler Entwicklung angedacht war, steht zu häufig nur noch als Synonym für „Dauerhaftigkeit“. Ein Grund liegt wohl in der kolossalen Größe des Gegenstands. Markus Vogt markiert dies auf dem hinteren Buchumschlag mit den Worten: „Eine klimaverträgliche Transformation des Fortschrittsbegriffs, ein globalisierungsfähiges Modell von Wohlstand und eine Integration von Markt und Moral sind wesentliche Bedingungen für eine gerechte Weltgesellschaft. Die Suche hiernach bündelt sich in

dem Prinzip Nachhaltigkeit.“ Damit macht er dem Leser klar: Jeder, der angäbe, dies umfassend in einem Buch besprechen zu können, müsste scheitern. Dieser Gefahr will er entgehen. Deshalb beschränkt er sein Anliegen auf einen „Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive“.

Der Anspruch des Haupttitels lässt es als konsequent erscheinen, dass diese an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern eingereichte Habilitationsschrift in der Reihe „Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit“ des oekom verlags veröffentlicht wurde. Und dass innerhalb eines Jahres eine zweite Auflage gedruckt werden musste, unterstreicht die Bedeutung des Themas.

Fünf umfangreiche Kapitel gliedern die 555 Seiten. Ihre Überschriften lauten: „Einleitung: zur Fragestellung und Methode“ (15–107), „Innovationen des Umwelt- und Entwicklungsdiskurses durch das Leitbild der Nachhaltigkeit“ (109–214), „Schöpfungstheologische Grundlagen der Nachhaltigkeit“ (215–372), „Maßstäbe intergenerationeller Gerechtigkeit“ (373–454) und „Fazit: Nachhaltigkeit als Sozialprinzip christlicher Ethik“ (455–494).

Mit einer Defizitanzeige verortet der Autor die Arbeit im Fach Christliche Gesellschaftslehre bzw. Katholische Sozialethik, indem er formuliert: „Die klassischen Sozialprinzipien Personalität, Solidarität, Subsidiarität [...] sind im Wesentlichen auf den zwischenmenschlichen Bereich bezogen. Sie können daher keine hinreichende Antwort auf die ökologischen Herausforderungen geben“ (21). Der Autor erklärt anschließend „die zentrale Fragestellung dieser Arbeit: Sie interpretiert Nachhaltigkeit als ein ethisches Prinzip und sucht dessen Anschlussfähigkeit, Stellenwert und Verbindlichkeit im Kontext des christlichen Schöpfungsglaubens und der katholischen Sozialethik zu klären. [...] Ein christlicher Zugang zum Leitbild der Nachhaltigkeit muss deutlich machen, dass diesem nicht als ökologischem Fachbegriff, sondern als ethisch-politischem Programm und als einer kulturellen Aufgabe eine revolutionäre Bedeutung zukommt“ (22, fast wortgleich 467). Nach einer Einführung zu den Lernprozessen, Chancen, Herausforderungen, einer christlichen Begründung und kritischen Rückfragen (16–39) folgt eine Sammlung der ökologischen und gesellschaftlichen Konfliktfelder angesichts einer sich beschleunigenden Globalisierung (40–76). Anmerkungen „zur ethischen Kompetenz der Kirche in pluraler Gesellschaft“ (77–93) und Grundklärungen zu „Aufgaben und Grenzen der Ethik“ (94–107) schließen die mehr als 90 Seiten und 310 Fußnoten umfassende Einleitung ab.

In drei Schritte teilt der Autor den Diskurs um das „Leitbild der Nachhaltigkeit“ (Kap. 2, 109–214) ein. Der erste will dessen Begriffs- und Konzeptgeschichte vermessen (110–133). Kompakte Abhandlungen zeigen den forstwirtschaftlichen Ursprung und die Aufnahme in die Sprache der UN-Konferenzen. Der in Deutschland einsetzende Diskurs dient dann als Beispiel eines Umsetzungsprozesses, der vor allem in den Organen der Politikberatung seinen Niederschlag fand (z. B. im Rat von Sachverständigen für Umweltfragen). Der zweite Schritt nähert sich dem „ethischen Strategiekern von Nachhaltigkeit“ (134–179). Dieser bestehe in der „Anerkennung des aktiven Schutzes der Natur bzw. der natürlichen Ressourcen als Basis einer dauerhaften Existenz- und Wohlstandssicherung des Menschen“ (134). Vier ethische Strategiekern werden vorgestellt: das Modell der zirkulären Ökonomie, die Verbindung der Ziele Umweltschutz und Entwicklung / Armutsbekämpfung, die Querschnittspolitik sowie die Revolution des Verständnisses von Wohlstand. Ein Überblick zu „Nachhaltigkeit im kirchlichen Umwelt- und Entwicklungsdiskurs“ bestimmt den Inhalt des dritten Schrittes (180–214). Thematisch geordnet lernt man die Wegbereitung durch den Welt-rat der Kirchen, die Stellungnahmen des katholischen Lehramts und die Inhalte der europäischen Versammlungen für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung kennen. Wiederum dienen deutsche Stellungnahmen – diesmal seitens der DBK und der EKD – als Anwendungsbeispiele internationaler Vorgaben. Mit dem Ausblick auf das Projekt Weltethos und dem dadurch angeregten interreligiösen Dialog endet das Kapitel.

Das dritte Kap. zu „Schöpfungstheologische[n] Grundlagen der Nachhaltigkeit“ (215–372) ist – für eine Arbeit theologischer Ethik verständlich – nicht nur die Mitte, sondern das weitaus umfangreichste Kapitel. Auch hier leiten Begriffsbestimmungen

(Lernprozess der Ethik, 216–262) ein. Hermeneutische Zugänge und sprachphilosophische Anmerkungen bereiten die Besprechungen zweier Konfliktfelder vor: ökologische Ethik zwischen Naturwissenschaft und Gesellschaftskritik einerseits und Biozentrismus versus ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik andererseits. Anmerkungen zu den Zusammenhängen von Bioethik und Nachhaltigkeit führen hin auf das genuin theologisch geprägte Unterkapitel „Leitbegriffe einer ökologischen Schöpfungslehre“ (263–304). Überraschend schließt sich ein langer Abschnitt über „Quantenphysik und Chaostheorie“ (305–346) an. Nachdem der mögliche Ertrag dieses Themenpaares eingehend erläutert wird, erfolgt eine Darstellung des in der luhmannschen Gesellschaftsbeschreibung unter dem Begriff der „Autopoiesis“ vollzogenen Überstiegs von der Natur- zur Sozialtheorie. Das Ende des ausführlichen Kap.s geht auf die „Konsequenzen für das gesellschaftliche Handeln in komplexen Systemen“ (347–372) ein. Retinität, Koevolution, Risikomündigkeit lauten die dort verhandelten Topoi.

Die „Maßstäbe intergenerationeller und globaler Gerechtigkeit“ (Kap. 4, 373–454) verstehen sich als komplementäre Ausführungen zum Vorhergehenden. „Nachdem im vorangehenden Kapitel der Versuch unternommen wurde, Maßstäbe des Natürlichen angesichts der rasanten Fortschritte und Umbrüche in den heutigen Naturwissenschaften sozial-ethisch auszuloten, soll es im Folgenden um die zweite Grundkategorie von Nachhaltigkeit gehen, nämlich die des Gerechten“ (374). Zunächst kreisen Überlegungen zur Tugend- und Ordnungsethik, zur Diskrepanz zwischen Handlungswirkung und Sanktionierbarkeit sowie zu den Grenzen der Verantwortung, den Gegenstand „Verantwortung in den komplexen Handlungszusammenhängen moderner Gesellschaften“ (374–385) ein. Zwei analog formulierte Unterkap. zu „Dilemmata und Kriterien intergenerationeller Gerechtigkeit“ (386–405) und „Dilemmata und Kriterien globaler Gerechtigkeit“ (406–426) tragen thematisch weit gefächertes Material zusammen und leiten so zu den „Prioritäten für politisches Handeln“ (427–454) über. Dort werden die Millenniumsziele, institutionelle Reformen für eine ökologische Marktwirtschaft auf Weltebene, der Klimaschutz und eine globale nachhaltige Landwirtschaft sowie der Schutz der biologischen Vielfalt behandelt.

Kap. 5 zieht ein Fazit, welches gleichzeitig als Plädoyer verstanden werden will: „Nachhaltigkeit als Sozialprinzip christlicher Ethik“ (455–494). Dieser Abschluss entwickelt sich über die Stufen einer thematischen Annäherung (Sozialprinzipien: ethische Architektur moderner Gesellschaft, 456–470), dem eigentlichen Plädoyer (Nachhaltigkeit im Kontext der traditionellen Sozialprinzipien, 471–481) und einem Ausblick (Religiöse Potentiale für Nachhaltigkeit, 482–494). Ein fast 60 Seiten starker Anhang mit Literatur-, Internetadressen- und Abkürzungsverzeichnis sowie Personen- und Sachregister (497–555) rundet das Werk ab.

Versucht man die Kap. der Arbeit zu kategorisieren, dann bilden die Kap. 2 bis 4 das argumentative Getriebe der Arbeit. Sie geben an, die inhaltlichen Rohstoffe des Nachhaltigkeitsdiskurses aufzunehmen (Kap. 2), in der theologischen Bewertung aufzuarbeiten (Kap. 3) und an ethischen Kriterien (Kap. 4) bemessen zur Anwendung zu bringen. Die restlichen Teile führen auf diesen Kernprozess hin (Kap. 1) beziehungsweise resümieren ihn (Kap. 5). Eine solche Methodik hat zur Konsequenz, dass wichtige Anwendungsfelder, wie die Wasserthematik (z. B. 47/48, 406–409, 441–451) oder das Plädoyer für mehr Partizipationsrechte (z. B. 169–179, 420–422, 473–475), mehrfach auftauchen. Bevor der Leser jedoch solche Themen durch jenes Getriebe der Arbeit laufen sieht, wird er auf eine Gefahr hingewiesen: „Die entscheidende Schwäche des bisherigen Nachhaltigkeitsdiskurses sowie zahlreicher kirchlicher Stellungnahmen ist die Unverbindlichkeit zu allgemeiner Formulierungen“ (105). Um mit diesem Vorwurf nicht selbst konfrontiert zu werden, lässt der Autor den Kernprozess auf Kap. 4 zusteuern: die Maßstäbe intergenerationeller und globaler Gerechtigkeit.

Nun bringt aber die Ankündigung solcher Maßstäbe die Verpflichtung mit sich, diese nicht nur darzustellen, sondern auch auf die zuvor umrissenen ökologischen und intergenerationellen Konfliktfelder systematisch anzuwenden. Denn in der Praxis tritt hier der Ernstfall des Nachhaltigkeitsdiskurses ein. Es wird aus theologisch-ethischer wie aus menschenrechtlicher Perspektive kaum bezweifelt, dass heutige und zukünftige Menschen einen kategorischen Anspruch auf Grundgüter (z. B. Elemen-

tarbildung, Wasser, Nahrung) haben sollten oder, dass der unverhältnismäßig hohe Ressourcenverbrauch der Industrieländer die legitimen Ansprüche der Entwicklungsregionen untergräbt, sondern die moraltheoretisch schweren Fragen entstehen in der Anwendung dieser Ansprüche auf die Güterkonflikte der Praxis, wie: Gibt es einen Schutzvorrang bestimmter Tierarten vor anderen? Wenn ja, warum? Wenn nein, warum nicht? Und steht der Schutz der „Evolutionsfähigkeit“ (392) vor dem „Eigenwert der Lebewesen“ (394)? In welchem Maße dürfen Ökosysteme zerstört werden, um die basale Ernährung ländlicher Bevölkerungsgruppen für die nächsten zwei, drei Jahre zu sichern? Der Leser bleibt nach der Lektüre mit seinen Fragen zurück und mag sich nicht damit zufriedengeben, was er vorher erfahren hat, wo es hieß: „Die normative Bestimmung, ob ein bestimmter Eingriff in die Natur wünschenswert ist, ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, an der sich unterschiedliche Akteure beteiligen müssen“ (245). Auch die vorgeschlagenen „Prioritäten für politisches Handeln“ (427–454) vermögen seine Ratlosigkeit nicht zu beheben. Die dort aufgelisteten, thematisch ineinandergreifenden Prioritäten (8 Millenniumsziele in 18 Zielvorgaben, 6 Kriterien zur Agrarpolitik, 19 vorrangige Maßnahmen zum Schutz der Biodiversität) verstärken eher seine Unsicherheit, da er keine ethischen Kriterien in der Hand hält, um die Vielzahl der Prioritäten im alltäglichen Konfliktfall selbst wiederum priorisieren zu können. Man ruft sich dabei den Vorwurf des Autors gegenüber anderen Veröffentlichungen in Erinnerung: „Es fehlt [...] weitgehend an klaren Maßstäben für globale Solidarität mit künftigen Generationen“ (375) – und für ökologische Abwägungsentscheidungen.

Sehr detailliert und informativ werden die lehramtlichen Stellungnahmen im Bereich der katholischen Kirche (183–190) oder auch die EKD- und DBK-Dokumente (196–204) bis hin zu Einzelinitiativen von Diözesen und Verbänden (204–207) dargestellt. Ja, das gesamte Unterkapitel 2.3 bietet einen Nachlesefundus für theologisch affine Nachhaltigkeitsengagierte. Dabei bleibt der Autor seinem legitimen Anliegen der gesamten Bearbeitung treu, nämlich namhafte, vor allem deutschsprachige Publikationen als Quellen zu verwenden, wohl wissend, dass auch diese nur ein Ausschnitt der internationalen Gesamtdebatte sind. Immer wieder wird der Leser auf die einzelnen Etappen der Argumentation hingeführt. Häufig werden die jeweiligen Unterkap. mit ausführlichen Übersichten eingeleitet (z. B. 111). Und nicht zuletzt liegt eine Stärke in den kompakt dargebotenen Analysen zur Unterscheidung einzelner ethischer Problematiken wie zur „Besonderheit der ethischen Probleme, die sich mit dem Klimawandel stellen“ (412).

Kap. 5 resümiert, ob Nachhaltigkeit ein Sozialprinzip christlicher Ethik sein kann. Die Antwort lautet einerseits: „Nachhaltigkeit ist das Sozialprinzip des Gemeinwohls im Umbruch der Moderne“ (466). Andererseits sei sie kein weiteres Sozialprinzip, denn die Nachhaltigkeit „hat kein eigenes Materialobjekt, sondern ein eigenes Formalobjekt, also keinen als eigene Bereichsethik abgrenzbaren Gegenstandsbereich, sondern sie stellt ein Beurteilungskriterium zur Verfügung, dass sich auf alle Gegenstände der Sozialethik anwenden lässt und diese durchdringt“ (479, Fußnote 1831). Als Leser ist man verwirrt. Diese unklaren Konstruktionen im begrifflichen Theoriegebäude treten in gleicher Weise beim Thema „Retinität“ auf. Einmal benenne der Begriff eine Handlungsmaxime (347–357), ein andermal ein Prinzip (350/351). Diese Bedeutungsfluktuationen dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Plädoyer der Sache konsequent aus dem Vorhergehenden resultiert: Der Anspruch des „sustainable development“ entgrenzt die klassische Prinzipienlehre der katholischen Soziallehre in zweierlei Hinsicht: auf die Dauerverantwortung des Menschen für die ökologische Umwelt und für die Menschen der noch nicht existierenden künftigen Generationen.

Nach der Lektüre der netto 484 eng bedruckten Textseiten kommt man zur festen Überzeugung, dass sicherlich keine Qualitätseinbuße zu befürchten gewesen wäre, hätte der Autor seine unbestrittene Fähigkeit zur Kürze und Prägnanz öfter zum Zuge kommen lassen. Der Ertrag der Studie liegt zweifelsohne im Zusammentragen des Materials aus unterschiedlichen akademischen Richtungen und in der nachvollziehbaren Darstellung der dortigen Problemanalysen. Dem möglichen Einwand, dass die Lö-

sungsmodelle und -wege theoretisch zu umfangreich seien, um in einem Buch Platz zu finden und deshalb zu abstrakt dargestellt werden, kann der Autor mit dem Verweis auf den Untertitel seines Buches entgegnen. Dieses Werk will ein „Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive“ sein.

B. BLEYER

\*\*\*

## Dank zum Abschied

Mit dem 31. Mai dieses Jahres endet mein Auftrag als Hauptschriftleiter dieser Zeitschrift. Zehn Jahre hindurch war sie mir anvertraut, nachdem ich vorher bereits 25 Jahre gutachterlich für sie tätig gewesen war. Es war mir immer ein Anliegen, verantwortlich dazu beitragen zu können, dass „Theologie und Philosophie“ ein anspruchsvolles Forum des wissenschaftlichen Diskurses im Bereich der Philosophie und der Theologie sei. Ich habe den Dienst für dieses Werk unserer Deutschen Jesuitenprovinz stets gerne wahrgenommen. Nun geht diese Aufgabe in andere Hände über. Prof. Dr. Johannes Arnold ist vom 1. Juni an der neue Hauptschriftleiter. Ich wünsche ihm in der Erfüllung der Aufgaben, die er damit übernimmt, eine gute Hand und viel Freude.

Hier gilt es nun, Dank zu sagen. An erster Stelle danke ich Frau Maria Haines, die als Redakteurin für „Theologie und Philosophie“ tätig ist und bleibt. In großer Verlässlichkeit hat sie dafür gesorgt, dass die Zeitschrift so erscheint, wie wir sie kennen. Es war für mich immer eine Freude, mit ihr zusammenarbeiten zu dürfen. Sodann danke ich allen Mitgliedern der Schriftleitung. Vor allem durch gutachterliche Stellungnahmen zu den zahlreichen Textangeboten haben sie dazu beigetragen, dass Entscheidungen hinsichtlich einer Veröffentlichung gut begründet getroffen werden konnten. Gedankt sei auch den Partnern im Verlag Herder, vor allem Herrn Joachim Traub und Frau Silvia Lachmann, sowie in den „freiburger graphischen betrieben“ für die stets reibungslose Zusammenarbeit. Hier ist vor allem der Name Franz Gruninger zu nennen sowie des verstorbenen Ralf Dreier zu gedenken.

Schließlich danke ich den vielen Verfassern der zahlreichen Abhandlungen, Beiträge und Besprechungen, die wir veröffentlichen konnten. Ich wünsche der Zeitschrift „Theologie und Philosophie“ einen guten Weg in eine weite Zukunft hinein.

WERNER LÖSER S. J.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 3 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Thomas Schärtl*

Gottes Ewigkeit und Allwissenheit

321

*Karl-Heinz Menke*

Die triadische Einheit des Ordo und die Frage  
nach einem Diakonat der Frau

340

*Hartmut Westermann*

„Unius dei cultus“ oder „noster deus et vester deus“?

Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff  
in Gilbert Crispins „Disputatio christiani cum gentili de fide Christi“

372

## BEITRÄGE

*Boris Hogenmüller*

„Enemigo de los Jesuitas“ – Melchior Canos Verhältnis zu den Jesuiten

389

*Christoph Böhr*

Die Offenbarung der Wirklichkeit im Denken und im Glauben.

Zu Kurt Hübners Begriff szientifischer, mythischer und religiöser Vernunft

397

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTFLEITER:**

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

**MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:**

Dieter Böhler S.J., Alexander Löffler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

PROF. DDR. THOMAS SCHÄRTL

Universität Augsburg  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Professur für Philosophie  
Universitätsstraße 10  
86159 Augsburg  
thomas.schaertl@kthf.uni-augsburg.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Rheinische Friedrich-Wilhelms-  
Universität Bonn  
Seminar für Dogmatik und  
Theologische Propädeutik  
Regina-Pacis-Weg 1  
53113 Bonn  
k.menke@uni-bonn.de

DR. HARTMUT WESTERMANN

Am Reichenbach 1  
79249 Merzhausen  
hartmut.westermann@yahoo.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20  
63791 Karlstein  
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22  
54290 Trier  
buero-boehr@gmx.de

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

---

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

# Gottes Ewigkeit und Allwissenheit

VON THOMAS SCHÄRTL

Es gilt als ausgemacht, dass das Attribut der Ewigkeit fest zu den Eigenschaften Gottes gehört. Jüssen gibt in der berühmten zweiten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ dem klassischen Verständnis von Ewigkeit eine definitorische Gestalt, die in metaphysischer und theologischer Hinsicht konsensfähig scheint: Ewigkeit Gottes

besagt die absolute Erhabenheit des göttl. Seins über alle Zeitlichkeit u. jedes Zeitmaß. [...] Zeit [...] ist die sukzessive Dauer der materiellen, ihrem ganzen Sein nach veränderlichen Dinge u. besteht in dem stetigen Nacheinander der Veränderungen in der Körperwelt nach Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft. [...] Eigentliche Ewigkeit [...] hingegen besagt absolut sukzessionslose Dauer, die nicht nur ohne Anfang u. ohne Ende, sondern auch ohne jedes Früher u. Später ist als stehende unteilbare Gegenwart (*nunc stans*). Sie kann einzig dem unendlichen Gott zukommen.<sup>1</sup>

Aus diesem Zitat lassen sich vier wichtige Thesen destillieren:

- 1) Das Attribut der Ewigkeit folgt logisch und metaphysisch aus der Vollkommenheit und Unendlichkeit Gottes, *wenn* man Veränderung und Veränderbarkeit als Unvollkommenheiten versteht.
- 2) Zeitlichkeit ist (nur und ausschließlich) für das Inventar eines physischen/physikalischen Universums kennzeichnend; der transzendente Gott ist jedoch der Zeit nicht unterworfen.
- 3) Ewigkeit meint inhaltlich sukzessionslose Dauer – ohne Anfang und ohne Ende.
- 4) Ewigkeit ist unteilbare Gegenwart – ohne Früher und Später.

## 1. Der Problemhorizont

Diese vier Thesen enthalten bereits eine enorme Fülle von Implikationen. Und die jüngeren Diskussionen in der analytischen Religionsphilosophie zeigen, dass keine dieser Thesen (wirklich keine von ihnen) neuerdings einfachhin konsensfähig wäre. Schon die erste These ist ausgesprochen umstritten: Nicht nur Prozesstheologen, sondern auch Verfechter eines sogenannten *Open Theism*<sup>2</sup> (eines ‚offenen Theismus‘) betonen, dass Ewigkeit hier im Verbund mit Unwandelbarkeit stehe und dass ein unwandelbarer, apathischer und ewiger Gott eigentlich ein defizitärer Gott sei – ein Gott, dem jener Modus an Vervollkommnung fehle, der den Kreaturen fraglos zugebilligt würde: der Modus des Werdens, der Veränderung und Erneue-

<sup>1</sup> K. Jüssen, Art. Ewigkeit Gottes, in: LThK<sup>2</sup> III, 1270 f.

<sup>2</sup> Vgl. C. Pinnock, *Most Moved Mover. A Theology of God's Openness*, Grand Rapids 2001; J. Sanders, *The God Who Risks. A Theology of Providence*, Downers Grove 1998; G. Boyd, *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*, Grand Rapids 2000.

rung. Peter Forrest spricht daher von einer ‚neuen Orthodoxie‘ in der Religionsphilosophie (und auch in Teilen der Theologie), die von einer Wandelbarkeit und einer ‚gewissen‘ Zeitlichkeit Gottes ausgeht. Im deutschen Sprachraum haben sich (theologisch) Armin Kreiner<sup>3</sup>, Klaus von Stosch<sup>4</sup> und Magnus Striet für eine sogenannte ‚temporalistische‘ These ausgesprochen. William L. Craig, der selbst philosophisch und theologisch eine sehr nuancierte temporalistische These vertritt, sieht vor allem drei Hauptgründe, warum man sich von der klassischen Vorstellung der Ewigkeit Gottes verabschieden müsse: Erstens könne eine vollkommen ewige Entität keine Person sein und nicht lebendig sein (da zum Personsein neben Veränderung auch die Erfahrung von Zeit gehöre). Zweitens könne eine zeitlose Entität nicht mit der Welt interagieren – ein rein ewiger Gott kann nicht an und in der Welt handeln (zumal Handeln eine zeitliche Struktur hat). Drittens wäre ein rein ewiger Gott in seinem Wissen (beziehungsweise seiner Allwissenheit) beschränkt, weil er zeitlich indizierte Aussagen (wie: „Thomas Schärtl steht jetzt in Augsburg und hält einen Vortrag“) nicht verstehen könnte.<sup>5</sup>

Die Reihe dieser Argumentationstopoi führt natürlich auch zu einer Bestreitung der zweiten These: Zeitlichkeit ist somit nicht nur für das physische Universum signifikant, sondern eben auch für Gott selbst. Forrest argumentiert hier – interessanterweise als Philosoph unter Rückgriff auf ein starkes Theologumenon – mit der Kenosis Gottes: Gott verzeitliche sich, um dadurch die Interaktion mit der Schöpfung möglich zu machen.<sup>6</sup> Weniger theologisch ist es, wenn die zweite These unter Hinweis auf die Eigenart von Leben bestritten wird: Wenn Leben nicht ohne Zeiterfahrung gedacht werden könne, dann sei eine zeitlose Existenz mit der Seinsweise abstrakter Entitäten zu vergleichen, die einem lebendigen Gott natürlich nicht zukommen dürfe. Brian Leftow hat darauf verwiesen, dass man jedoch in eine

<sup>3</sup> Vgl. A. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 360–369.

<sup>4</sup> K. v. Stosch, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006, 50–61, 225–228. Von Stosch und Kreiner argumentieren für eine ‚Zeitlichkeit‘ Gottes vor allem im Namen der menschlichen Freiheit. Magnus Striet hat seine Thesen hauptsächlich in Vorträgen vertreten; das für ihn leitende Motiv ist die Möglichkeit einer universalen eschatologischen Versöhnung, die von Gott nicht weniger erfordert, als dass er auf die Bekehrung auch des allerletzten Sünders wartet. Dieses Warten sei aber nur denkbar, wenn man eine Zeitlichkeit annimmt, die auch Gott selbst erfährt.

<sup>5</sup> Vgl. W. Craig, Divine Eternity, in: T. P. Flint/M. C. Rea (Hgg.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology. Oxford 2009, 145–166, hier 153–163. Ders., Time and Eternity. Exploring God’s Relationship to Time, Wheaton 2001, besonders 77–113. Ein starkes Gegenargument, das die Form einer Reductio hat, stammt von Paul Helm: Helm verweist darauf, dass es ja nicht nur zeitliche, sondern auch räumliche Indexicals („Hier“, „Dort“) gibt. Wäre das genannte Allwissenheitsargument einschlägig, so müssten wir von Gott auch eine stärkere Beziehung zum Raum aussagen – müssten wir Gott letztendlich nicht nur zeitlich, sondern auch körperlich denken. Vgl. P. Helm, Eternal God. A Study of God Without Time, Oxford/New York 1988 (Reprint 2002), 41–55.

<sup>6</sup> Vgl. P. Forrest, Developmental Theism. From Pure Will To Unbounded Love, Oxford 2007.

ganze Reihe von Problemen gerät, wenn man sich vorstellt, dass ein an sich ewiger Gott mit der Schöpfung (freiwillig) zeitlich werde: Wäre der Schöpfungsakt ein Auftakt der Zeiterfahrung auch für Gott, so gäbe es in irgendeinem Sinne ein „Bevor“ relativ zu diesem Auftakt – was aber als Beschreibung für einen ewigen Gott eine sinnlose Formulierung sein müsste. Das Resultat ist ein Dilemma: Entweder Gott bleibt immer ewig (sodass die Rede von einem Davor oder Danach in Hinsicht auf den Schöpfungsakt sinnlos ist), oder Gott ist immer schon zeitlich. Diesen zweiten Weg wählt Alan Padgett, der von einer metaphysischen Zeitlichkeit Gottes spricht, in der die Sukzession von Veränderungen die Rede von einem „Früher“ oder „Später“ für Gott sinnvoll mache.<sup>7</sup>

Auch die dritte These ist keineswegs unumstritten. Denn es gibt auch unter sogenannten Äternalisten (also jenen Philosophen und Theologen, die an der Ewigkeit Gottes festhalten) eine Reihe von reichlich verschiedenen Standpunkten im Hinblick auf die Deutung von Ewigkeit: Auf der einen Seite des Spektrums finden wir Paul Helms<sup>8</sup> radikal a-temporalistische These, die sich als eine negative Theologie in Hinsicht auf alle zeitlichen oder zeit-analogen Vorstellungen versteht, die von Gott ausgesagt werden könnten. Auf der anderen Seite steht etwa Brian Leftows Konzept der Ewigkeit, das in der Lage ist, Ewigkeit ereignisartig zu denken, wenn gilt, dass Ereignisse nicht wesentlich dadurch definiert sind, dass ihnen ein Ereignis vorangeht oder ein Ereignis folgt.<sup>9</sup> Leftows Konzept hätte den Vorteil, dass Ewigkeit nicht einfach als Stillstand gedeutet werden müsste, sondern durchaus als Leben begriffen werden könnte, das metaphorische Aussagen wie „Gott ist der immer Neue“, „Gott ist der vollkommen Zukünftige“ auch wahr machen kann. In der Mitte dieses Spektrums steht Eleonore Stumps Konzept der Ewigkeit Gottes, das Ewigkeit als vollkommene Kopräsenz, als reine Gleichzeitigkeit begreift.<sup>10</sup>

Temporalisten werden am Ende natürlich auch die vierte These nicht unterschreiben können. Allerdings sagt diese These auch, dass, wer die Ewigkeit Gottes aufgibt, nicht nur die These der Unveränderlichkeit Gottes, sondern auch die These der Einfachheit Gottes wird zur Disposition stellen müssen. Denn Inhalt dieser vierten These ist ja, dass Gottes Dasein – anders als unser Dasein – keine zeitlichen Teile hat (um hier den Jargon des sogenannten Vierdimensionalismus zu benutzen), sondern (um ein Kunstwort

<sup>7</sup> A. Padgett, *Eternity as Relative Timelessness*, in: G. E. Ganssle (ed.), *God and Time*. Four Views, Downers Grove 2001, 92–110.

<sup>8</sup> Helm, *Eternal God*, besonders 39–40.

<sup>9</sup> Vgl. B. Leftow, *Eternity*, in: P. L. Quinn/C. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, 257–263, hier: 262–263; vgl. ders., *The Eternal Present*, in: G. E. Ganssle/D. M. Woodruff (eds.), *God and Time. Essays on the Divine Nature*, Oxford 2002, 21–48, besonders 37–41.

<sup>10</sup> Vgl. E. Stump/N. Kretzmann, *Eternity*, in: T. V. Morris (ed.), *The Concept of God*, Oxford 1987, 219–252; vgl. ebenfalls dies., *Eternity, Awareness, and Action*, in: *FaPh* 9 (1992) 463–482.

zu verwenden) ein ‚holochromes Atom‘ ist: Ein Wesen, das zu jedem Zeitpunkt und an jedem Zeitpunkt vollständig und ganz da ist und von der Sukzession der Zeitpunkte nicht affiziert wird.<sup>11</sup>

## 2. Allwissenheit und Gottes Wissen

Der Zusammenhang von Unwandelbarkeit und Ewigkeit wirkt sich natürlich auch auf das Verständnis der göttlichen Allwissenheit aus. Von Norman Kretzmann stammt ein Argumenttyp, der besagt, dass Gott nur dann Wissen von bestimmten Gebieten haben könne (beispielsweise ein Wissen darum, was Zeit ist oder was zeitlich indizierte Sätze genau besagen), wenn er selbst veränderlich ist.<sup>12</sup> Tomis Kapitan wiederum kritisiert das Konzept göttlicher Allwissenheit aus einem ähnlichen Grund: Zum Handeln gehöre ein Element der Spontaneität, das die Akquise von Intentionen voraussetze, die einem handelnden Subjekt nicht immer schon bewusst gewesen sein durften. Da es aber für ein allwissendes Wesen nichts gebe, was im Dunkel liegt, könne ein allwissendes Wesen keine Intentionen akquirieren und daher nicht handeln.<sup>13</sup> Die Antwort, die eine spekulative philosophische Theologie auf derartige Einwände formulieren kann, ist zweigliedrig: Einerseits muss man vielleicht den Begriff des Handelns im Falle Gottes gerade mit Blick auf Gott zugeschriebene Ereignisse durch den des durch geschöpfliche Instanzen ‚vermittelten‘ Wirkens oder der durch geschöpfliche Instanzen vermittelten Präsenz ersetzen. Andererseits muss man bei Gott von einem einzigen (ewigen) Akt<sup>14</sup> ausgehen und kann daher nicht von einem Wechsel der Intention sprechen<sup>15</sup>, wenn sowohl Unwandelbarkeit als auch Allwissenheit unangetastet bleiben sollen. Allerdings haben derartige spekulative Lösungen ihren Preis, sodass anders gelagerte philosophische Theologien – zu nennen wäre erneut William Craig – mehr als bereit sind, Gott buchstäblich in die Zeit zu verlagern und auf diesem Weg neben der Ewigkeit auch die Allwissenheit Gottes zu modifizieren, um einen konsistenten Begriff des Handelns (insbesondere des responsorischen Handelns) Gottes sicherzustellen – gerade im Hinblick auf ein zeitlich strukturiertes Universum, das ja der Adressat des göttlichen Handelns sein soll.<sup>16</sup>

Eine Neuauflage der möglichen Inkompatibilität zwischen der göttlichen Allwissenheit und anderen göttlichen Eigenschaften ergibt sich, wenn Gottes Ewigkeit und Transzendenz als Grund genommen werden muss, um die Reichweite der göttlichen Allwissenheit zu beschränken. Besonders erdrü-

<sup>11</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, Monologion, XXXVII bis XXXIX.

<sup>12</sup> Vgl. *N. Kretzmann*, Omniscience and Immutability, in: *JPhil* 63 (1966) 409–421.

<sup>13</sup> Vgl. *T. Kapitan*, Agency and Omniscience, in: *M. Martin/R. Monnier* (eds.), *The Impossibility of God*, New York 2003, 282–299, 293–294.

<sup>14</sup> Vgl. *D. Lodzinski*, The Eternal Act, in: *RelStud* 34 (1998) 325–352.

<sup>15</sup> Vgl. *Helm*, Eternal God, 56–72.

<sup>16</sup> Vgl. *Craig*, Time and Eternity, 83–92.

ckend wirken sich hier, wie Yujin Nagasawa gezeigt hat<sup>17</sup>, sogenannte ‚Wissensargumente‘ aus, die in der Philosophie des Geistes formuliert wurden, um die Legitimität eines reduktiven Materialismus in Frage zu stellen. Modellhaft können wir diese Form von Argumenten in Frank Jacksons berühmte Parabel von Mary’s Room kleiden<sup>18</sup>: Stellen wir uns vor, eine junge Wissenschaftlerin namens Mary wächst in einer Schwarz-Weiß-Umgebung auf. Über einen Computer (mit Schwarz-Weiß-Monitor) und Bücher kann Mary sich eine Fülle von Wissen über die Außenwelt aneignen. Sie lernt auf diese Weise, dass unreife Tomaten grün, reife Tomaten dagegen rot sind, auch wenn sie selbst nie etwas Rotes gesehen hat. Was passiert nun, so fragt Jackson, wenn Mary eines Tages in die Freiheit entlassen wird und zum ersten Mal etwas wirklich Rotes vor sich sieht: Lernt sie etwas Neues über die Welt oder lernt sie wenigstens neue Konzepte?

Aus Analogien zu dieser Parabel und zu dieser Frage lässt sich eine Anfrage an das Konzept göttlicher Allwissenheit formulieren: Wenn Gott bestimmte Konzepte fehlen, die für den Zugang zu bestimmten Fakten oder das Verständnis bestimmter Fakten unerlässlich sind, dann kann er nicht allwissend sein. Gott wäre in der Situation der armen Wissenschaftlerin Mary, d. h., er könnte in einem gewissen Sinne über alles informiert sein, aber das eigentliche Wissen würde ihm aufgrund des Mangels an entsprechenden Konzepten de facto entgehen. Welche Konzepte oder welches konzeptionelle Verständnis kämen hier in Frage? Michael Martin meint, dass Gott – wenn er unveränderlich, unkörperlich und ewig ist – kein Konzept des Fühlens, des Gefühlsumschwungs, der Intention oder der Intentionsveränderung haben kann<sup>19</sup> und in dieser Hinsicht nicht allwissend sein könne. Patrick Grim ergänzt diese Sicht, indem er hervorhebt, dass Gott kein Verständnis indexikalischer Ausdrücke habe, weil er nicht wissen könne, wie es ist, ‚ich‘ zu sein. Um dies zu wissen, müsste er mit mir identisch sein, was aber per definitionem ausgeschlossen sei.<sup>20</sup> Zudem würde, so Grim, Gottes Allwissenheit schon an einer inneren Antinomie scheitern, wenn man Allwissenheit als ein perfektes Wissen in Bezug auf die Menge von Propositionen verstehe, die prinzipiell gewusst werden könnten. Denn zu jeder Menge gebe es eine Potenzmenge, die immer mehr Elemente enthält als die Ausgangsmenge.<sup>21</sup> Die Potenzmenge ließe sich im vorliegenden Fall dadurch bilden, dass ich nicht nur wissen

<sup>17</sup> Vgl. Y. Nagasawa, *God and Phenomenal Consciousness. A Novel Approach to Knowledge Arguments*, Cambridge 2008, besonders 3–14.

<sup>18</sup> F. Jackson, *Epiphenomenal Qualia*, in: *PhilQuart* 32 (1982) 127–136; *ders.*, *What Mary Didn’t Know*, in: *JPhil* 83 (1986) 291–295.

<sup>19</sup> Vgl. M. Martin, *A Disproof of the God of the Common Man*, in: *Martin/Monnier* (eds.), *The Impossibility of God*, 232–241.

<sup>20</sup> Vgl. P. Grim, *Against Omniscience. The Case from Essential Indexicals*, in: *Noûs* 19 (1985) 151–180.

<sup>21</sup> Vgl. P. Grim, *The Being that Knew too Much*, in: *Martin/Monnier* (eds.), *The Impossibility of God*, 408–421.

kann, dass  $p$ , sondern dass ich auch wissen kann, dass ich weiß, dass  $p$  usw.<sup>22</sup> Weil sich Wissen in dieser Form unendlich verschachteln lässt und weil sich auf der Menge wissbarer Propositionen immer neue Potenzmengen aufbauen lassen, müsste Gott in seiner Allwissenheit buchstäblich der Kopf platzen.

Gegenüber diesen Anfragen und Anwürfen stehen vier verschiedene, teilweise miteinander kombinierbare Strategien zur Verfügung. Die schwächste, weil streitbarste ist das von Hector-Neri Castañeda etwas ad hoc eingeführte ‚Prinzip P‘, dem gemäß von einer Person  $a$  gesagt werden kann, dass sie weiß, dass  $X$  (wobei  $X$  für einen Indexausdruck tragenden Satz steht), wenn sie eine Person  $b$  kennt, die  $X$  weiß.<sup>23</sup> Dieses Prinzip hat eine gewisse Plausibilität, aber zahlreiche Gegenbeispiele machen auf seine intuitiven Grenzen aufmerksam (aus der Tatsache, dass ich jemanden kenne, der sich in Washington aufhält, folgt nicht, dass ich weiß, wie es ist, sich in Washington aufzuhalten).

Vertreter der zweiten Strategie könnten sich mit Wittgenstein darauf berufen, dass mit Index-Ausdrücken versehene Aussagen keine anderen Fakten referieren als jene Sätze, in denen diese Indexicals durch eine Ersetzung durch normale Eigennamen oder verobjektivierbare Raum-Zeit-Angaben getilgt sind. Indexicals sind aus dieser Sicht eher Hinweise auf Fertigkeiten, sich bestimmte Zugangswege zu Fakten zu verschaffen.<sup>24</sup> Ein Amnesiepatient, der nach der Lektüre seiner eigenen Biographie erstaunt ausruft: „Oha, das Buch handelt ja von mir“ lernt aus dieser Sicht nicht etwas Neues über die Welt oder über sich, sondern erwirbt eine Fertigkeit beziehungsweise einen Zugangsweg zu Fakten neu, der ihm durch die Amnesie verschlossen war.

Eine dritte Strategie wurde von Linda Zagzebski angedeutet; sie ist besonders für diejenigen interessant, die im Gebrauch der Indexausdrücke semantisch mehr sehen als die Tradition Wittgensteins. In Zagzebskis Sicht ist Gott auch das Prinzip der Omnibusjektivität. Wir müssten uns – um eine Vorstellung davon zu gewinnen – Gott als ein Wesen größtmöglicher Empathie denken, für das *eo ipso* die Perspektivität der in den Indexausdrücken angezeigten Ersten-Person-Perspektiven keineswegs restlos verschlossen bliebe.<sup>25</sup> Denn ein maximal empathisches Wesen könne im Sinne einer Simulation des Bewusstseins anderer im eigenen Bewusstsein sehr nahe an das herankommen, was im Inneren einer anderen Person unter bestimmten Umständen ablaufe. Auch wenn Gott dann immer noch nicht genau wisse, wie es ist, ich zu sein, hätte er als maximal empathisches Wesen die größtmögliche Ahnung davon, wie es ist, ich zu sein – eine Ahnung, die oftmals

<sup>22</sup> Vgl. dazu *F. v. Kutschera*, *Philosophie des Geistes*, Paderborn 2009, 166 f.

<sup>23</sup> Vgl. *H.-N. Castañeda*, *Omniscience and Indexical Reference*, in: *JPhil* 64 (1967) 203–210, besonders 207–208.

<sup>24</sup> Vgl. *L. Wittgenstein*, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 409–411.

<sup>25</sup> Vgl. *L. Zagzebski*, *Omnibusjectivity*, in: *J. Kvanvig* (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*; vol. 1, Oxford 2008, 231–247, hier 238–245.

sogar luzider sein kann als mein eigenes, nicht selten verdunkeltes Wissen um mich selbst.<sup>26</sup>

Die vierte Strategie ist eine klassische und moderne Strategie zugleich. Das Mary's-Room-Gedankenexperiment lässt sich nämlich auch so auslegen, dass Mary in ihrer Schwarz-Weiß-Umgebung etwas Fundamentales fehlt.<sup>27</sup> Michael Tye meint, es handle sich dabei um ein Wissen von Dingen, das durch ‚Knowledge by Acquaintance‘ erworben werde. Dieses Wissen liege dem propositionalen Wissen voraus und zu Grunde. Genau hier ließe sich die mittelalterliche Tradition anschließen, der gemäß Gottes Wissen nicht diskursiv, sondern intuitiv zu denken sei, wie Thomas von Aquin hervorhebt.<sup>28</sup> Gottes Wissen kann daher als Wissen um individuelle Essenzen<sup>29</sup>, die durch seine eigene Essenz gewissermaßen gefiltert sind<sup>30</sup>, verstanden werden, wie Johannes Duns Scotus unterstreicht. Denn das eigentliche Objekt des göttlichen Wissens ist das göttliche Wesen<sup>31</sup> – und die endlichen Dinge spielen darin eine Rolle, wenn sie durch die Linse dieser Natur betrachtet werden. Wenn Gott über propositionales Wissen verfügen sollte, dann sind die Propositionen, die im Skopus des göttlichen Wissens liegen, von anderer Art als die Propositionen, auf die wir uns beziehen. Wenn gilt, dass Propositionen Sonderformen von Universalien sind, die göttliche Natur aber von keiner Universalie erfasst wird, ist das göttliche Wissen aus metaphysischen Gründen von anderer Art als unser Wissen. Mit diesen Hinweisen wird zweierlei erreicht: Wenn das Wissen von Dingen als Wissen von Essenzen primär ist, dann verliert Michael Martins Einwand erheblich an Schlagkraft. Es geht nicht um eine Fülle von Konzepten, über die Gott verfügen soll oder die er erworben haben muss, sondern um einen besonderen, unmittelbaren Zugang zur Essenz der Dinge, zur Substanz der Welt. Zweitens hebt sich auch das Potenzmengen-Problem auf; denn Gottes Wissen ist unmittelbar, einfach und in dieser Unmittelbarkeit gewiss, sodass eine Iteration des Wissensoperators (und damit die Explosion von Propositionen) vor dem Hintergrund dieses Wissensbegriffs unterbunden werden kann.

---

<sup>26</sup> Diese Strategie braucht vermutlich aber noch ein Zusatzargument, das besagt, dass es logisch unmöglich ist, dass ein Individuum das De-se-Wissen eines anderen Individuums haben kann, wenn vorausgesetzt werden kann, dass ein metaphysischer Begriff des Individuums selbstbewusstseinstheoretisch bedeutet, dass Selbstbewusstsein radikal individuiert beziehungsweise individuiert ist. Vgl. weiterführend *St. Torre, De Se Knowledge and the Possibility of an Omniscient Being*, in: *FaPh* 23 (2006) 191–200. Natürlich ist theoretisch ein anderer metaphysischer Fall denkbar: Stellen wir uns vor, dass wir nur Ausfaltungen eines allgemeinen, kosmischen Bewusstseins sind und dass dieses kosmische Bewusstsein mit Gott identisch ist. In diesem Fall hätte Gott die Möglichkeit, auf mein De-se-Wissen zuzugreifen. Geopfert würde aber in diesem Fall ein starker Begriff von Individualität.

<sup>27</sup> Vgl. *M. Tye, Consciousness Revisited. Materialism Without Phenomenal Concepts*, Cambridge 2009, 139.

<sup>28</sup> Vgl. *Thomas von Aquin, S.th. I q. 14 a 7.*

<sup>29</sup> Vgl. *Johannes Duns Scotus, Ord. I, Dist. 35, q. unica, n. 14.15.*

<sup>30</sup> Vgl. *ebd., n. 16.17.20.*

<sup>31</sup> Vgl. *ebd., n. 29.30*; siehe auch *Thomas von Aquin, S.th. I q. 14 a. 4–6.*

An dieser Stelle zeigt sich aber noch etwas Wichtiges: Gottes Wissen ist ein perfektes Wissen von Essenzen; es ist kein in quantitativer Hinsicht maximales, sondern in qualitativer Hinsicht allvorzügliches Wissen. Der Vollkommenheitsbegriff zeigt in der Gotteslehre mehr an als nur die quantitative Steigerung von Qualitäten, die wir auch im sublunaren Bereich finden.<sup>32</sup> Vollkommenheit verändert vielmehr die Eigenschaften, die wir kennen, wählt sie aus, bestimmt ihre Gehalte neu. Das wusste schon Anselm von Canterbury<sup>33</sup> – und die mittelalterliche Tradition nach ihm hat den Grundsatz beherzigt, dass Vollkommenheit ein wählerisches Prädikat ist, dem man nicht mit quantitativen Steigerungen entsprechen kann.

### 3. Das Vorherwissensproblem

Der entscheidende Grund, weswegen in der gegenwärtigen Debatte eine Abkehr von der Vorstellung der Ewigkeit Gottes gefordert und eine beschränkte Auffassung der göttlichen Allwissenheit gesucht wird, liegt jedoch im Vorherwissensdilemma. Vertreter des sogenannten *Open Theism* bringen die Angelegenheit auf den folgenden Punkt: Entweder ist Gott ewig und besitzt ein Vorherwissen über zukünftige Ereignisse: Dann sind alle Ereignisverläufe determiniert und Menschen haben keine echte Freiheit. Oder Gott ist zeitlich und besitzt kein Vorherwissen, weil die Zukunft prinzipiell nicht gewusst werden kann; dann hat echte Entscheidungsfreiheit ihren Ort.<sup>34</sup> Linda Zagzebski hat das Argument, das auf diese Option führt, in einem sehr klaren und konkreten Beispiel verdeutlicht.<sup>35</sup> Dieses Beispiel lässt auch erkennen, wo der *Open Theism* den Hebel ansetzt und welche theoretischen Alternativen sich dennoch ergeben könnten. Es soll hier in einer adaptierten Form niedergeschrieben werden.

1. Gott nahm vorgestern auf unfehlbare Weise an, [Annahme]  
dass Thomas Schärzl heute in Augsburg einen Vortrag hält.
2. Die Aussage, dass Gott vorgestern glaubte, dass [Notwendigkeit  
Thomas Schärzl heute in Augsburg einen Vortrag der Vergangen-  
hält, war gestern notwendig. heit]

<sup>32</sup> Vgl. dazu weiterführend *K. A. Rogers*, *Perfect Being Theology*, Edinburgh 2000, 11–23, besonders 21–22.

<sup>33</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, *Monologion*, XV.

<sup>34</sup> Vgl. *A. R. Rhoda*, *The Fivefold Openness of the Future*, in: *W. Hasker/T. J. Oord/D. Zimmerman* (eds.), *God in an Open Universe. Science, Metaphysics, and Open Theism*, Eugene 2011, 69–93.

<sup>35</sup> Vgl. *L. Zagzebski*, *Foreknowledge and Human Freedom*, in: *Quinn/Taliaferro* (eds.): *Philosophy of Religion*, 291–298, hier 291–292; vgl. ebenfalls *dies.*, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford/New York 1991, 4–9.

3. Wenn eine Proposition  $p$  notwendig ist und  $p$  strikt  $q$  impliziert, dann ist auch  $q$  notwendig. [Transfer von Notwendigkeit:  $\Box p \wedge \Box(p \rightarrow q) \Rightarrow \Box q$ ]
4. Wenn Gott vorgestern unfehlbar annahm (= wusste), dass Thomas Schärtl heute in Augsburg einen Vortrag halten wird, dann wird Thomas Schärtl heute in Augsburg auch einen Vortrag halten. [Definition infalliblen Wissens und Regel Kp  $\Rightarrow$  p]
5. Die Aussage, dass Thomas Schärtl heute in Augsburg einen Vortrag hält, war gestern notwendig. [aus 2 bis 4]
6. Wenn die Aussage, dass Thomas Schärtl heute in Augsburg einen Vortrag hält, gestern notwendig war, dann kann er nicht anders handeln, als er heute tatsächlich handelt. [weitere Prämisse]
7. Wenn man nicht anders handeln kann, als man handelt, dann handelt man nicht frei. [Prinzip alternativer Möglichkeiten]
8. Ergo: Thomas Schärtl handelt im Blick darauf, dass er in Augsburg einen Vortrag hält, nicht frei. [aus 5 bis 7]

William Hasker, der als angesehener philosophischer Kopf des sogenannten Open Theism gilt, setzt den Hebel bei der ersten Prämisse an.<sup>36</sup> Er bestreitet, dass es ein Wissen um die Zukunft geben kann, eben weil Sätze über die Zukunft keinen Wahrheitswert besitzen. Ist diese Strategie, das Vorherwissensdilemma zu vermeiden, alternativlos? Die Folgewirkungen sowohl für das Wissen Gottes als auch für das Verhältnis Gottes zur Zeit sind ja durchaus erheblich. In Haskers Bild würde Gott im echten Sinne Zukunft erleben müssen (eine Zukunft, die er nicht kennt, sondern maximal nur einschätzen kann). Aber dieser radikale Schnitt ist nun tatsächlich nicht alternativlos. Wir können die einschlägigen Alternativen als Arbeit an den entsprechenden Prämissen beziehungsweise Prinzipien verstehen.

Wir können etwa an dem in Satz 7 verwendeten Prinzip alternativer Möglichkeiten Zweifel anmelden. Harry G. Frankfurt<sup>37</sup> hat (vor Dekaden schon) einen heftig diskutierten Freiheitsbegriff vorgeschlagen, der gerade nicht von diesem Prinzip ausgeht, sondern Freiheit als Fähigkeit der Entscheidung und der Selbstbewertung des Handelnden versteht.<sup>38</sup> Vermutlich haben Augustinus<sup>39</sup> und sogar Thomas von Aquin<sup>40</sup> einen derartigen ‚kompatibilistischen‘

<sup>36</sup> Vgl. *W. Hasker, God, Time, and Knowledge*, Ithaca/London 1989, 186–196.

<sup>37</sup> *H. G. Frankfurt, Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, in: *JPhil* 66 (1969) 820–839; *ders.*, *The Importance of What We Care About*, Cambridge 1988.

<sup>38</sup> Vgl. *Zagzebski, Foreknowledge*, 293–294.

<sup>39</sup> Vgl. *K. A. Rogers, Augustine's Compatibilism*, in: *RelStud* 40 (2004) 415–435.

<sup>40</sup> Vgl. dazu auch *T. P. Flint, Divine Providence*, in: *Flint/Rea* (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, 262–285, hier 264–269.

Freiheitsbegriff vertreten. Unbequem wird dieser Freiheitsbegriff freilich, wenn wir an andere theologisch-philosophische Brennpunkte denken – wie etwa das Theodizeeproblem, das durch die sogenannte *Free Will Defense* eine gewisse Erleichterung erfährt, die nur dann gegeben ist, wenn wir einen sogenannten inkompatibilistischen Freiheitsbegriff ansetzen dürfen, für den das Prinzip alternativer Möglichkeiten in Geltung bleiben muss.

Eine weitere Möglichkeit besteht darin, die in Satz 4 verwendete Definition von Unfehlbarkeit zu bestreiten. Sachlich wurde das bereits in vergleichbaren mittelalterlichen Diskussionen über *futura contingentia* getan. So würde zum Beispiel Anselm von Canterbury hervorheben, dass Satz 4 falsch formuliert ist: Gott weiß von meiner Handlung, weil ich sie ausführe – nicht umgekehrt.<sup>41</sup> Einen ähnlichen Weg hat in jüngerer Zeit auch Michael Rota gewählt, wenn er betont, dass unser Handeln Gottes Wissen kausal (und auch kontrafaktisch) beeinflusst, nicht aber Gottes Wissen unser Handeln.<sup>42</sup> Allerdings ruht Satz 4 auch auf einem Prinzip der epistemischen Logik, das besagt, dass wenn  $p$  gewusst wird,  $p$  auch besteht. Die damit verbundene Regel dürfte wohl kaum zu umgehen sein.

Eine dritte Möglichkeit könnte den in Satz 3 veranschlagten Transfer von Notwendigkeiten bestreiten. Allerdings ist dies zunächst tückisch, da die hinter Satz 3 stehende Regel ein modallogisches Axiom reflektiert, das in allen höheren modallogischen Systemen gilt:  $\Box p \wedge \Box p(p \rightarrow q) \Rightarrow \Box q$ . Diese dritte Strategie hätte nur dann Erfolg, wenn sie begründen könnte, dass es sich hier nicht um eine normale (alethische) Notwendigkeit handelt, sondern nur um etwas, das lediglich so aussieht. Begründen ließe sich dieser Spielzug dadurch, dass man den Notwendigkeitszusammenhang mit Hilfe von Peter van Inwagens so genannten Regeln *Alpha* und *Beta* in Handlungsoperatoren überführt: Wenn ich keine Wahl habe in Hinsicht auf  $p$  und wenn ich keine Wahl habe in Hinsicht auf  $[p \rightarrow q]$ , dann habe ich auch keine Wahl in Hinsicht auf  $q$ .<sup>43</sup> Der Transfer von Modalitäten lässt sich bestreiten, wenn ich den Nicht-Wahl-Operator in einen Nichtverantwortlichkeits-Operator verwandle.<sup>44</sup> Dann kann man legitimerweise wirklich fragen, ob gilt: Wenn ich nicht verantwortlich bin für  $p$  und wenn ich nicht verantwortlich bin für  $[p \rightarrow q]$ , bin ich dann (wirklich, grundsätzlich) nicht verantwortlich für  $q$ ? Es lassen sich nun Handlungszusammenhänge denken, in denen ich weder für  $p$  noch für das Konditional ( $p \rightarrow q$ ) verantwortlich bin, aber trotzdem für  $q$  eine Verantwortung trage.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, *Cur Deus Homo*, XVII.

<sup>42</sup> Vgl. *M. Rota*, *The Eternity Solution to the Problem of Human Freedom and Divine Foreknowledge*, in: *EJPR* 2 (2010) 165–186.

<sup>43</sup> Vgl. *P. van Inwagen*, *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, in: *PhilStud* 25 (1975) 185–199; *ders.*, *An Essay on Free Will*, Oxford 1986.

<sup>44</sup> Vgl. *M. Ravizza*, *Semi-Compatibilism and the Transfer of Nonresponsibility*, in: *PhilStud* 75 (1994) 61–93.

<sup>45</sup> Zu den entsprechenden Beispielen vgl. *E. Stump/J.M. Fischer*, *Transfer Principles and Moral Responsibility*, in: *PhilPersp* 14 (2000) 47–55.

Eine vierte Möglichkeit könnte die in Satz 2 unterstellte Notwendigkeit der Vergangenheit in Zweifel ziehen und den für die Einschätzung von Vergangenheit benutzten Notwendigkeitsbegriff (auch im Sinne einer akzidentellen Notwendigkeit) ablehnen. Marilyn McCord Adams<sup>46</sup> und Alvin Plantinga<sup>47</sup> haben diesen Weg in Anlehnung an William Ockham vorgeschlagen, wenn sie betonen, dass vergangene Ereignisse gerade dann, wenn sie Aussagen über Zukünftiges enthalten, keine harten Fakten sind beziehungsweise sein können. Das hieße auch, dass sich aus dieser Warte Gottes Wissen durch unser Handeln faktisch verändern könnte. Im Streit darüber, was als hartes und was als weiches Faktum zählen kann, ist diese Sicht allerdings in einen bis dato nicht behobenen Erklärungsnotstand geraten.<sup>48</sup>

Mit Blick auf Satz 2 ließe sich aber noch eine andere Strategie anwenden: Der Satz offenbart, dass das Vorherwissensdilemma auf einer geradezu ungesunden Mischung von Zeitaussagen und Notwendigkeitsaussagen aufruht. Wenn wir dann noch eine prinzipielle Asymmetrie von Vergangenheit und Zukunft unterstellen, geraten wir in Kalamitäten, wie die folgende kurze Ableitung zeigt. Nehmen wir dafür an, ich sehe seit geraumer Zeit, dass meinem Autoreifen Luft entweicht und bin daher sicher, dass er morgen platt sein wird; dann kann ich sagen (wobei  $p$  für „Der Reifen ist morgen platt“ stehe):<sup>49</sup>

- |  |   |
|--|---|
| 1. Es ist jetzt-notwendig, dass $p$ .  | [Prinzip der Unveränderbarkeit der Vergangenheit]                             |
| 2. Es ist jetzt-unmöglich, dass $\neg p$ .   | [aus 1, modale Äquivalenz:<br>$\Box p \leftrightarrow \neg \Diamond \neg p$ ] |
| 3. Wenn $p$ zur Menge aller zukünftigen Ereignisse gehört, dann ist es jetzt-möglich, dass $p$ oder $\neg p$ . | [Prinzip der Offenheit der Zukunft]   |
| 4. Wenn $p$ zur Menge aller zukünftigen Ereignisse gehört, dann ist es jetzt-möglich, dass $p$ .               | [aus 3, Adjunktionsbeseitigung: Fall 1]                                       |

<sup>46</sup> Vgl. *M. Adams*, Is the Existence of God a ‚Hard‘ Fact?, in: *PhilRev* 76 (1967) 492–503.

<sup>47</sup> Vgl. *A. Plantinga*, On Ockham’s Way Out, in: *FaPh* 3 (1986) 235–269.

<sup>48</sup> Vgl. weiterführend *Zagzebski*, Dilemma, 66–97; und *Hasker*, God, 75–95.

<sup>49</sup> Vgl. dazu *Zagzebski*, Foreknowledge, 297. Linda Zagzebski hat eine ähnliche Ableitung in der 2004 vorgelegten Fassung ihres Stanford-Encyclopedia-of-Philosophy-Artikels vorgelegt. In der neuesten Überarbeitung dieses Internetartikels findet sich jedoch eher jene Fassung, die der in dieser Fußnote angegebenen gedruckten Quelle entspricht. Es ist zu vermuten, dass eine explizite Vorherwissensprämisse das Problem klarer konturieren kann. Wenn hier auf die Version aus dem Jahr 2004 angespielt wird, dann dient dies der Konzentration auf die Zeitmodi und auf die damit verknüpften Modalaussagen.

- |    |  |  |
|----|--|--|
| 5. | Wenn $p$ zur Menge aller zukünftigen Ereignisse gehört, dann ist es jetzt-möglich, dass $\neg p$ . | [aus 3, Adjunktionsbeseitigung:<br>Fall 2]     |
| 6. | $p$ gehört zur Menge aller zukünftigen Ereignisse.   | [Prämisse]                                     |
| 7. | Es ist jetzt-möglich, dass $p$ .   | [aus 4 und 6,<br>Modus Ponens für<br>Fall 1]   |
| 8. | Es ist jetzt-möglich, dass $\neg p$ .  | [aus 5 und 6, Mo-<br>dus Ponens für<br>Fall 2] |
| 9. | Es ist jetzt-möglich, dass $\neg p$ ; und es ist jetzt-unmöglich, dass $\neg p$ .                  | [aus 8 und 2,<br>Konjunktionseinführung]       |

Die Kalamitäten entstehen, weil sich die in 1. und 3. zur Anwendung gebrachten Prinzipien zusammen mit dem zeitlichen Index („jetzt-notwendig“ – „jetzt-möglich“) aufeinander beziehen. Wir können den Widerspruch, in den wir in Satz 9 geraten, als Anlass für einen Verdacht begreifen: Könnte es sein, dass wir die Unabänderlichkeit der Vergangenheit nicht verstehen und auch nicht die Offenheit der Zukunft, wenn wir hier die geläufigen Modaloperatoren benutzen? Der Ausweg, der hier bliebe, könnte mit Kant gegangen werden, wenn man das aufgezeigte Problem wieder in den Kontext des Vorherwissensproblems zurückstellt: Gottes Wissen und Vorherwissen müssten dann als regulative Idee verstanden werden, die so lange unwidersprochen bleiben kann, als sie erstens einen synthetisierenden Effekt auf andere Ideen hat und als sie zweitens nicht auf konkrete Fakten bezogen und so in die Anschaulichkeit gepresst wird.<sup>50</sup> Mit dieser Art der Interpretation hätten wir die Möglichkeit, an der Idee des Vorherwissens Gottes festzuhalten, die integral zur Idee einer ‚göttlichen Weltregierung‘ gehört; andererseits wäre es uns verboten, diese Idee auf einzelne, kontingente beziehungsweise mögliche Fakten anzuwenden, weil wir sonst in der Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit zerrieben würden. Die kantische Option kommt aber möglicherweise mit einem Preisschild: Wenn nicht mehr klar ist, was die Wahrmacher theistischer Sätze sind, dann öffnet sich hier ein Weg in den religiösen Antirealismus. Der Bezugsbereich regulativer Ideen könnte unser Verhalten und unsere Weltsicht sein – mehr nicht. Aus diesem Grund ist dieser Lösungsversuch vielleicht zu radikal – und ein neuer Anlauf scheint vonnöten.

Die vorletzte Möglichkeit besteht nun darin, die erste Prämisse jenes Arguments zu bezweifeln, das in das Vorherwissensproblem führt. Neu disku-

<sup>50</sup> Vgl. dazu insbesondere *Kant*, KrV AA, 458–461.

tiert wird der molinistische Ansatz, dem gemäß Gott kein infallibles Wissen von konkreten Handlungen, sondern nur von kontrafaktischen Konditionalen hat: Gott weiß, was ich tun würde, wenn ich in die Situation C gestellt wäre.<sup>51</sup> Kritiker werfen diesem Konzept vor, dass es uns ebenfalls in ein Dilemma stürzt, weil entweder Gottes Vorherwissen aufgegeben wird (weil sein Wissen hypothetischen Charakter annimmt) und weil unterbelichtet bleibt, worin die Konditionalsätze, die die Handlungsalternativen aufzeigen, eigentlich begründet sind, oder aber doch am Ende die Freiheit des Menschen fällt – sofern unterstellt wird, dass Gott immer in der Lage ist, die Umstände C herbeizuführen.<sup>52</sup> Die erste Klippe kann der Molinismus umschiffen, wenn er einen traditionellen Gedanken bemüht: Die Freiheitskonditionale sind Resultate einer Beziehung individueller Essenzen auf mögliche Welten, die Gott in seinem Wissen ausmessen kann. Die zweite Klippe stellt sich generell jedem theistischen Ansatz, der damit rechnet, dass Gott in den Lauf der Geschichte eingreifen und den Verlauf von Ereignissen dirigieren kann – wovon übrigens auch der *Open Theist* ausgeht, auch wenn in dessen Bild Gott nicht sieht, was kommen kann, sondern nur rät, was kommen könnte.

Eine Bestreitung der ersten Prämisse des mit Zagzebski vorgestellten Muster-Arguments könnte aber auch eine konsequent äternalistische Position leisten. Sie stellt, wie noch weiter darzulegen ist, den elegantesten und klarsten Ansatz dar, um das Vorherwissensproblem zu lösen; der Molinismus besitzt durchaus eine genuine Kraft – wie die lebhaften Diskussionen im Augenblick zeigen –, wird aber de facto auch von Temporalisten wie William Craig herangezogen,<sup>53</sup> die sowohl an einer Zeitlichkeit Gottes als auch an einem einigermaßen starken Begriff von Vorsehung festhalten wollen.

#### 4. Die Ewigkeit Gottes denken

Ein Äternalist wird die Formulierung der ersten Prämisse des Vorherwissensarguments, insbesondere die zeitlichen Indizes, bestreiten. Denn Gottes Wissen besteht aus äternalistischer Sicht nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt,<sup>54</sup> sodass die Formulierung des Vordersatzes jenes problematischen Konditionals keinen rechten Sinn ergibt. Gleichwohl ist die äternalistische Position damit noch nicht aus dem Schneider. Denn eine Standardinterpretation des Ausdrucks ‚ewige Wahrheiten‘ ist, dass es sich hierbei um

<sup>51</sup> Vgl. dazu *T. Flint*, *Divine Providence. The Molinist Account*, Ithaca/London 1998. Zur Diskussion vgl. auch *Zagzebski*, *Dilemma*, 125–152. Zur weiteren Diskussion vgl. *K. Perszyk* (ed.), *Molinism. The Contemporary Debate*, Oxford 2011.

<sup>52</sup> Vgl. *Hasker*, *God*, 18–52.

<sup>53</sup> Vgl. *Craig*, *On Hasker's Defense of Anti-Molinism*, in: *FaPh* 15 (1998) 236–240; *ders.*, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Leiden 1990.

<sup>54</sup> Vgl. *B. Leftow*, *Timelessness and Foreknowledge*, in: *PhilStud* 63 (1991) 309–325, hier 311–312.

Wahrheiten handelt, die zu jedem Zeitpunkt wahr sind. Dies bedeutet: Wenn Gott in ewiger Weise weiß, dass ich die Handlung *b* zum Zeitpunkt  $t_3$  ausführen werde, dann weiß er es – dieser Deutung gemäß – auch schon zu  $t_1$ , also in jedem Fall irgendwie vor  $t_3$ .<sup>55</sup> Und das Vorherwissensproblem tritt erneut auf. Der Äternalist müsste hier einen Riegel verschieben und betonen, dass es nicht korrekt ist, das, was Gott in seiner Ewigkeit weiß, als Wahrheiten zu deuten, die zu jedem Zeitpunkt wahr sind. Intuitiv ist dieser Vorbehalt berechtigt, da man sehr wohl zwischen einem Wissenszustand und dem Objekt des Wissens unterscheiden kann. Wenn der Zustand ewig ist, so folgt daraus eben nicht, dass auch das Objekt des Wissens ewig ist oder der Wahrheitswert auf Zeitpunkte bezogen werden muss. Diesen Vorbehalt scheint nun aber die boethianisch-thomanische Deutung von Ewigkeit im Sinne einer simultanen Kopräsenz aller Ereignisse in der Ewigkeit zu verunklaren.<sup>56</sup> Sollte dieser Ansatz die Verewigung der Welt verhindern können, so schlägt ebenfalls negativ zu Buche, dass der Begriff eines Vorherwissens im strengen Sinne sinnlos wird – Gottes Wissen begleitet eher die Ereignisse, die ihm alle kopräsent sind.<sup>57</sup>

Eine diese Tücken vermeidende Alternative stammt von Anselm von Canterbury. Seine Interpretation der Ewigkeit wurde von Brian Leftow<sup>58</sup> und neuerdings von Kathrin A. Rogers<sup>59</sup> aufgegriffen. Ewigkeit ist aus dieser Sicht eine fünfte Dimension (zusätzlich zu den drei räumlichen und der vierten zeitlichen Dimension). Alle Ereignisse haben, so kann man sagen, raumzeitliche Koordinaten und eine Koordinate in der Ewigkeit. Diese Ewigkeit ist kein Präsens im boethianisch-thomanischen Sinne, weil das Präsens hier immer noch zeitlich unterlegt ist. Es ist vielmehr ein ewig andauerndes Jetzt, das mit einem zeitlich-präsentischen Jetzt gar nicht in Konflikt treten kann. Dank dieser fünften Dimension blickt Gott auf die Welt, wie Vierdimensionalisten sie skizzieren: Sogenannte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft existieren nebeneinander in einer Ordnung von Sequenzen, die die Struktur eines Vorher und Nachher erkennen lässt. Ein Früher oder Später, ein Jetzt oder Morgen, gibt es nur für endliche Wesen, die in der Zeit ‚unterwegs‘ sind.<sup>60</sup> Diese Indizes sind relativ zu denen, die sich in der Zeit bewegen. Aber sie entsprechen nur den Zugangswegen, die endliche Wesen zu zeitlichen Ereignissen haben. In der Dimension der Ewigkeit gibt es kein Früher oder Später, sondern eine einzige Koordinate, in der alle zeitlichen Ereignisse übereinkommen; die Ordnung der Zeit wird dadurch nicht aufgehoben.

<sup>55</sup> Vgl. Zagzebski, *Dilemma*, 44–46. Vgl. dazu weiterführend Helm, *Eternal God*, 99–101; Plantinga, *Ockham's Way Out*, 240.

<sup>56</sup> Vgl. Zagzebski, *Dilemma*, 52–56.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 57–61.

<sup>58</sup> Vgl. B. Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca/London 1991, 183–184.

<sup>59</sup> Vgl. K. A. Rogers, *Anselm on God's Eternity as the Fifth Dimension*, in: *St. Anselm Journal* 3 (2006) 1–7. Vgl. auch dies., *Anselmian Eternalism. The Presence of a Timeless God*, in: *FaPh* 24 (2007) 3–27.

<sup>60</sup> Vgl. Rogers, *Eternity*, 5.

Vergangene und zukünftige Ereignisse sind nicht in irgendeinem zeitlich konnotierten Sinne kopräsent mit Gott; sie sind vielmehr dank der Dimension der Ewigkeit als zeitliche Ereignisse in der Ewigkeit Gottes da.<sup>61</sup> Was das bedeutet, lässt sich mit Brian Leftow in den folgenden sieben Punkten zusammenfassen, die räumliche Analogien bemühen:<sup>62</sup>

- 1) So wie räumlich ausgedehnte Dinge wirklich in der Zeit da sind, so sind Zeit und zeitliche Dinge wirklich in der Ewigkeit da, weil jedes zeitliche Ding diese Ewigkeitskoordinate besitzt.
- 2) So wie räumlich verschiedene und getrennte Dinge an ein und demselben Zeitpunkt existieren können, so existieren zeitliche Dinge an ein und demselben Ewigkeitspunkt.
- 3) So wie räumlich getrennte Dinge räumlich bleiben, wenn sie an ein und demselben Zeitpunkt existieren, so bleiben zeitlich verschiedene Entitäten zeitlich, wenn sie an ein und demselben Ewigkeitspunkt existieren.
- 4) So wie gleichzeitiges Existieren die räumliche Ordnung von räumlich verschiedenen Dingen nicht aufhebt, so hebt die Existenz an der Ewigkeitskoordinate die zeitliche Ordnung nicht auf.
- 5) So wie zeitliche Gleichzeitigkeit den Raum umfasst und durchdringt, ohne dadurch räumlich zu sein, so kann das ewige Präsens die Zeit umfassen, ohne dadurch zeitlich zu werden.
- 6) So wie die Tatsache, dass etwas im Raum existiert, impliziert, dass es in der Zeit existiert (aber nicht umgekehrt), so impliziert die Tatsache, dass etwas in der Zeit existiert, auch, dass es in der Ewigkeit existiert (aber nicht umgekehrt). Das ist umso wichtiger, wenn wir auf die Ewigkeit Gottes schauen: Gott hat ‚Zugang‘ zu zeitlichen Entitäten, ohne dabei selbst zeitlich sein zu müssen.
- 7) So wie ein nichträumliches Objekt zeitgleich mit räumlichen Objekten existieren kann, so kann ein nichtzeitliches Objekt (wie Gott) in der Ewigkeits-Präsenz mit zeitlichen Entitäten koexistieren.

Weil Gott in der Dimension der Ewigkeit unsere Freiheitsentscheidungen und ihre Resultate ‚sieht‘, kann man zumindest in Analogie von einem Vorwissen sprechen, wenngleich dieser Ausdruck hier auch zum Teil unbrauchbar ist; denn Gott sieht mein Jetzt und mein Morgen in der Dimension der Ewigkeit gleichermaßen (aber nicht als etwas Gleich-Zeitiges).<sup>63</sup> In diesem Sehen erblickt Gott die zukünftigen Freiheitsentscheidungen der Menschen, die in der Dimension der Ewigkeit für Gott nicht strikt zukünftig sind, sondern als Ereignisse ansichtig werden, die in einer bestimmten Ordnung auf andere Ereignisse folgen. Weil dieses Sehen Gottes diese Er-

<sup>61</sup> Vgl. ebd. 6.

<sup>62</sup> Vgl. *Leftow*, *Time and Eternity*, 212–213.

<sup>63</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, *De Concordia* 1.5 (= FC 13, 269–275).

eignisse kausal nicht beeinflusst<sup>64</sup> – allein die Ewigkeit Gottes eröffnet die Dimension der Ewigkeit und versieht zeitliche Ereignisse mit der Koordinate der Ewigkeit –, kann das Konditional aus der ersten Prämisse des Vorherwissensarguments so nicht mehr stehenbleiben. Darüber hinaus sind die zeitlichen Indizes zu eliminieren oder zu reformulieren: Wenn ich eine Handlung *b* zu einem Zeitpunkt *t* ausführe, dann sieht Gott sie in seiner Ewigkeit als die Handlung *b* an einer Stelle in einer vierdimensionalen Ordnungsstruktur in der Koordinate der Ewigkeit; an dieser Ewigkeitskoordinate sind Gottes Sehen (sein Wissen) und mein zeitlich erfolgender Freiheitsentschluss ‚zugleich‘ da. Der erste Satz der Vorherwissensargumentation müsste also konsequent zeitlos formuliert werden.<sup>65</sup> In unserer Normal-sprache steht dafür ein Präsens, das ein radikales Präsens der Ewigkeit Gottes meint.<sup>66</sup>

Visuelle Analogien drängen sich hier auf: Gott sieht in seinem umfassenden, ewigen Blick alle Ereignisse als Teil eines Musters, er sieht die Zusammenhänge des Musters und die Gestalt des Musters, weil alle Teile des Musters in der Dimension der Ewigkeit da sind. Damit hören sie aber nicht auf, Teile eines Musters und damit zeitlich zu sein. Vielleicht sind akustische Analogien noch treffender – so wie Augustinus eine formuliert hat: Gott hört (im Gegensatz zu uns) alle Töne einer Melodie so, dass er die ganze Gestalt der Melodie unmittelbar erfasst, während wir als zeitliche Wesen nur das Nacheinander einzelner Töne jeweils einzeln erfassen und uns somit keinen Reim auf das Ganze der Melodie machen können.<sup>67</sup>

Für Anselm ist die Ewigkeit Gottes eine Frage seiner Perfektion, seiner Bestimmung als IQMCN. Ein zeitlicher Gott wäre unterlegen gegenüber einem Gott, der die Dimension der Ewigkeit mitbringt, in die dann zeitliche Ereignisse eingetaucht werden: Er könnte die Grundbestimmung Gottes als eines IQMCN gar nicht erfüllen. In der Auseinandersetzung zwischen Äternalisten und Temporalisten ist diese Einsicht keineswegs unwichtig, wird doch die Verzeitlichung Gottes deshalb gefordert, weil Selbst-Verwirklichung und das Haben einer offenen Zukunft ein Ausweis der Besonderheit geistbegabter endlicher Wesen sei. Müsste diese Möglichkeit, die Offenheit von Zeit und Zukunft, daher nicht in einem noch viel größeren Maße auch für Gott gegeben sein? Diese Frage übersieht, dass vollkommene Selbstverwirklichung nicht einfach vollkommene Offenheit bedeutet, weil

<sup>64</sup> Leftow vergleicht dieses Sehen Gottes mit der Geltung metaphysischer Wahrheiten. Sie gelten in jeder möglichen Welt, beeinflussen aber unsere Freiheitsentscheidungen nicht negativ. Vgl. Leftow, *Timelessness and Foreknowledge*, 321–323. Obwohl Leftow diesen Hinweis hier in einer Adaption eines Boethianischen Ewigkeitsbegriffes formuliert, kann er auch in einen anselmianischen Rahmen gestellt werden.

<sup>65</sup> Zum generellen Zusammenhang des Vorherwissensproblems mit dem Problem der Zeit und der Frage der Natur der Zeit vgl. *M. Tooley, Time, Truth, Actuality, and Causation. On the Impossibility of Divine Foreknowledge*, in: *EJPR* 2 (2010), 143–163.

<sup>66</sup> Vgl. Leftow, *Timelessness and Foreknowledge*, 317–321.

<sup>67</sup> Vgl. Augustinus, *Confessiones* XI, 27 bis 29, und besonders 31.

das Vollkommenheitsprädikat den Gehalt von Selbstverwirklichung verändert. Die Dimension der Ewigkeit überschreitet grundsätzlich die zeitliche Dimension und trägt metaphysisch in die Sicht auf die Wirklichkeit etwas ein, das nicht zu besitzen einen Mangel darstellt. Im anselmianischen Sinne meint Vollkommenheit nicht die Aufgipfelung aller Zeitlichkeit, sondern ihr Transzendieren, zumal in der Ewigkeit alle Zeit buchstäblich umfasst wird.

### 5. Metareflexionen: Gott der Philosophen?

Die vorausgehenden Überlegungen und Fragen lassen uns mit einem durchaus gewaltigen Überhangproblem zurück: Woher stammt eigentlich der klassische, neoklassische oder auch prozessmetaphysisch reformulierte oder gleichwie modifizierte Gottesbegriff, der von der gegenwärtigen angloamerikanischen Religionsphilosophie auf- oder (je nach Bedarf) angegriffen wird? Woher stammen die begrifflichen Zwänge, die manche Autoren zu einer Modifikation der Gottesattribute angeleitet haben? Vermeintliche Inkonsistenzen lassen sich durch die Arbeit des Begriffs vermeiden. Aber woher wiederum stammen nun die Gottesattribute selbst, die von Autoren wie Craig, Forrest oder Hasker als Ausgangspunkt genommen wurden? Und was treibt ihren Willen zur Modifikation an?

Die einschlägigen Autoren beziehen sich hier oftmals sehr vage auf eine westlich-abendländische Tradition, auf einen Gott des Christentums oder der monotheistischen Religionen. Und die Frage, warum ein klassischer Gottesbegriff (zu dem Ewigkeit und Allwissenheit gleichermaßen gehören) angegriffen wird, wird meist mit dem Hinweis auf einen Mangel an Kohärenz beantwortet. „Kohärenz womit?“, wird man hier fragen müssen. Sehr schnell wird man hier die für den jeweiligen Autor relevante christliche Glaubensüberzeugung in Verbindung mit elementaren religiös-ethischen Überzeugungen (beispielsweise in Hinsicht auf den Wert der Freiheit) entdecken, die mehr oder weniger reflektiert Eingang in philosophische Präferenzen gefunden hat.<sup>68</sup>

Genügt es nun, wenn Peter Forrest darauf verweist, dass es eine genuine Aufgabe der Philosophie ist, theoretische Implikationen, theoretische Alternativen und die eventuellen begrifflichen Kosten theoretischer Alternativen zu evaluieren?<sup>69</sup> Philosophie würde damit in den Dienst bestimmter religiöser Überzeugungen gestellt und es wäre ihre Aufgabe, mit dem etwa im Rahmen der Metaphysik oder Erkenntnislehre erarbeiteten begrifflichen Instrumentarium die Konsistenz einer Glaubensüberzeugung explizit zu

<sup>68</sup> Vgl. hierzu als sprechendes Beispiel *P. van Inwagen*, What does an Omniscient Being Know?, in: *Kvanvig* (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1, 216–230, besonders 226–228.230.

<sup>69</sup> Vgl. *Forrest*, *Developmental Theism*, 30–34.

machen oder – in einer reinigenden und klärenden Weise – gewissermaßen herzustellen. Blicke da aber nicht die Gefahr, dass sie sich schlicht den Bedürfnissen einer bestimmten religiösen Überzeugung unterwirft? Wäre es hier nicht auch die Aufgabe der Philosophie, kritisch zu sichten, woraus der Gottesbegriff entspringt, und ebenfalls kritisch zu klären, ob der Gottesbegriff, der von Autoren wie William Hasker<sup>70</sup> oder William Craig sozusagen aus der religiösen Überzeugung aufgesammelt wird, wirklich über jeden Projektions- oder Anthropomorphismusverdacht erhaben ist? Es gehört zum blinden Fleck der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie, ebendiese Voraussetzungen in ihrem begrifflichen Arbeiten nicht genügend zu reflektieren.<sup>71</sup>

Die klassische Philosophie hatte hier eine andere Optik; denn in ihr hatte der klassische Gottesbegriff wissenschaftstheoretisch einen ganz bestimmten Status. Der Gottesbegriff wurde nicht an die Philosophie von außen herangetragen, sondern entsprang als Grenzbegriff einem bestimmten metaphysischen Paradigma. Innerhalb dieses Paradigmas stellte der Gottesbegriff einen Letztgedanken dar – mit Dieter Henrich formuliert: einen ‚Abschlussgedanken‘ der Vernunft, der sich nicht nur begrifflich als synthetisierend auf alle weiteren Akte und Objekte der Vernunft, sondern auch existenziell als lebensspendend und damit in heuristischer Weise als enorm produktiv erweitert.<sup>72</sup> Exemplarisch ließe sich hier der Gottesbegriff aus dem 12. Buch der Metaphysik des Aristoteles anführen: Aristoteles denkt Gott – gewissermaßen am Rande der Analyse des Werdens – als einen nicht bewegten Bewegten. Seine Aktivität ist die Tätigkeit seiner Vernunft; dieses Tätigsein bedeutet Leben; und Gottes Unbewegtsein (seine Unwandelbarkeit) impliziert Ewigkeit.<sup>73</sup> Die Eigenschaften Gottes ergeben sich hier konsequent aus dem Begriff eines Wesens, das sozusagen die Form aller Formen und denkendes Selbstdenken ist. Genau dieser begriffliche Zusammenhang fehlt in den gegenwärtigen religionsphilosophischen Abhandlungen zu den Eigenschaften Gottes; die begrifflichen Zwänge, die sich hier ergeben, sind Zwänge, die zum Teil auf das Konto einer nicht genügend reflektierten religiösen Überzeugung gehen. Begriffliche Zwänge sind (auf dem Felde philosophischer und theologischer Auseinandersetzungen) dann legitim, wenn sie Implikationen aus einem wissenschaftstheoretisch im Vorfeld gerechtfertigten Grundbegriff von Gott sind.

Blickt man auf Aristoteles zurück, dessen Gottesbegriff mit Albert dem Großen und mit Thomas von Aquin auch für die christliche Theologie maß-

<sup>70</sup> Vgl. Hasker, *The Need for a Bigger God*, in: Hasker/Oord/Zimmerman (eds.), *God in an Open Universe*, 15–29.

<sup>71</sup> Vgl. exemplarisch die Kritik von J. Hick, *God and Christianity According to Swinburne*, in: *EJPR* 2 [1] (2010) 25–37.

<sup>72</sup> Vgl. D. Henrich, *Versuch über Wahrheit und Fiktion*, in: *Ders., Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 139–151.

<sup>73</sup> Vgl. Aristoteles, *Met* XII 7.

geblich wurde, so finden wir eine andere Aufgabenbeschreibung für die Philosophische Theologie: Sie schöpft den Gottesbegriff aus sich selbst, wenn und indem sie sich – etwa auf dem Feld der Metaphysik – den Letztgedanken widmet. Natürlich geht es ihr auch um Kohärenz. In diesem Fall ist es aber die Kohärenz mit den Grundlinien einer entsprechenden Metaphysik, die wiederum eine Plattform herstellt, um eine Kohärenz mit dem Weltbild anderer Wissenschaften zu erreichen. Für die christliche Theologie wäre der so gewonnene Gottesbegriff Inspirationsquelle und Reibepunkt in einem: Sie würde dadurch gefragt, ob ihr Gottesbegriff mit entsprechenden metaphysischen Abschlussgedanken zur Deckung gebracht werden kann, und außerdem, wodurch und woraus sich eventuelle Diskrepanzen rechtfertigen ließen.

Baut man den Gottesbegriff als Grenz- und Abschlussgedanken einer spekulativen (und theoretisch kompetitiven) Metaphysik auf, dann lässt sich die Ewigkeit Gottes nicht nur im Rahmen einer Metaphysik des zur Vollendung hin strebenden Werdens (Aristoteles) oder der vollkommenen Bestimmung des Seins (platonistische Tradition), sondern unter modernen Bedingungen im Rahmen einer Metaphysik des Selbst oder des Selbstbewusstseins profilieren und verteidigen: Wenn es wahr ist, dass in der Ersten-Person-Perspektive ein instantanes Jetzt aufblitzt, das nicht einfach in ein anderes Jetzt ‚übergeht‘, sondern von ihm buchstäblich ersetzt wird, dann muss jener Inbegriff absoluter Subjektivität, in dem das endliche Ich gründet, als vollkommenes, aber zeitloses Jetzt, als dauerentgrenzte Ewigkeit gedacht werden.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 3 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Thomas Schärtl*

Gottes Ewigkeit und Allwissenheit

321

*Karl-Heinz Menke*

Die triadische Einheit des Ordo und die Frage  
nach einem Diakonat der Frau

340

*Hartmut Westermann*

„Unius dei cultus“ oder „noster deus et vester deus“?

Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff  
in Gilbert Crispins „Disputatio christiani cum gentili de fide Christi“

372

## BEITRÄGE

*Boris Hogenmüller*

„Enemigo de los Jesuitas“ – Melchior Canos Verhältnis zu den Jesuiten

389

*Christoph Böhr*

Die Offenbarung der Wirklichkeit im Denken und im Glauben.

Zu Kurt Hübners Begriff szientifischer, mythischer und religiöser Vernunft

397

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTLLEITER:**

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

**MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:**

Dieter Böhler S.J., Alexander Löffler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

PROF. DDR. THOMAS SCHÄRTL

Universität Augsburg  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Professur für Philosophie  
Universitätsstraße 10  
86159 Augsburg  
thomas.schaertl@kthf.uni-augsburg.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Rheinische Friedrich-Wilhelms-  
Universität Bonn  
Seminar für Dogmatik und  
Theologische Propädeutik  
Regina-Pacis-Weg 1  
53113 Bonn  
k.menke@uni-bonn.de

DR. HARTMUT WESTERMANN

Am Reichenbach 1  
79249 Merzhausen  
hartmut.westermann@yahoo.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20  
63791 Karlstein  
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22  
54290 Trier  
buero-boehr@gmx.de

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

---

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

## Die triadische Einheit des Ordo und die Frage nach einem Diakonat der Frau

VON KARL-HEINZ MENKE

Die Erinnerung an den fünfzigsten Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist weithin geprägt von Debatten über die hermeneutischen Voraussetzungen<sup>1</sup> der Interpretation. Einig ist man sich in der Einbeziehung der sogenannten Praeparatoria und Antipraeparatoria. Doch diese Einbeziehung geschieht meistens selektiv; die jeweilige Selektion folgt einem bestimmten Interesse. Exemplarisch für dieses Phänomen sind die oft konträren Schlussfolgerungen, zu denen zwei italienische Schulen – die eine in Bologna, die andere in Rom<sup>2</sup> – gelangen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass jede Partei in den Konzilstexten das wiederfindet, was sie dort finden will. Jedenfalls ist die Rückfrage nach den Aussagen des Konzils oft von Interessen geleitet, die mit der Entstehung der jeweiligen Texte nichts zu tun haben. Ein beredtes Beispiel ist die Befragung bestimmter Abschnitte der Kirchenkonstitution (LG 18–29) durch Befürworter und Gegner eines Diakonates der Frau.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, die Intention der besagten Texte aus ihrer Vorgeschichte zu erheben. Denn erst eine umfassende Sichtung der Problemgeschichte, an deren Ende die besagten Antipraeparatoria und Praeparatoria des Konzils stehen, lässt erkennen, was die Konzilsväter warum so und nicht anders gesagt und beschlossen haben.

### 1. Diachrone Betrachtung der Lehrentwicklung hinsichtlich: Verhältnisbestimmung Episkopat/Presbyterat/Diakonat

In der Regel geht die Forschung<sup>3</sup> von zwei bis in die apostolische Zeit zurückreichenden Verfassungen der ersten christlichen Gemeinden aus. Da ist

---

<sup>1</sup> Dazu: *K. Koch*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform, Augsburg 2012; *J.-H. Tück*, Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel, in: *Ders.* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 85–104.

<sup>2</sup> Für die „Bologneser Schule“: *G. Alberigo* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965, 5 Bände, deutsche Ausgabe herausgegeben von *K. Wittstadt* und *G. Wassilowski*, Mainz/Leuven 1997–2008. – Für die „Römische Schule“, wenn nicht repräsentativ, so doch bezeichnend: *B. Gberardini*, Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare, Torino 2009 (deutsche Ausgabe: Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs, Fohren-Linden 2010); *ders.*, Concilio Vaticano II. Il discorso mancato, Torino 2011; *ders.*, Valore magistrale del Concilio Vaticano II, Rom 2012; *R. de Mattei*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte (ital. Originalausgabe: Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta, Torino 2010; deutsche Ausgabe Stuttgart 2012).

<sup>3</sup> Vgl. *H. von Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1963; *E. Dassmann*, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994; *J. Wagner*, Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur, Tübingen 2011.

einerseits die im Judentum verortete „Presbyterverfassung“ und andererseits die im „Heidenchristentum“ angesiedelte Leitung durch Episkopen und Diakone (z. B. Phil 1,1). Meistens wird diese Dualität kulturgeschichtlich aus Strukturen der Synagoge beziehungsweise der griechischen Polis erklärt.<sup>4</sup> Die Mehrzahl der Forscher vermutet ein allmähliches Zusammenwachsen beider Ordnungen.

Diese zwei konkurrierenden Konzeptionen werden bereits von Lukas ineinander geblendet und harmonisierend miteinander identifiziert: In Apg 20,28 redet der lukianische Paulus die Ältesten von Milet als „vom heiligen Geist eingesetzte Episkopen“ an und betraut sie mit seinem Vermächtnis als Gemeindeleiter. Ähnliche Tendenzen finden sich in den Pastoralbriefen, die die Episkopenverfassung [...] auch in presbyteral geleiteten Gemeinden durchsetzen wollen und zu diesem Zweck Episkopen mit Presbytern identifizieren. Tit 1,5f etwa lässt die Rede von „Ältesten“ in die von „Episkopen“ übergehen. Damit [...] ist klar, dass in den Pastoralbriefen noch kein dreigliedriges Amt im späteren Sinne vorliegt und dass die Grenze zwischen den beiden Funktionen noch einigermaßen fließend war.<sup>5</sup>

Man darf vermuten, dass in Städten, in denen es mehrere Hausgemeinden gab, die Leiter zunächst im Plural entweder Presbyter oder auch Episkopen (Phil 1,1) genannt wurden. Erst später ist der Leiter einer Ortskirche der eine Episkopos, dem eine Gemeinschaft von Presbytern und Diakonen zugeordnet ist. Wie es schließlich zur flächendeckenden Durchsetzung des Monepiskopats und der Ämtertrias von Bischof, Presbyterkollegium und Diakonen kam, ist auf Grund der Quellenlage nicht hinreichend zu klären.<sup>6</sup> Selbst wenn man die Briefe des Ignatius von Antiochien nicht mehr in die Zeit des Kaisers Trajan datiert, dokumentieren sie eine erstaunlich rasche Entwicklung hin zur triadisch strukturierten Gemeindeleitung unter einem einzigen Bischof.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Dietrich-Axel Koch (*D. A. Koch*, Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasiens, in: *T. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe* [Hgg.], Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg i. Br. 2010, 166–206, 170–172) meint, dass die Ableitung der Presbyterverfassung aus dem zeitgenössischen Judentum auf schwachen Füßen stehe, weil sich dort kein entsprechendes Vorbild nachweisen lasse.

<sup>5</sup> *M. Trüwald*, Die vielfältigen Entwicklungslinien kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für heutige Theologie, in: *Schmeller/Ebner/Hoppe* (Hgg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, 101–128, 118.

<sup>6</sup> Michael Theobald erklärt die Entwicklung wie folgt: „Während die kollegiale ‚Presbyter‘-Verfassung die Einheit der Ortsgemeinde gewährleistet, hängt am ‚Episkopen‘/‚Diakonen‘-Gespann eher ihre konkrete Verwirklichung in den Gemeindevollversammlungen, die das Herzstück einer so organisierten Ortsgemeinde sind. Als Gespann bezeugen sie eine Ausdifferenzierung des Amtes, die Ausdruck wachsender sozialer Komplexität in den Gemeinden ist. Wie die Termini ἐπίσκοποι und ἐπισκοπή schon sagen, ging es bei ihrem Amt um ‚Aufsicht‘ bzw. Verantwortlichkeit für das Ganze, also Gemeindeleitung, mit der sich im Laufe der Zeit auch der Vorsitz bei der eucharistischen Vollversammlung verband. Die ihnen in der Regel zugeordneten διάκονοι waren dann – salopp gesagt – die frühkirchlichen ‚Netzwerker‘ oder ‚Netzwerkerinnen‘“ (*M. Theobald*, Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung, Neukirchen-Vluyn 2012, 204).

<sup>7</sup> Aus der Sicht von J. Ysebaert (*J. Ysebaert*, Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung, Breda 1994, 100–104), kommt Ignatius von Antiochien nicht deshalb eine herausragende Bedeutung zu, weil er den Monepiskopat profiliert, sondern weil er für das eine und einzige Haupt der Gemeinde den Titel ἐπίσκοπος reserviert hat.

Ignatius betont, dass nicht die Gemeinde, sondern Christus den Bischof und dessen Helfer, die Presbyter und Diakone, autorisiert.<sup>8</sup> In seinem Brief an die Ortskirche von Smyrna schreibt er:

Folgt dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone aber achtet wie Gottes Gebot! Keiner soll ohne Bischof etwas, was die Kirche betrifft, tun. Jene Eucharistiefeier gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist. Ohne Bischof darf man weder taufen, noch das Liebesmahl halten; was aber jener für gut findet, das ist auch Gott wohlgefällig.<sup>9</sup>

Die neutestamentlichen Schriften bezeugen weder den Monepiskopat noch die Unterordnung des Presbyteramtes unter das Episkopenamt. Sie stehen, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, in latenter Spannung zur faktischen Ausbreitung der ignatianischen Hierarchie. Diese hatte sich schon Mitte des dritten Jahrhunderts flächendeckend durchgesetzt.<sup>10</sup> Im Osten wird diese Entwicklung dokumentiert durch die „syrische Didaskalie“ und die auf ihr basierenden „Apostolischen Konstitutionen“. In diesen kommt dem Bischof bereits das Recht zu, Presbyter und Diakone zu erwählen.<sup>11</sup> Etwa zur selben Zeit entsteht im Westen die dem hl. Hippolyt (†

<sup>8</sup> Der Bischof ist in den Ignatianischen Sendschreiben sichtbarer Ausdruck für die Autorität desselben Vaters, von dem Christus sagen durfte: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). In seinem Brief an die Magnesier nennt Ignatius den göttlichen Vater „den Bischof aller“, der, weil unsichtbar, durch den sichtbaren Bischof repräsentiert wird: „Aber euch ziemt es, das jugendliche Alter des Bischofs nicht auszunützen, sondern entsprechend der Kraft Gottes des Vaters ihm alle Ehrfurcht zu erweisen, so wie ich erfahren habe, daß auch die heiligen Presbyter seine offensichtliche Jugend nicht missbraucht haben, sondern sich ihm als Verständige in Gott fügen – doch nicht ihm, sondern dem Vater Jesu Christi, dem Bischof aller. Zur Ehre dessen, der uns erwählt hat, ist es daher geziemend, ohne jede Heuchelei zu gehorchen, da man ja nicht diesen sichtbaren Bischof täuscht, sondern den unsichtbaren betrügt“ (*Ignatius von Antiochien*, An die Magnesier 3,1–2, in: Die Apostolischen Väter, griechisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von J. A. Fischer, Darmstadt 1986, 163/165).

<sup>9</sup> *Ignatius von Antiochien*, An die Smyrner 8,1–2, in: Fischer (Anmerkung 8), 211. – Ähnliche Belege: „Denn wenn ihr euch dem Bischof wie Jesus Christus unterordnet, scheint ihr mir nicht nach Menschenart zu leben, sondern nach Jesus Christus ...“ (*Ignatius von Antiochien*, An die Trallianer 2,1, in: Fischer [Anmerkung 8] 173). – „Alle nämlich, die Gottes und Jesu Christi sind, diese sind mit dem Bischof; und alle, die reumütig zur Einheit der Kirche kommen, auch diese werden Gottes sein, auf daß sie nach Jesus Christus leben. Laßt euch nicht täuschen, meine Brüder! Wenn einer einem Schismatiker folgt, erbt er das Reich Gottes nicht; wenn einer in fremdartiger Lehre wandelt, der stimmt mit dem Leiden nicht überein. Seid deshalb bedacht, eine Eucharistie zu gebrauchen – denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, einer der Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten – damit ihr, was immer ihr tut, gottgemäß tut.“ (*Ignatius von Antiochien*, An die Philadelphier 3,2–3 und 4, in: Fischer [Anmerkung 8] 197).

<sup>10</sup> Vgl. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles. Textes et Études théologiques*, Paris 1956, 283–316; R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyters in den ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg i. Br. 1974; E. G. Jay, *From Presbyter-Bishops to Bishops and Presbyters. Christian Ministry in the Second Century. A Survey*, in: *The Second Century 1* (1981) 125–162; V. Saxer, *Die Organisation der nachapostolischen Gemeinden (70–180)*, in: L. Pietri (Hg.), *Die Zeit des Anfangs bis 250*, Freiburg i. Br. 2003, 269–339.

<sup>11</sup> Vgl. *Constitutiones Apostolorum II*, 26,1–8 (SC 320, 235–241).

235) zugeschriebene „*Traditio Apostolica*“; sie unterscheidet zwischen den Riten der Bischofs-, der Presbyter- und der Diakonenweihe.<sup>12</sup> Diese Unterscheidung bezeichnet keineswegs drei unterschiedliche „Ordines“ beziehungsweise „Ordo-Sakramente“.<sup>13</sup> Vielmehr vermittelt die Bischofsweihe die Gnadengabe der Leitung im umfassenden Sinn. Und die Presbyter erhalten in Unterordnung unter den Bischof daran Anteil.<sup>14</sup> Nicht so die Diakone: Sie haben keinen Sitz im Rat des Bischofs oder im Kreis der Konzelebranten. Sie bringen die Gaben herbei und dürfen die Eucharistie austeilen. Kurzum: Sie haben keinen Anteil am „*sacerdotium*“<sup>15</sup> des Bischofs und der Presbyter und bilden dennoch eine Gestalt der besagten Trias.

Mit der Zuschreibung von Landgemeinden zu einer von einem Bischof geleiteten Stadtgemeinde erhalten die Presbyter – anders als die Diakone – ein zunehmendes Eigengewicht. Doch bei Hippolyt<sup>16</sup> oder Tertullian<sup>17</sup> ist die Leitung der Eucharistiefeyer durch Presbyter (im Falle der Verhinderung des zuständigen Bischofs!) noch nicht bezeugt. Beide unterstellen die Presbyter so eindeutig der Autorität des Bischofs, dass sie ohne seine Erlaubnis nicht einmal taufen, geschweige denn firmen oder ordinieren dürfen. Noch

<sup>12</sup> Vgl. die konzise Analyse von W. Geerlings in der Einleitung zu der von ihm erstellten Edition und Übersetzung der „*Traditio Apostolica*“ in der Reihe „*Fontes Christiani*“; Band 1, Freiburg i. Br. 1991, 160–171.

<sup>13</sup> Obwohl erst die Theologie der Folgezeit einen klaren Sakramentsbegriff entwickelt, darf man doch behaupten, dass die im dritten Jahrhundert bezeugte Trias der Weihen keine Parataxe, sondern eine Einheit beschreibt.

<sup>14</sup> Vgl. J. Lécuyer, *Épiscopat et Presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, in: RSR 41 (1953) 30–50.

<sup>15</sup> „Das Bischofsamt war das erste, das in priesterlichen Begriffen beschrieben wurde. Tertullian spricht nur einmal vom Bischof als Hohepriester (*summus sacerdos*) [...]. Andere Äußerungen von ihm deuten aber darauf hin, dass *sacerdos* in der nordafrikanischen Kirche eine übliche Bezeichnung für den Bischof gewesen sein könnte (Tertullian, *exh. Cast.* 11,1 f.; *mon.* 12; *pud.* 20,10; 21,17); und ein halbes Jahrhundert später nennt Cyprian den Bischof regelmäßig *sacerdos*, während *summus sacerdos* für Christus vorbehalten bleibt (z. B. Cyprian, *ep.* 63,14). Diese Entwicklung war mitnichten auf Nordafrika beschränkt. Im Osten beschreibt Origenes die Bischöfe durchwegs als Priester (z. B. Origenes, *or.* 28), und auch die Kirchenordnung Hippolyts betrachtet das Bischofsamt als priesterliches. Hier jedoch zeigt sich ein bezeichnender terminologischer Unterschied: Der Bischof erscheint im Ordinationsgebet der Kirchenordnung Hippolyts nicht nur als *ιερεύς*, sondern als einer, der das Hohepriestertum ausübt (*ἀρχιερατεύειν*) und Autorität hat durch den hohepriesterlichen Geist (*τῷ πνεύματι τῷ ἀρχιερατικῷ*). Dasselbe gilt für die syrische *Didascalia Apostolorum* aus dem 3. Jh. [...], die zwar betont, dass Christus der wahre Hohepriester sei, aber zugleich nicht zögert, den Bischof als den ‚levitischen Hohenpriester‘ [...] zu bezeichnen (*Didascalia II,26,4*)“ (P. F. Bradshaw, *Priester/Priestertum; III/1. Christliches Priesteramt. Geschichtlich*, in: TRE 27 (1997) 414–421, 414 f.).

<sup>16</sup> „Die Presbyter sind sicherlich bei der Eucharistiefeyer um den Bischof beim Altar versammelt, sie strecken die Hände ebenfalls über die Gaben aus, während der Bischof die Anaphora spricht [...], aber erst später, in der Zeit nach Hippolytus, wurde den Presbytern auch die Zelebration gestattet, ohne dass dabei die Anwesenheit eines Bischofs erforderlich gewesen wäre“ (O. Bärlea, *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornizänischer Zeit*, München 1969, 75).

<sup>17</sup> „*Superest ad concludendam materiolum de observatione quoque dandi et accipiendi baptismi commonefacere. Dandi quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est*“ (Tertullian, *De baptismo* 17 [CSEL 20/I, 214]).

Possidius berichtet in seiner „Vita Augustini“, dass Bischof Valerius sich heftigen Angriffen ausgesetzt sah, weil er Augustinus, als der noch Presbyter war, in seiner Anwesenheit predigen ließ, statt selbst die Predigt zu halten.<sup>18</sup>

Bevor es zu einer relativen Verselbstständigung der Presbyter gegenüber dem Bischof kommt, steht Ende des 2. Jahrhunderts in Ost und West fest: Es gibt einen einzigen Ordo, und dieser bevollmächtigt den Empfänger einer entsprechenden Weihe zu einer gewissen Repräsentation Christi in einer bestimmten Ortskirche. Es gibt immer nur ein Oberhaupt einer Ortskirche, und dieses wird spätestens zu Beginn des dritten Jahrhunderts als *episcopus* beziehungsweise Bischof bezeichnet. Aber es gibt auch Empfänger ein und desselben Ordo-„Sakraments“, die in Unterordnung unter den jeweiligen Bischof lehren, heiligen und leiten, nämlich die Presbyter. Und es gibt mit den Diakonen Empfänger des Ordo-„Sakramentes“, die gleichsam den Boden bereiten für das von jeweils einem Bischof mit seinem Presbyterium gemeinsam ausgeübte Lehren, Heiligen und Leiten.

Gregor Predel hat exemplarisch gezeigt, dass dort, wo die Menschen auf dem Land und nicht in der Stadt wohnten, eine Verselbstständigung der Presbyter gegenüber dem Bischof unvermeidlich war. Während der Diakonat an Bedeutung verlor<sup>19</sup>, avancierten die Presbyter zu den weithin eigentlichen Repräsentanten des nachapostolischen Amtes<sup>20</sup>. Allerdings blieb stets bewusst, dass ein Presbyter sein Amt nur im Gehorsam gegenüber dem Bischof ausübt. Predel schreibt: Weil

der Presbyter [...] aus theologischen Gründen keine eigenständige, vom Bischof unabhängige, geistliche Leitung wahrnehmen kann, können auch die Kirchen und Gemeinden, die ihm unterstehen, nicht als eigenständige Ortskirchen definiert werden, selbst wenn diese Gemeinden finanziell und verwaltungsmäßig ein hohes Maß an Eigenständigkeit erreicht haben. Die geistliche Abhängigkeit der Presbyter von ihrem Bischof zeigt damit, dass Presbytern unterstehende Kirchen und Gemeinden als Teil oder vielleicht Erweiterung der bischöflichen Ortskirche zu verstehen sind, die auch weiterhin

<sup>18</sup> *Possidius, Vita Augustini, V (PL 32, 37).*

<sup>19</sup> „Die hier vorliegende Entwicklung des Diakonates (wie auch die gleichzeitige Entwicklung des Presbyterates) erinnert, wenn auch auf einer völlig anderen Ebene, stark an einen natürlichen Evolutionsprozess durch Mutation und Selektion. Der zunächst von außen an die Kirche herangetragene (Umwelt-)einfluss einer sich radikal verändernden Gesellschaft erzwingt eine recht schnell verlaufende ‚Mutation‘ des Presbyterates, die dieser Situation besser angepasst ist als seine ursprüngliche Form. Der nachfolgende Selektionsprozess lässt den Diakonat, der sich kaum verändert hat, in der veränderten gesellschaftlichen Situation im Laufe der Zeit weitgehend verschwinden. Als Selektionsvorteil für das Erstarken des Presbyterates ist dabei zu sehen, dass er [...] ein sehr viel breiteres Spektrum liturgischer, spiritueller und pastoraler Aufgaben abdecken konnte“ (*G. Predel, Vom Presbyter zum Sacerdos. Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien, Münster 2005, 127 f.*).

<sup>20</sup> „In dieser Veränderung dürfte sich einerseits eine zunehmende Verrechtlichung im Verständnis des Bischofsamtes zeigen, die durch die Wahrnehmung politischer Aufgaben der Bischöfe noch verstärkt wurde. Andererseits ist davon auszugehen, dass der Presbyter angesichts der zunehmenden Profilierung des Presbyterates durch Übernahme bis dahin genuin bischöflicher Aufgaben vermehrt als sacerdos erfahren wurde, während umgekehrt der Bischof mit seinem in den Gemeinden verringerten sacerdotalen Erscheinen langsam aus dem Blickfeld der Menschen verschwand“ (*Predel [Anmerkung 19], 197*).

grundsätzlich vollständig der geistlichen Leitung und Verantwortung des Bischofs selbst unterstehen.<sup>21</sup>

Obwohl die Trias von Bischof, Presbyter und Diakon für die große Mehrheit der Gläubigen kaum noch als die eine Repräsentation Christi durch je einen Bischof mit Presbytern und Diakonen anschaulich blieb, war doch theologisch und rechtlich unbestritten: Das nachapostolische Amt ist kein Ordo, der beliebig gestaltet werden kann. Allerdings blieb über Jahrhunderte ungeklärt, ob nur die Einheit des Ordo oder auch der Unterschied zwischen Bischof, Presbyter und Diakon als sakramental betrachtet werden muss. Die der theologischen Reflexion aufgegebenen Frage lautete: Erhält ein Mann, der das Sakrament des Ordo empfängt, mit der Weihe auch die Einweisung in einen der drei Ränge von Bischof, Presbyter und Diakon? Oder ist der Unterschied zwischen den drei Rängen kein im Sakrament des Ordo wurzelnder, sondern ein der rechtlichen Ordnung geschuldet?

Es gibt – bezogen auf die gesamte Theologiegeschichte des Christentums – kaum eine These, die ähnlich erfolgreich war wie die des Kirchenvaters Hieronymus (347–420) über die sakramentale Gleichrangigkeit der Presbyter mit den Bischöfen. Während im Osten<sup>22</sup> die sakramentale Bestimmung nicht nur der Einheit, sondern auch der Verschiedenheit von Bischof, Presbyter und Diakon ungebrochen weiter tradiert und durch die neuplatonische Denkweise (hierarchisch sich ausdifferenzierende Einheit) des Pseudo-Dionysius-Areopagita theologisch untermauert wurde, kam es im Westen auf Grund der exegetischen Autorität des Hieronymus (a) zu einer sakramentalen Identifikation von Bischof und Presbyter, (b) zu einer Ausgliederung des Diakonates aus dem einen Ordo und – damit verbunden – (c) zu einer verhängnisvollen Trennung der rechtlichen von der sakramentalen Ordnung – genauer gesagt, zu der Auffassung, dass nicht das Sakrament des Ordo, sondern der Papst als Inhaber aller Jurisdiktionsgewalt die Rangunterschiede der Empfänger des Ordo-Sakramentes bestimmt.

Die These des Hieronymus wurzelt in einem Rangstreit zwischen Presbytern und Diakonen<sup>23</sup>, zu dem auch andere Paulusbrief-Kommentatoren – z. B. der durch Erasmus als Pseudo-Ambrosius enttarnte Ambrosiaster<sup>24</sup> und Pelagius<sup>25</sup> – Stellung genommen haben. In diesem Streit ging es um Diakone, die zwar dem einen Bischof, nicht aber auch den Presbytern un-

<sup>21</sup> *Predel* (Anmerkung 19), 167.

<sup>22</sup> Dazu: *G. H. Luttenger*, The Decline of Presbyterial Collegiality and the Growth of Individualization of the Priesthood (4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> centuries), in: *RThAM* 48 (1981) 14–58; besonders 49–56.

<sup>23</sup> Dazu: *F. Prat*, Les prétentions des diacres Romains au quatrième siècle, in: *RSR* 3 (1912) 463–475.

<sup>24</sup> Vgl. *Ambrosius [Ambrosiaster]*, In Ephes. 4,11 f. (PL 17, 410); In 1 Tim 3,8–10 (PL 17, 470). – *Ders.* auch in den fälschlicherweise Augustinus zugeschriebenen „*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*“: q. 101 (PL 35,2305–2307).

<sup>25</sup> *Pelagius*, In Phil. 1 (PL 30, 879); In Tim 3 (PL 30, 922); In Tit. 1 (PL 30, 941).

tergeordnet sein wollten. In einem Brief<sup>26</sup> an den römischen Presbyter Evangelus<sup>27</sup> stellt sich Hieronymus auf die Seite der Presbyter. Er begründet seine Einschätzung ähnlich wie Ambrosiaster und Pelagius mit einem ausführlichen Hinweis auf die Bibelstellen,<sup>28</sup> in denen die Bezeichnungen *presbyter* und *episcopus* als Synonyma erscheinen. Damit will er sagen: Die spätere Entwicklung zur Unterordnung einer Vielzahl von Presbytern unter jeweils einen Bischof<sup>29</sup> ist der kirchlichen Ordnung geschuldet<sup>30</sup>. Vom Sakrament des Ordo her betrachtet ist dem Presbyter dieselbe Würde wie dem Bischof zuzusprechen. Mit anderen Worten: Bischof und Presbyter stehen, was die Weihewalt betrifft, auf derselben Stufe; und nur damit es in der Kirche eine rechtlich geregelte Ordnung gibt, kann oder darf ein Presbyter nicht alles, was ein Bischof kann oder darf.<sup>31</sup> Die Diakonenweihe

<sup>26</sup> *Hieronymus*, Ep. 146 (PL 22,1192–1195; CSEL 56/I,3, 308–312). – Dazu: Y. Bodin, *Saint Jérôme et l'Église*, Paris 1966, 174–215; Ysebaert (Anmerkung 7), 168–170.

<sup>27</sup> „Der römische Presbyter Evangelus schickte Hieronymus die anonymen Erörterungen zum Alten und Neuen Testament (Quaestiones veteris et novi testamenti), die unter den Werken Augustins überliefert sind und von der modernen Forschung dem sogenannten Ambrosiaster (vgl. LACL 18 f.), einem namentlich nicht bekannten Pauluskommentator in Rom zur Zeit des Damasus, zugeschrieben werden (CSEL 50), und fragte Hieronymus nach seiner Meinung zu der darin vorgenommenen Identifizierung des Melchisedek mit dem Heiligen Geist (vgl. quaest. test. 109,20 f.). Hieronymus antwortete im Frühjahr 398 mit einem kleinen Traktat zu diesem Thema (ep. 73). Zu einem nicht feststellbaren Zeitpunkt schrieb Hieronymus Evangelus einen weiteren Brief über die Rangordnung von Diakonat und Presbyterat (ep. 146). Evangelus ist wahrscheinlich mit demjenigen Evangelus zu identifizieren, dem der pelagianische Diakon Anianus (auch Annianus) von Celeda (um 420; vgl. LACL 37) seine Übersetzung der sieben Lobreden des Johannes Chrysostomus auf den Apostel Paulus (De laudibus sancti Pauli) widmete“ (A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg i. Br. 2003, 176 f.).

<sup>28</sup> In seinem 389 verfassten Kommentar zum Titusbrief formuliert Hieronymus die oft zitierte Sentenz: „Idem est ergo presbyter qui et episcopus [...]“ (In Tit. 1,5 [PL 26,597]). Aus der Tatsache, dass in Phil 1,1 im Plural von Bischöfen und Presbytern derselben Gemeinde gesprochen wird, folgert er die Synonymität der beiden Amtsbezeichnungen. Zu Apg 20,28 bemerkt er, dass Paulus Presbyter aus Ephesus zu sich nach Milet kommen lässt und sie dort als Bischöfe anredet. Außerdem vermutet er, dass Hebr 13,17 und 1 Petr 5,1 f. eine nicht monepiskopale, sondern presbyteriale Gemeindeleitung spiegeln.

<sup>29</sup> „[...] in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis Ecclesiae cura pertineret et schismatum semina tollerentur“ (*Hieronymus*, In Tit. 1,5 [PL 26,597]).

<sup>30</sup> „Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos: ita episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis Dominicae veritate, presbyteris esse maiores et in commune debere Ecclesiam regere, imitantes Moysen, qui cum haberet in potestate solum praeesse populo Israel, septuaginta elegit, cum quibus populum iudicaret (Num 11,16s). Videamus igitur qualis presbyter, sive episcopus ordinandus sit“ (*Hieronymus*, In Tit. 1,5 [PL 26,598]).

<sup>31</sup> Die Reformatoren haben sich besonders gern auf jene Passage des Hieronymus-Briefes an Evangelus berufen, die von der alexandrinischen Ortskirche berichtet; dort sei es bis zu den Bischöfen Heraklas und Dionysius (3. Jahrhundert) üblich gewesen, dass die Presbyter einen aus ihrem Kreis – ähnlich wie ein Heer seinen Führer oder die Diakone einen Archidiacon – erwählten, damit er ihr Vorgesetzter sei: „Quod autem postea unus electus est, qui ceteris praeponebatur, in scismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet. Nam et Alexandria a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum de se electum et in excelsiori gradu conlocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat aut diaconi eligant de se, quem indurium noverint, et archidiaconum vocent“ (*Hieronymus*, Ep. 146 [CSEL 56/I,3, 308–312; 310]). – Dazu: R. Hennings, *Hieronymus zum Bischofsamt und seine Autorität in dieser Frage*

aber überträgt nicht dieselbe Gewalt, die der Bischof und der Presbyter empfangen. Daraus folgert Hieronymus: Der Diakon empfängt zwar eine Weihe, aber nicht das Sakrament des Ordo; deshalb ist die Unterordnung des Diakons unter den Presbyter – anders als die Unterordnung des Presbyters unter den Bischof – nicht nur eine der rechtlichen Ordnung geschuldete, sondern eine wesentliche. Viele Theologen des Mittelalters zählen die Diakonenweihe zu den Konsekrationsriten, die wie Lektorat, Akolythat oder Subdiakonat der Vorbereitung auf das Sakrament des Ordo dienen.

Weil Hieronymus neben Augustinus das Mittelalter maßgeblich beeinflusst hat, wurden seine Invektiven gegen eine mehr als ordnungslogische oder juridische Vorordnung des Bischofs über den Presbyter nicht vergessen. Isidor von Sevilla († 636) bekräftigt die Grundthese des Hieronymus, erklärt den Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat rein kirchenrechtlich, will sich aber – um der Ordnung willen – dem Grundsatz fügen, nur der Bischof dürfe firmen und die Weihen spenden.<sup>32</sup> Ratramnus († 869) erklärt den Unterschied zwischen Bischof und Presbyter vor allem damit, dass Bischöfe Presbyter weihen, nie aber umgekehrt Presbyter Bischöfe.<sup>33</sup> Etwa zur selben Zeit, in der Ratramnus seine Traktate verfasst, erinnert Amalarius von Metz († 850) mit Berufung auf die biblische Ununterscheidbarkeit des Rangs der Bischöfe von dem der Presbyter an die Mahnung des Hieronymus, die Presbyter sollten sich den Bischöfen der Gewohnheit entsprechend unterordnen, die Bischöfe sollten aber auch wissen, dass sie eher auf Grund der Gewohnheit als auf Grund einer Anordnung Christi den Presbytern übergeordnet seien.<sup>34</sup> Auch Ivo von Chartres († 1116) sieht den Unterschied zwischen Bischof und Presbyter lediglich in Funktionen, die nur um der Disziplin willen dem Priester vorenthalten sind.<sup>35</sup>

---

bei Luther, Melanchthon und Zwingli, in: *Auctoritas Patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, herausgegeben von L. Grane/A. Schindler/M. Wriedt, Mainz 1998, 85–104.

<sup>32</sup> „De presbyteris. [...] Praesunt enim Ecclesiae Christi, et in confectione divini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt, similiter et in doctrina populorum, et in officio praedicandi. Ac sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et consecratio servata est, ne a multis Ecclesiae disciplina vendicata concordiam solveret, scandala generaret“ (*Isidorus*, *De ecclesiasticis officiis* II, 7 [PL 83, 787]).

<sup>33</sup> „Et revera inter sacerdotes et episcopos differentia non parva consistit. Sacerdotes namque, sicut reliqui gradus ecclesiastici, per episcoporum ministerium consecrantur; at episcopi non a sacerdotibus benedicuntur. Ipsi quoque sanctum chrisma sanctificant, et oleum consecrant: omnique gradus ecclesiasticus illorum dispositione peragitur. Quod considerantes ecclesiastici viri, statuerunt ut frontes baptizatorum non a presbyteris, sed ab episcopis chrismate sancto linirentur“ (*Ratramnus*, *Contra Graecorum opposita* IV, 7 [PL 121, 333]).

<sup>34</sup> „Hieronimus exponit quid plus habeat episcopus quam presbyter, dicens in epistola ad Evangelum saepe repetitum: ‚Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus quod presbyter non facit?‘ et exponit cuius constitutione sit episcopus constitutus, in tractatu super Titum dicens: ‚Sicut ergo presbyteri sciunt se ex ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit esse subiectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse maiores, et in commune debere ecclesiam regere, [...]‘“ (*Amalarius*, *Liber officialis* II, 13, 15 [ed. J. M. Hanssens, Rom 1948, 232]).

<sup>35</sup> Vgl. *Ivo von Chartres*, *Panormia* III, 5 (PL 161, 1130).

Besonders förderlich für den bestimmenden Einfluss der Hieronymus-These auf die Ekklesiologie des Mittelalters war die Aufnahme der entscheidenden Zitate seines Titus-Kommentars und seines Briefes an Evangelus in das *Decretum Gratiani*<sup>36</sup>: in jene *Concordia discordantium canonum* also, die zwischen 1125 und 1140 von dem Bologneser Mönch Gratian grundgelegt, zur Basis der Kanonistik wurde<sup>37</sup>. In den einschlägigen kanonistischen Kommentaren wird die These des Hieronymus fortgeschrieben. Sicard von Cremona († 1215) zum Beispiel unterscheidet zwischen der Gleichrangigkeit von Bischof und Presbyter in der Sakramentspendung (*officium*) bei gleichzeitiger Unterschiedenheit ihrer Leitungsaufgabe (*administratio*).<sup>38</sup> Huguccio († 1210) nimmt zwar an, dass die Überordnung des Bischofs über die Presbyter keine erst nachträglich eingeführte ist, betrachtet sie aber deshalb nicht als göttlichen Rechts.<sup>39</sup>

Unter den Kanonisten wagt niemand, den Hieronymus-Zitaten des *Decretum Gratiani* zu widersprechen. In den Sentenzen, Summen und Quästionensammlungen der Theologen wird die Hieronymus-These nur beiläufig oder gar nicht behandelt. Eine Ausnahme bildet die wirkungsgeschichtlich kaum überschätzbare *Summa de sacramentis christianae fidei* des Hugo von St. Viktor († 1141). Er sieht Episkopat und Presbyterat auf der sakramentalen Ebene als Einheit unbeschadet unterschiedlicher Befugnisse und Funktionen (*unus gradus [...] in sacramento, non tamen una potestas in ministerio*), wohingegen der Diakonat nicht nur funktional, sondern auch sakramental betrachtet etwas Eigenes ist.<sup>40</sup> Trotz der sakramentalen Geeint-

<sup>36</sup> Vgl. *Decretum Gratiani* I, 95,5 (PL 187, 448–452).

<sup>37</sup> „Für das Mittelalter und insbesondere die Frühscholastik war nicht ausschlaggebend, welche Lehre die authentische der Väter wäre, sondern vielmehr, welche Texte vom Fluß der Überlieferung an ihren Strand getrieben und dort aufgenommen als Grundstock der theologischen Arbeit Verwendung fanden. Unsere Untersuchung hat [...] ergeben, daß dies fast ausschließlich die beiden Hieronymussentenzen waren, in denen man das Priestertum gleichrangig neben den Episkopat gestellt sah. Dazu kam, dass diese Sentenzen in die Paulinenliteratur und in das Dekret Gratians Eingang fanden und gerade hier zum Nährboden des frühscholastischen Denkens werden mussten. Wenn man nun bedenkt, daß die damalige Spekulation unser Problem für ein vornehmlich kanonistisches ansah und darum seine Behandlung den Dekretisten zuschieben wollte, so versteht man, daß bei dem Konservativismus der Kanonistik die von Hieronymus überkommene Lösung im Verlauf der frühscholastischen Periode sich behauptete [...]“ (A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. Dritter Teil: Die Lehre von den Sakramenten; Band II, Regensburg 1955, 301 f.).

<sup>38</sup> „Et attende, quod episcopi dicuntur tenere locum apostolorum et presbiteri LXXII discipulorum, quia sicut apostoli preerant discipulis in amministrazione, sic episcopi sacerdotibus in amministrazione et officiorum executione. Olim namque in amministrazione dispares, in officio pares et quodcunque sacramentum dabat Petrus, quilibet sacerdos conferre poterat. Set hodie dispares in utroque, cum solis episcopis liceat confirmare et similia“ (Sikard von Cremona, *Cod. Bamberg*, can. 38, fol. 68, hier zitiert nach Landgraf [Anmerkung 37], 287).

<sup>39</sup> Vgl. Landgraf (Anmerkung 37), 288.

<sup>40</sup> „De ordinibus hoc primum attendendum est, quod alii sunt secundum gradum differentem, sicut est diaconus et sacerdos; alii in eodem gradu secundum potestatem excellentem, sicut diaconus et archidiaconus. Unus gradus est in sacramento; non tamen una potestas in ministerio. Diaconus enim sacerdoti ministrat in sacramento corporis et sanguinis Christi. Archidiaconus autem hoc plus habet, quod praeter ministerium altaris sub episcopo et vice episcopi curam habet Eccle-

heit von Episkopat und Presbyterat bezeichnet Hugo nur die Bischöfe als Nachfolger der Apostel, die Presbyter hingegen als Nachfolger und Stellvertreter der 72 Schüler, aus denen der Herr die Zwölf ausgewählt hat.<sup>41</sup>

Die Sentenzensammlung des Petrus Lombardus († 1160) – Pflichtlektüre für jeden Theologiestudenten des Mittelalters – verzichtet zwar auf die Wiederholung der besagten Hieronymus-Zitate, setzt aber voraus, „dass bei den Alten dieselben *episcopi* und *presbyteri* genannt wurden, dass aber die *presbyteri* als *sacerdotes* den Gipfel des Pontifikates nicht besitzen wie die *episcopi*, da sie die Stirne nicht mit Chrisam zeichnen, noch den Paraclitus geben, was nach Erweis der Apostelgeschichte einzig den *episcopi* zustehe“<sup>42</sup>. Doch der so bezeichnete Unterschied begründet keinen eigenen Ordo, sondern nur eine höhere Würde des Bischofs gegenüber dem Priester, wohingegen der Diakonat für einen eigenen Ordo steht.<sup>43</sup> Petrus Lombardus unterscheidet zwischen den *officia*, die durch das Sakrament der Bischofs- beziehungsweise Priesterweihe übertragen werden (z. B. Konsekrationsvollmacht), und den *officia*, die durch einen Rechtsakt verliehen werden (z. B. Leitungsvollmacht). So wird er zum Wegbereiter der später klassisch gewordenen Unterscheidung zwischen *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis*.

Bonaventura († 1274) betont in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, dass der Bischof in Bezug auf die Feier der Eucharistie dem Presbyter nichts voraushat und dass deshalb seine Abgehobenheit gegenüber dem sogenannten einfachen Priester lediglich die einer höheren Würde und Rechtsstellung sei. Ausdrücklich vergleicht er den Unterschied zwischen Bischof und Priester mit dem Unterschied zwischen Erzbischof und Suffraganbischof, zwischen dem Papst und einem Patriarchen.<sup>44</sup>

---

siarum; et causas ecclesiasticas examinat et ministeria dispensat. Similiter sacerdos et pontifex sive summus sacerdos unus gradus est in sacramento, diversa tamen potestas in ministerio; quia cum utrisque corporis et sanguinis Christi consecrandi, baptizandi, catechizandi, praedicandi, ligandi, solvendi, una quodammodo sit dignitas, pontificibus tamen ecclesias dedicandi, ordines faciendi, manus imponendi, sacri chrismatis consecrandi, communem super populum benedictionem faciendi, singularis data est potestas. Sic itaque alia est differentia graduum in sacris ordinibus, alia est in eodem gradu differentia dignitatum“ (*Hugo von St. Victor*, De sacramentis II, 2,5 [PL 176,419; Corpus Victorinum, herausgegeben von R. Berndt; Band I, Münster 2008, 339 f.]).

<sup>41</sup> Vgl. *Hugo von St. Victor*, De sacramentis II, 3,12 (PL 176,428; Corpus Victorinum; Band I, herausgegeben von R. Berndt, Münster 2008, 355 f.).

<sup>42</sup> *Landgraf* (Anmerkung 37), 291. – „Ideo autem et presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacrum dant. Qui, licet sint sacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent, sicut episcopi, quia nec chrismate frontem signant, nec Paraclitum dant: quod solis debere episcopis, lectio Actuum Apostolorum demonstrat. Unde et apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerunt, quia illud nomen est dignitatis, non aetatis“ (*Petrus Lombardus*, Sent. IV, d. 24, c. 11).

<sup>43</sup> „Cumque omnes spirituales sint et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent, diaconatus scilicet et presbyteratus, quia hos solos primitiva Ecclesia legitur habuisse, et de his solis praeceptum Apostoli habemus“ (*Petrus Lombardus*, Sent. IV, d. 24, c. 12).

<sup>44</sup> „Conclusio. *Episcopatus proprie non est ordo, sed ordinis eminentia vel dignitas*. [...] Dicendum, quod, sicut tactum est, cum ordinis potestas principaliter sit ordinata ad dispensationem Sacramentorum et maxime illius Sacramenti nobilissimi, scilicet corporis Domini, quod ibi est status graduum et ordinum ascendendum, et ita ultra sacerdotium non est gradus ordinis. Sed tamen intra hunc gradum et ordinem contingit esse distinctionem *dignitatum* et *officiorum*, quae tamen novum gradum vel ordinem non constituunt, ut archipresbyter, episcopus, archiepiscopus,

Auch Thomas von Aquin († 1274) urteilt zumindest in seinem Frühwerk ähnlich. Er unterscheidet zwischen der Gewalt über den eucharistischen und der Gewalt über den mystischen Leib Christi.<sup>45</sup> Was die letztere betrifft, so unterscheidet sich der Bischof erheblich vom Priester; was die erstere betrifft, in keiner Weise; denn die Bischofsweihe verleiht keinen eigenen sakramentalen Charakter. Allerdings schreibt Thomas schon in seinem Sentenzenkommentar, dass die Bischofsweihe doch mehr als ein rituell eingekleideter Rechtsakt sei.<sup>46</sup> Deshalb relativiert er die entsprechenden Ausführungen des Hieronymus über die sakramentale Identität des Priesters mit dem Bischof – in seinen theologischen *Opuscula* ebenso wie in seinen Paulusbrief-Kommentaren. Joseph Lécuyer hat gezeigt, dass man diachron betrachtet von einer zunehmend sakramentalen Bestimmung nicht nur der Einheit, sondern auch der Gestuftheit des Ordo im Werk des Aquinaten sprechen kann.<sup>47</sup> In der unvollendeten *Summa theologica* konfrontiert Thomas die Position des Hieronymus (sakramentale Identifizierung der Priester mit den Bischöfen) mit der ganz anderen Position (sakramentale Unterschiedenheit von Bischof, Presbyter und Diakon) des Pseudo-Dionysius Areopagita.<sup>48</sup> Dabei orientiert er sich an der neuplatonischen Lehre, dass ein und dieselbe Wirklichkeit auf vollkommene oder weniger vollkommene Weise empfangen und verliehen werden kann.<sup>49</sup> Es gibt nur ein Sakrament

---

patriarcha, Pontifex Summus, quae ultra sacerdotium non addunt ordinem nec gradum novum, sed solum dignitatem et officium. Et ita episcopatus, prout concernit ordinem sacerdotii, bene potest dici *ordo*; sed prout distinguitur contra sacerdotium, dicit *dignitatem* quamdam vel *officium* ipsi annexum, et non est *proprie* nomen ordinis, nec novus character imprimatur, nec nova potestas datur, sed potestas data ampliatur“ (*Bonaventura*, In IV Sent. d. 24, p. 2, a. 2, q. 3).

<sup>45</sup> „Ad secundum quaestionem dicendum, quod ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum; et sic, ut prius dictum est, ordinatur omnis ordo ad eucharistiae sacramentum; unde, cum Episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, non erit episcopatus ordo. Alio modo potest considerari ordo secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum; et sic, cum Episcopatus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo; [...] ordo secundum quod est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur; et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis Episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris; et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum. Ad tertium dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum iurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet, secundum quod ordo communiter accipitur“ (*Thomas von Aquin*, In IV Sent. d. 24, q. 3, a. 2).

<sup>46</sup> „Ad secundum dicendum, quod in promotione episcopi datur sibi potestas quae perpetuo manet in eo; quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad Corpus Christi mysticum; et tamen indelebiter manet sicut character, quia per consecrationem datur“ (*Thomas von Aquin*, In IV Sent. d. 25, q. 1, a. 2).

<sup>47</sup> Vgl. J. Lécuyer, Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat, in: RThom 57 (1957) 29–52. – Dazu auch: E. Seiterich, Ist der Episkopat ein Sakrament?, in: Schol. 18 (1943) 200–219.

<sup>48</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II, q. 184, a. 6.

<sup>49</sup> „Sed contra est quod Dionysius dicit, in Eccl. Hier. [cap. 5]: ‚Pontificum quidem ordo consummatus est et perfectivus; sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium vero purgativus et discretivus.‘ Ex quo patet quod perfectio solis episcopis attribuitur“ (*Thomas von Aquin*, S.th. II-II, q. 184, a. 6, 3).

des Ordo; aber eine unterschiedlich vollkommene Weise der Spendung und des Empfangs.<sup>50</sup>

Für die Folgezeit kann man bilanzieren, dass die Franziskaner eher zu einer fortschreitenden Trennung zwischen *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* neigen, wohingegen die Dominikaner die Tendenz fortschreiben, die sich im Spätwerk des Aquinaten abzeichnet. In den Sentenzenkommentaren der Dominikaner Durandus de San Porciano († 1334) und Petrus de Palude († 1342), aber auch des Augustiners Thomas von Straßburg († 1357) erscheint die Bischofsweihe als sakramentale Vervollkommnung der Priesterweihe.<sup>51</sup> Von einem eigenen Sakrament der Bischofsweihe aber sprechen erst die Theologen der Schule von Salamanca. Francisco de Vitoria OP († 1546) wendet sich aus exegetischen und theologischen Gründen gegen die These, dass die Unterscheidung des Bischofs vom Priester nicht in der Bischofsweihe wurzele, sondern in einem Delegationsakt des Papstes.<sup>52</sup> Er beruft sich auf Apg 14,22, aber mit Thomas von Aquin auch auf die spekulativen Argumente des Areopagiten.<sup>53</sup> Der im spanischen Alcalá geborene Pedro de Soto († 1563) geht noch einen Schritt weiter. Er bezeichnet ausdrücklich alle Stufen (*ordines*) der Trias von Bischof, Priester und Diakon als „verissima sacramenta“ – dies allerdings ohne Klärung der Frage, wie diese These mit der Einheit des Ordo-Sakramentes zu vereinbaren sei.<sup>54</sup> Während Pedro de Soto seine sakramententheologi-

<sup>50</sup> Vgl. *Lécuyer* (Anmerkung 47), 45–50.

<sup>51</sup> Vgl. *H. Müller*, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1971, 50–52; *P. Walter*, Das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat von der Alten Kirche bis zum Reformationsjahrhundert, in: Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge; Band II: Ursprünge und Wandlungen, herausgegeben von *D. Sattler* und *G. Wenz*, Freiburg i. Br./Göttingen 2006, 39–96, 66–72.

<sup>52</sup> „Tertia propositio: *Tota potestas ordinis in ecclesia derivata est et pendet immediate ab episcopis. Volo dicere, quod sicut apostoli et illi soli habuerunt iure divino ordinare et consecrare presbyteros et alios inferiores ministros, ita omnes et soli episcopi hoc habent etiam iure divino*“ (*Francisco de Vitoria*, Vorlesungen I [Relectiones]. Völkerrecht – Politik – Kirche, herausgegeben von *U. Horst/H.-G. Justenboven/J. Stüben*, Stuttgart 1995, 278–351; 332).

<sup>53</sup> „Nec de hoc inter catholicos est dubitatio episcopos hanc habere potestatem. Et quod soli episcopi habeant, videtur, quia nunquam legimus ordinationes factas nisi ab apostolis vel ab episcopis aliis. Unde etiam Act 14,22 de Paulo et Barnaba legitur, quod constitutus Lystrae et Iconio et Antiochia per singulas ecclesias presbyteris decesserunt. Et Dionysius apostolorum discipulus et synchronus libro *De ecclesiastica hierarchia*, ubi formam ecclesiasticam ab apostolis traditam disertè et copiose tractat, solis pontificibus ordinationem ministrorum tribuit. Immo nec oleum sanctum, quo sacrantur presbyteri, ab alio quam a pontifice docet confici posse“ (*Francisco de Vitoria* [Anmerkung 52], 334).

<sup>54</sup> „Ex his igitur et vera ratio huius sacramenti, et dubia quae inter posteriores nostros scholasticos disputantur, sunt cognoscenda. Primo itaque illud certo constat, esse sacramentum ordinis in ecclesia, illud consummari et perfici in traditione potestatis illius ecclesiasticae. Cum vero disputatur, quomodo sit unum sacramentum ordinis, vel quae non plura, cum sint plures ordines magis de nomine quaestio est, quam de re aliqua. Unicum sacramentum ordinis dicimus, quantum tradantur plures per illud ordines, et quidem [...] diversarum specierum et rationum; tamen omnes ad unum (quod praecipuum et maximum est) sacerdotium scilicet, sive presbyterium, sive episcopatum referuntur de quo postea. Nunc satis est, quod attributione quadam omnia unum sacramentum dicuntur, quae ad unum illud praecipuum ordinantur. Haec est beati Thomae in hac materia sententia. Quando non desint qui ex eius verbis putent, id quod sit in aliis omnibus ordinibus, sacramentale quoddam esse; sicut quae fiunt in exorcismis ante baptismum, praeparationes sunt ad baptismum; ita omnia alia quae fiunt in omnibus ordinibus, praeparationes sunt ad sacer-

schen Reflexionen an der Praxis orientiert, ist Domingo de Soto († 1560) ein außergewöhnlicher Kenner der Tradition, vertraut mit den Schriften des Thomas von Aquin und auf die widerspruchsfreie Begründung seiner Thesen bedacht. Da es, so argumentiert er, nur ein Sakrament des *sacerdotium* gibt, empfangen die Bischöfe und Priester (nicht die Diakone!) dasselbe Sakrament; aber Erstere in vollkommener, Letztere in partizipativer Weise. Obwohl es kein achttes Sakrament gibt, ist die Bischofsweihe aus der Sicht Domingo de Sotos kein bloß jurisdiktioneller Akt – dies schon deshalb nicht, weil ein Bischof, der seines Amtes enthoben wird, dennoch Bischof bleibt.<sup>55</sup>

Den an Thomas orientierten Dominikanern und Salmantizensern stehen Theologen der Franziskanerschule und die meisten Kanonisten entgegen. Der Scotus-Schüler Petrus Aureoli OFM († 1322) zum Beispiel lehrt in seinem Sentenzenkommentar, dass alle Unterschiede zwischen Bischof und Priester ausschließlich durch die Rechtsordnung der Kirche bedingt seien, dass also der Papst als Inhaber der vollen Rechtsgewalt einen Priester ohne vorherige Bischofsweihe nicht nur zum Firmspender, sondern auch zur Spendung aller Ordinationen ermächtigen könne.<sup>56</sup> Der 1321 zum Erzbischof von Aix ernannte Franziskaner konnte sich für diese Position auch auf einen Kanonisten des Dominikanerordens, den 1276 zum Papst gewählten Petrus von Tarentaise (Papst Innozenz V.), berufen, weil dessen Rechtsdogmatik von der Überzeugung geprägt war, dass das Sakrament der Weihe allein die Konsekrationsgewalt über das *corpus Christi verum* überträgt und dass Papst, Bischof und Priester im Unterschied zum Diakon diese im Sakrament empfangene Gewalt gemeinsam haben, dass daher alle Unterschiede der Hierarchie durch die vom Papst ausgehende Ordnungsgewalt über das *corpus Christi mysticum* (die Kirche) bedingt sind. Der Papst kann, so folgert Petrus von Tarentaise, ohne zusätzliche Weihe einem Priester die Priesterweihe, einem Diakon die Diakonenweihe, einem Subdiakon die Subdiakonenweihe auftragen, niemals aber ohne vorherige Spendung des Ordo-Sakramentes die Konsekrationsvollmacht.<sup>57</sup> Ähnlich argumentieren in der Folgezeit die Kanonisten Antonius de Butrio († 1408), Nikolaus de Tude-

---

dotium. Et putant isti hoc probabiliter affirmari posse; atque ita unum tantum verissime esse sacramentum ordinis. Sed revera minus tuta est sententia, minus consentanea sensui ecclesiae; et ut specialius dicamus, certum est episcopatus, presbyterii, et diaconii ordines verissima esse sacramenta; quorum duo priora ex institutione Christi habentur, ut probatum est; et traduntur per ea distinctae potestates. Nam episcopi potestas superior est [...] et ad multa in sacramentis Christi omnino necessaria. Igitur verissime per sacramentum illa traditur; sicut potestas confirmandi et ordinandi. Itaque episcopatus (de quo multi aut dubitant, aut diversitate nominis quaestionem constituunt) censendus est verus ordo [...]“ (*Pedro de Soto*, Tractatus de institutione sacerdotum. Prima pars. De sacramento ordinis, Dillingen 1558, 346).

<sup>55</sup> Vgl. *Domingo de Soto*, De Iustitia et Iure, I, 10, q. 1, a. 2.

<sup>56</sup> „Et ratio est, quia gradus episcopatus facit diversitatem non quoad ordinem, ut dictum est, sed quoad actum ordinis licet non quoad characterem“ (*Petrus Aureoli*, In IV, Sent., d. 24, a. 2, prop. 2). – Dazu: Müller (Anmerkung 51), 50.

<sup>57</sup> Vgl. *Petrus von Tarentaise*, In IV Sent., d. 7, q. 3., a. 1. – Dazu: F. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes, Paderborn 1920, 70–72.

schis († 1435) oder Johannes von Imola († 1436).<sup>58</sup> Bis heute enthält der sogenannte „Denzinger/Hünemann“ einige der Dokumente, die beweisen, dass bestimmte Päpste bestimmte Priester ohne vorherige Bischofsweihe zur Spendung aller Ordinationen mit Ausnahme der Bischofsweihe ermächtigt haben.<sup>59</sup>

Nicht diese Fakten und auch nicht die besagten theologischen Gegensätze und Ungereimtheiten haben eine endgültige Klärung des Verhältnisses von sakramentaler und rechtlicher Hierarchie, von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt erzwungen. Dazu kam es erst im Gefolge der Reformation. Denn die Reformatoren haben mit ihrer Lehre von der Christusunmittelbarkeit aller Gläubigen jede sakramentale Repräsentation des ‚Voraus‘ Christi gegenüber der Kirche in Frage gestellt.<sup>60</sup> Deshalb musste das Konzil von Trient nicht nur erklären, warum die Einzigkeit des Mittelalters Christi einer Repräsentation in Gestalt des besonderen Priestertums bedarf; sondern auch, warum die Heilsuniversalität Christi der hierarchisch geordneten Kirche bedarf.

Gegenüber der reformatorischen Leugnung des Unterschiedes zwischen dem besonderen Priestertum der Ordinierten und dem Taufpriestertum der übrigen Gläubigen war unter den Konzilsvätern von Trient unstrittig, dass es eine sakramentale Repräsentation der Differenz Christi zur Kirche, des Gegenübers des Hauptes zum Leib, des ‚Voraus‘ des Erlösers gegenüber den Erlösten gibt.<sup>61</sup> Unstrittig war auch, dass die Eucharistiefeier die sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungsopfers Christi ist und dass die Kirche sich stets neu aus der sakramentalen Vergegenwärtigung der Selbstverschenkung des Erlösers empfängt. Unklar aber war, ob das Sakrament des Ordo nur der sakramentalen Vergegenwärtigung der Erlösung beziehungsweise Rechtfertigung oder auch der Ordnung der Kirche dient. Unklar zum Beispiel war, ob die Stufung des Ordo (Bischof, Priester, Diakon) eine bloße Sache der rechtlichen Ordnung oder eine Sache der von Christus der Kirche eingestifteten Apostolizität ist.

<sup>58</sup> Belege in: Müller (Anmerkung 51), 52.

<sup>59</sup> So Papst Bonifaz IX. († 1404) durch die Bulle „Sacrae religionis“ (1. Februar 1400) auf unbestimmte Zeit dem Augustinerabt von St. Osyth in Essex (DH 1145 f.); so Papst Martin V. (†1431) durch die Bulle „Gerentes ad vos“ (16. November 1427) für einen Zeitraum von fünf Jahren dem Zisterzienserabt von Altzelle in der Diözese Meißen (DH 1290); so Papst Innozenz VIII. (†1492) durch die Bulle „Exposit tuae devotionis“ vom 9. April 1498 (DH 1435) auf unbestimmte Zeit das Privileg der Subdiakonen- und Diakonenweihe an die Zisterzienseräbte von Cîteaux, La Ferté, Pontigny, Clairvaux und Morimond. – Dazu: J. Beyer, Nature et Position du Sacerdoce, in: NRTh 76 (1954) 356–373, 469–480; W. Bertrams, De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in Concilio Tridentino non resoluta, in: PRMCL 59 (1970) 458–213.

<sup>60</sup> Dazu: J. Aarts, Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525, Helsinki 1972; ders., Einige katholische Bemerkungen zu Luthers Theologie vom kirchlichen Amt, in: KuD 20 (1974) 158–165.

<sup>61</sup> Vgl. B. Peter, Der Streit um das kirchliche Amt. Die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers, Mainz 1997, besonders 91–190.

Auf dem Konzil von Trient standen sich zwei Parteien gegenüber – in der zweiten und in der dritten Sitzungsperiode so erbittert, dass der Erfurter Dogmatiker Josef Freitag, zurzeit der wohl beste Kenner der Materie, von einer Kriegsfront spricht, die das Konzil fast gespalten hätte.<sup>62</sup> Auf der einen Seite stand die kuriale beziehungsweise papale Partei, repräsentiert vor allem von den italienischen Konzilsvätern. Ihre Grundthese: Alle Jurisdiktionsgewalt in der Kirche liegt auf Grund göttlicher Anordnung („iure divino“) beim Papst. Denn die Kirche ist, wenn auch in Ortskirchen gegliedert, eine einzige; also bedarf es einer höchsten, inappellablen Gewalt, die alles andere ordnet. Die Bischöfe haben so gesehen nicht mehr Weihegewalt empfangen als der einfache Priester; also betrachtet die papale Partei – mit Berufung auf Hieronymus und eine lange kanonistische Tradition – die Bischofsweihe nicht als Sakrament, sondern lediglich als liturgisch zelebrierte Übertragung der vom Papst verliehenen Jurisdiktionsgewalt in einer bestimmten Diözese.

Auf der anderen Seite standen vor allem spanische und französische Konzilsväter. Sie betonten, dass der Bischof seine Leitungsgewalt nicht vom Papst empfängt, sondern durch die Bischofsweihe. So gesehen setzt die Leitungsgewalt des Bischofs der Leitungsgewalt des Papstes Grenzen. Sie ist ja nicht vom Papst, sondern im Sakrament der Bischofsweihe unmittelbar durch Christus übertragen. Dieses war exakt der Punkt, der enormes Konfliktpotenzial enthielt: Beschränkung der universalen Jurisdiktion des Papstes durch Ableitung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt aus der Bischofsweihe.

Die Formulierungen der canones 6 und 7,<sup>63</sup> auf die sich die bis zuletzt streitenden Parteien am 15. Juli 1563 geeinigt haben, sind mehr Ausdruck eines Kompromisses als einer theologisch durchdachten Lösung. Die spanischen Konzilsväter<sup>64</sup> wollten ausdrücklich erklärt wissen, dass nicht nur die Einheit, sondern auch die Differenzierung (Trias von Bischöfen, Priestern

<sup>62</sup> Vgl. J. Freitag, *Sacramentum ordinis* auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens, Innsbruck 1991, 204–350.

<sup>63</sup> „Kan. 6. Wer sagt, in der katholischen Kirche gebe es keine durch göttliche Anordnung [*divina institutione institutam*] eingesetzte Hierarchie, die aus Bischöfen, Priestern und Diakonen besteht: der sei mit dem Anathema belegt. – Kan. 7. Wer sagt, die Bischöfe stünden nicht höher als die Priester: oder sie besäßen keine Vollmacht, zu firmen und zu weihen oder die, die sie besitzen, sei ihnen mit den Priestern gemeinsam; oder von ihnen gespendete Weihen seien ohne Zustimmung oder Berufung des Volkes oder der weltlichen Macht ungültig; oder diejenigen, die weder von der kirchlichen und kanonischen Macht rechtmäßig geweiht oder beauftragt wurden, sondern anderswoher kommen, seien rechtmäßige Diener des Wortes und der Sakramente: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1776 f.).

<sup>64</sup> Kardinal Gabriele Paleotti notiert in seinem Konzilstagebuch am 10. Juli 1563: „Orator regis Hispani simul cum multis praelatis Hispanis adeunt legatos magnoque studio petunt, ut in 6. Canone dicatur hierarchiam esse a Christo institutam aut esse ex Christi institutione. Aiunt enim illa verba *divina ordinatione* esse nimis generalia, cum et caetera in universo orbe a divina ordinatione procedant. Alias denuntiant se canonem illum non accepturos, praesertim cum adsit et octavus, qui ait episcopos assumptos a Romano pontifice etc., quasi episcopi nusquam a Christo, sed tantum a Romano pontifice proficiscantur, Deo ita ordinante“ (*Gabrielis Paleotti Acta concilii Tridentini annis MDLXII et MDLXIII originalia*, in: CT; Band III, herausgegeben von S. Merkle, Freiburg i. Br. 1931, 231–762, 689, 7–13).

und Diakonen) des Ordo von Christus selbst gewollt sei. Aber sie mussten sich damit abfinden, dass die von ihnen favorisierte Formulierung „*hierarchy a Christo Domino instituta*“ durch die viel offener gehaltene Wendung „*hierarchy divina ordinatione instituta*“ ersetzt wurde. Die Italiener beteuerten gegenüber den Spaniern, sie würden gar nicht in Abrede stellen, dass die Bischöfe von Christus eingesetzt würden. Aber sie dachten dabei an eine mittelbare Einsetzung durch die von Christus autorisierte Jurisdiktionsgewalt des Papstes.<sup>65</sup>

Die genaue Rekonstruktion der Genese des Trienter Weihedekretes durch Josef Freitag lässt erkennen, dass der Dualismus von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* durch die Beschlüsse des Trienter Konzils zwar noch nicht überwunden, wohl aber relativiert wird. Denn das *sacerdotium* wird nicht mehr „als bloße Konsekrationsgewalt aufgefasst, sondern als *potestas spiritualis*, die alle nötigen Vollmachten umgreift und sich von daher ausdifferenziert in ein bischöfliches und nichtbischöfliches Priestertum“<sup>66</sup>. In can. 7 wird gesagt, dass die Bischofsweihe mehr Weihegewalt überträgt als die Priesterweihe. Also haben die spanischen Konzilsväter zumindest dies erreichen können, dass nicht nur die Priesterweihe, sondern auch die Bischofsweihe als Sakrament bezeichnet wird.<sup>67</sup> Dies bedeutet: Die Überordnung des Bischofs über die Presbyter trägt nicht nur rechtlichen („*iure ecclesiastico*“), sondern auch sakramentalen („*iure divino*“) Charakter. Von einem Sieg der Spanier über die Italiener aber kann man nicht sprechen. Ganz im Gegenteil: Die zentrale Streitfrage, ob die Bischofsweihe nicht nur mehr Weihegewalt als die Priesterweihe, sondern auch die Jurisdiktionsgewalt über die jeweilige Diözese überträgt, wurde im Sinne der papal-kurialen Partei entschieden. Bilanzierend muss man festhalten: Es bleibt auch nach

<sup>65</sup> „[...] nec enim negant Itali episcopos esse a Christo institutos, sed aiunt hoc egere declaratione, quod videlicet sunt a Christo non immediate, sed mediante summo pontifice. Item quod sunt a Christo quoad ordinem, non quoad iurisdictionem“ (ebd. 691,30–32).

<sup>66</sup> Freitag (Anmerkung 62), 256. – Die von Karl Josef Becker (*K. J. Becker*, Der Unterschied von Bischof und Priester im Weihedekret des Konzils von Trient und nach der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Rückschreitende oder fortschreitende Dogmenentwicklung?, in: *K. Rabner* [Hg.], Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Freiburg i. Br. 1971, 289–327; besonders 312–315) und Gerhard Fahrnberger (*G. Fahrnberger*, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechts theologische Untersuchung, Wien 1970, 116–122; sowie *ders.*, Episkopat und Presbyterat in den Diskussionen des Konzils von Trient, in: *Cath[M]* 30 [1976] 119–152) vertretene Auffassung, das Trienter Weihedekret halte bei aller Betonung der Superiorität des Bischofs über den Priester an der These der beiden gemeinsamen Weihegewalt fest, darf durch die Untersuchung von Josef Freitag als widerlegt gelten.

<sup>67</sup> Zwar gibt es nach dem Konzil von Trient noch einzelne Theologen wie Francisco Suárez SJ (1548–1617), Jean-Baptiste Gonet OP (1616–1681) oder Charles-René Billuart (1685–1757), welche die Sakramentalität der Bischofsweihe in Frage stellen. Aber insgesamt setzt sich Trient durch. Jedenfalls kann Pietro Gasparri (1852–1934) im 19. Jahrhundert unwidersprochen feststellen: „Plerique scholastici putant episcopatum non esse ordinem proprie dictum, distinctum a presbyteratu [...]. Sed salva tot ac tantorum theologorum auctoritate, haec doctrina, obscura, confusio idearum innixa, hodie ab omnibus derelicta et derelinquenda prorsus est ac firmiter tenendum episcopatum esse ordinem proprie dictum distinctum a presbyteratu“ (*P. Gasparri*, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*; Band I, Paris 1893, 10 f.).

dem Trienter Konzil bei einer Parataxe von sakramentaler und rechtlicher Hierarchie. Obwohl die Bischofsweihe den Empfänger unwiderruflich zum Bischof erhebt, macht sie ihn nicht auch zum Leiter seiner Diözese; dies geschieht allein durch den Papst als den Inhaber aller Jurisdiktionsgewalt.

Robert Kardinal Bellarmin († 1621), der mit Abstand bedeutendste Ekklesiologe der Gegenreformation, hält sich an die Vorgaben des Trienter Konzils, verbindet diese aber mit der für ihn charakteristischen Lehre von der Kirche als päpstlicher Monarchie.<sup>68</sup> Er betrachtet den Papst nicht von den Bischöfen her, sondern umgekehrt die Bischöfe vom Papst her. Unter Absehung von jeder historisch-kritischen Befragung der kirchengeschichtlichen Fakten stellt er die These auf, Christus habe die Apostel im Abendmahlssaal zu Priestern geweiht, wohingegen Petrus nach der Auferstehung dieselben Apostel zu Bischöfen geweiht habe. Also sind die Apostelnachfolger beides zugleich: sakramentale Repräsentanten Christi *und* des Petrus(nachfolgers)<sup>69</sup> gegenüber der Kirche. Obwohl Bellarmin im Sinne des Trienter Konzils betont, dass die Bischofsweihe sakramentales Handeln Christi ist<sup>70</sup>, unterstreicht er doch ebenso die Vermittlung aller Apostelnachfolge (*successio apostolica*) durch Petrus<sup>71</sup>. Wörtlich bemerkt er:

Darin zumindest kommen alle überein, dass die Jurisdiktion der Bischöfe wenigstens insgesamt betrachtet göttlichen Rechtes ist. Denn Christus selbst hat die Kirche so geordnet, dass es in ihr Hirten und Lehrer usw. gibt. [...] Wenn es nicht so wäre, könnte der Papst diese Ordnung ändern und z. B. festlegen, dass es keinen Bischof in der Kirche geben solle, was er aber offensichtlich nicht kann. Aber die Frage bleibt, ob gütig erwählte Bischöfe ihre Jurisdiktion von Gott erhalten, so wie der Papst, oder ob sie die ihrige vom Papst erhalten. Es gibt dazu drei Meinungen unter den Theologen. Die erste wird von denen vertreten, die wollen, dass Apostel und Bischöfe ihre Jurisdiktion unmittelbar von Gott empfangen haben bzw. empfangen. [...] Andere wollen, dass die Apostel ihre Jurisdiktion nicht von Christus, sondern von Petrus, und dass die Bischöfe die ihrige nicht von Christus, sondern vom Nachfolger Petri empfangen haben bzw. empfangen. [...] Eine dritte These wird von denen vertreten, die wollen, dass die Apostel ihre ganze Autorität unmittelbar von Christus empfangen haben, wohingegen die Bischöfe die ihrige allein vom Papst empfangen.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Dazu: K.-H. Menke, Das Unfehlbarkeitsverständnis der „gegen-reformatorischen Konzils-traktate“, in: Cath(M) 45 (1991) 102–118.

<sup>69</sup> „Der Papst ist [...] als *princeps ecclesiae* [...] das sichtbare Gegenüber der Kirche“ (T. Dietrich, Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin [1542–1621]. Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen, Paderborn 1999, 431).

<sup>70</sup> Ohne die Siebenzahl der Sakramente in Frage zu stellen, charakterisiert Bellarmin die Bischofsweihe wie ein eigenes Sakrament über die Priesterweihe hinaus. Ja, er betont die Selbstständigkeit der Bischofs- gegenüber der Priesterweihe so stark, dass diese die von der Priesterweihe übertragenen Gewalten nicht inkludiert. Wer nicht schon Priester ist, kann die Bischofsweihe nicht empfangen. Dazu: Dietrich (Anmerkung 69), 435–441.

<sup>71</sup> Bellarmin „deutet die *successio apostolica* als *successio petrinica*. In dieser Sichtweise ist nicht nur das tiefere Fundament für die Unfehlbarkeitskonzeption, sondern auch für die Superioritätsentscheidung zu sehen. Die Einengung der *index*-Funktion der Kirche auf das Petrusamt umgreift sowohl die Lehrentscheidungen wie die Leitungskompetenz. Der Papst ist der Garant der *certitudo fidei* wie der *unitas Ecclesiae*“ (Dietrich [Anmerkung 69], 429).

<sup>72</sup> „Et quidem omnes in eo conveniunt, jurisdictionem Episcoporum saltem in genere esse de iure divino. Nam Christus ipse ita ordinavit Ecclesiam, ut in ea sint Pastores, Doctores etc. [...] Et praeterea, nisi ita esset, posset pontifex mutare hunc ordinem, et instituere, ne ullus sit in Ec-

Bellarmin glaubt, mit seiner These, Christus (*potestas ordinis*) und Petrus (*potestas iurisdictionis*) beziehungsweise Christus und Petrusnachfolger würden im Sinne eines zeitlichen Nacheinanders die Hierarchie konstituieren, eine vermittelnde Position zwischen „Dualisten“ und „Monisten“ einzunehmen. Doch man darf bezweifeln, dass sein Versuch gelungen ist. Thomas Dietrich kommt zu dem folgenden Ergebnis: Bellarmin versucht die Einheit beider Gewalten (*potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis*) zu bewahren, aber er opfert die Bindung der Jurisdiktionsgewalt an die Weihegewalt auf dem Altar einer Ekklesiologie, die den „vicarius Christi“ zum Vermittler aller bischöflichen Gewalt erklärt.<sup>73</sup>

Bellarmin bezeichnet die Bischofsweihe als ein Sakrament, das die Priesterweihe zwar voraussetzt, aber nicht inkludiert; damit aber drängt sich die Frage auf, ob er trotz gegenteiliger Beteuerungen noch an der Siebenzahl der Sakramente beziehungsweise an der Einheit des Ordo-Sakramentes festhält. Er spricht mit Blick auf Priester- und Bischofsweihe von zwei Wirklichkeiten, die durch das gemeinsame Ziel der Auferbauung der Kirche so aufeinander hingeordnet sind, dass sie untrennbar bleiben.<sup>74</sup> Ob der im Vorfeld des Vatikanums I mit der Revision des Konzilsschemas „De ecclesia Christi“ befasste Jesuitentheologe Joseph Kleutgen (1811–1883) hier anknüpft, kann nur vermutet werden.<sup>75</sup> Jedenfalls stellt er in seinen Vorschlägen und Kommentaren Folgendes heraus:<sup>76</sup> Weil man das eine Sa-

---

clesia Episcopus, quod sine dubio non potest facere. At quaestio est, an episcopi canonice electi accipiant a Deo suam iurisdictionem, sicut eam accipit summus Pontifex: an vero a Pontifice. Sunt autem tres de hac re Theologorum sententiae. Prima eorum, qui volunt tam Apostolos, quam caeteros Episcopos immediate a Deo accepisse, et accipere iurisdictionem. [...] Altera est eorum, qui volunt, Apostolos non a Christo, sed a Petro, et Episcopos non a Christo, sed a Petri successore accepisse, vel accipere iurisdictionem. [...] Tertia est media eorum, qui volunt, Apostolos quidem accepisse a Christo immediate omnem suam auctoritatem, tamen Episcopos non a Christo, sed a summo Pontifice eam accipere“ (*Robert Bellarmin, Disputationes de controversiis Christianae fidei*; vol. I, contr. 3, cap. 22).

<sup>73</sup> Vgl. *Dietrich* (Anmerkung 69), 446.

<sup>74</sup> Vgl. ebd. 452 f.

<sup>75</sup> Der entsprechende Text des Konzilsschemas lautet: „Sed neque omnes, qui in opus ministerii assumuntur, pari inter se potestate praediti sunt. Siquidem apostolica traditione patrumque consensu firmatum est, solis sacerdotibus prae ceteris ministris potestatem esse, corporis et sanguinis Domini sacramentum conficiendi atque fideles peccatorum vinculis solvendi; inter ipsos rursus sacerdotes episcopos, quos Spiritus Sanctus posuit regere ecclesiam Dei, presbyteris tam ordine quam iurisdictione ex divina institutione superiores esse. Neque enim presbyteris, sed episcopis tantum competit, sacerdotes aliosque ministros ordinare, atque ecclesias sibi commissas propria et ordinaria potestate regere. Itaque et singuli in sua quisque ecclesia et congregati in synodis de doctrina et disciplina decernunt, leges ferunt, iudicium exercent. Neque fas est presbyteris sive aliis clericis suo in gradu et munere quidquam sine antistitis auctoritate agere: ut ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi pontificium, quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum, quo tamen capiti coniuncto, tributum esse constat [...]“ (Schema constitutionis dogmaticae secundae de ecclesia Christi secundum reverendissimorum patrum animadversiones reformatum, in: *Mansi*, 53, 308–317; 310).

<sup>76</sup> Joseph Kleutgen kommentiert den revidierten Text des Konzilsschemas (siehe Anmerkung 75), wie folgt: „De hierarchia iam egit concilium Tridentinum in sessione modo laudata; decre-

krament des Ordo auf verschiedene Weise empfangen kann, gibt es trotz der Einzahl des Ordo-Sakramentes Bischöfe und Priester. Vom Diakon spricht Kleutgen bezeichnenderweise nicht; die Diakonenweihe hält er offenbar nicht für ein Sakrament; vermutlich, weil der Diakon das mit der Konsekrationsgewalt identifizierte *sacerdotium* entbehrt. Was Bischof und Presbyter betrifft, ist für ihn klar: Die Bischofsweihe überträgt die entsprechende Jurisdiktion beziehungsweise Leitungsgewalt (*propria et ordinaria potestas*), die jeder Bischof in Communio mit dem im Papst sichtbar geeinten Bischofskollegium ausübt. Der Priester empfängt dasselbe Sakrament des Ordo, um in Unterordnung unter seinen Bischof zu lehren, zu heiligen und zu leiten.

Wenn man von der Ausklammerung des Diakonates aus dem sakramentalen Ordo absieht, hat Kleutgen in seinem Beitrag vorausgenommen, was erst das Zweite Vatikanische Konzil endgültig geklärt hat. Im Nachhinein muss man bedauern, dass der Deutsch-Französische Krieg eine Diskussion der Konzilsväter über Kleutgens Darlegungen und also auch die Verabschiedung eines entsprechenden ekklesiologischen Dokumentes verhindert hat. Die These, dass den Bischöfen auf Grund ihrer Weihe eine nicht vom Papst delegierte Jurisdiktion zukommt, hätte nicht nur jeden Dualismus von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* beseitigt, sondern auch jene Interpretationen des Unfehlbarkeitsdogmas von 1870 verhindert, welche die Kirche im Sinne Bellarmins als päpstliche Monarchie beschreiben. Kleutgen war schon um die Jahrhundertwende weithin vergessen. Im Gefolge des unseligen Antimodernismus entstand 1917 ein kirchliches Gesetzbuch, welches nur die Priesterweihe als Sakrament betrachtet und also den Dualismus zwischen *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* fortschreibt.

---

tum autem hoc, quod Vaticano concilio proponitur, a Tridentino eo differt, quod non ordinis potestatem tantum, sed etiam et amplius iurisdictionis pertractat. Patres enim Tridentini de hierarchia locuti sunt, doctrinam de sacramento ordinis tradentes; hic autem de ea sermo instituitur, ut ecclesiae constitutio qualis sit, demonstretur. Porro caput tres partes complectitur: in prima docetur, presbyteros reliquis ministris, episcopos presbyteris superiores esse; in altera agitur de parte, quam episcopi in docenda et gubernanda ecclesia universa habent; in tertia de eorum subiectione Romano pontifici. Itaque cum in Tridentino decreto episcopi dicantur presbyteris superiores simpliciter, in hoc decreto additur: *tam ordine quam iurisdictione*, et plura de potestate episcoporum, proprias dioeceses gubernandi adiciuntur. – Neque vero eo, quod episcopi e divina institutione presbyteris iurisdictione superiores esse dicuntur, controversia, a qua diiudicanda patres Tridentini post longam deliberationem abstinerunt, dirimitur, controversia scilicet, utrum episcopi iurisdictionem ab ipso Deo in consecratione, an a Romano pontifice accipiant. Etiam si enim posterius, quod longe communior sententia tenet, ponatur; tamen verum est, episcopos ex institutione divina presbyteris etiam iurisdictione praecedere. Nam ipse episcopatus procul dubio divinitus institutus est; institutus autem est, non solum, ut episcopi sanctificent, sed etiam ut regnant ecclesiam Dei. Etsi igitur iurisdictionem per Romani pontificis electionem vel confirmationem accipiant; haec tamen est muneri eorum propria et ordinaria. Et quamvis summus pontifex efficere possit, ut hic prae illo sit alicuius ecclesiae antistites; non tamen potest efficere, ne sint in ecclesia antistites, qui assignatas sibi dioeceses propria illa et ordinaria potestate regant. [...] dubitari non potest, quin episcopi in docenda et gubernanda universa ecclesia partem aliquam habent“ (*Josephi Kleutgen relatio de schemate reformato*, in: *Mansi*, 53, 317–332; 320 f.).

Hubert Müller merkt an: „Der c. 949<sup>77</sup>, der alle höheren und niederen Weihen vom Presbyterat bis zum Ostiariat der Reihe nach aufzählt, erwähnt nicht den Episkopat, betrachtet ihn also nicht einmal als Weihestufe. Er wird erst im folgenden c. 950<sup>78</sup> zusammen mit der Tonsur (!) aufgeführt.“<sup>79</sup>

Der CIC von 1917 war unvereinbar mit der vor allem durch Pius XII. forcierten *Corpus-Christi-mysticum*-Ekklesiologie. Denn eine Kirche, die *als rechtlich geordnete Institution* Leib Christi sein will, darf ihre juristische nicht von ihrer sakramentalen Ordnung trennen. Es war kein Zufall, dass derselbe Papst, der 1943 die Enzyklika „*Mystici Corporis*“ verfasst hat, den Problemüberhang des tridentinischen Ordo-Dekretes beseitigen wollte. Er war sich nämlich des Zusammenhangs bewusst, der zwischen zwei Problemen besteht: dem der Verhältnisbestimmung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* und dem der Einheit des Ordo-Sakramentes trotz unterschiedlicher Weihen beziehungsweise Stufen. In dem am 30. November 1947 promulgierten Dokument „*Sacramentum ordinis*“ (DH 3857–3861) erklärt der Papst, dass die Kirche keine Vollmacht hat, die ein für alle Mal festgeschriebene Siebenzahl der Sakramente zu ändern, und dass es deshalb auch nur ein Ordo-Sakrament geben könne. Für die Folgezeit von kaum zu überschätzender Bedeutung ist, dass Pius XII. von einer dreifachen Möglichkeit spricht, ein und dasselbe Sakrament zu empfangen. Wie schon bei den griechischen Vätern und ungebrochen in der Tradition der russischen und griechischen Orthodoxie, so wird nun auch in einem päpstlich approbierten Dokument die Diakonenweihe mit Bischofs- und Priesterweihe als eine Gestalt des einen Ordo-Sakramentes bezeichnet. Pius XII. lässt keinen Zweifel daran, dass die Bischofsweihe, sollte sie ohne vorherige Priester- und Diakonenweihe gespendet werden, die ganze Fülle der drei Gestalten von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt impliziert. Anders gesagt: Das Sakrament des Ordo wird nicht mehr von der Konsekrationsgewalt des Priesters her erklärt, sondern von der Fülle seiner Höchstgestalt, von der Bischofsweihe her. Die Einheit des Ordo-Sakramentes – so lehrt der Papst in „*Sacramentum ordinis*“ – kommt in der allen drei Stufen gemeinsamen Handauflegung („*Materie*“ des Sakramentes) zum Ausdruck, das Unterscheidende („*Form*“ des Sakramentes) in den unterschiedlichen Bezeichnungen durch die Worte der Weihepräparation. Bei der Diakonenweihe betet der Weihende Bischof: „*Sende auf ihn, so bitten wir, Herr, den Heiligen Geist, damit er für die Aufgabe, deinen Dienst zu erfüllen, mit dem Geschenk deiner siebenförmigen Gnade gestärkt werde*“ (DH 3860). Bei der Priesterweihe betet der Bischof: „*Verleihe, so*

<sup>77</sup> „Can. 949. In canonibus qui sequuntur, nomine ordinum maiorum vel sacrorum intelliguntur presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus; minorum vero acolythatus, exorcistatus, lectoratus, ostiariatus“ (CIC 1917).

<sup>78</sup> „Can. 950. In iure verba: ordinare, ordo, ordinatio, sacra ordinatio, comprehendunt, praeter consecrationem episcopalem, ordines enumeratos in can. 949 et ipsam primam tonsuram, nisi aliud ex natura rei vel ex contextu verborum eruatur“ (CIC 1917).

<sup>79</sup> Müller (Anmerkung 51), 57 f.

bitten wir, allmächtiger Vater, diesem deinem Diener die Würde des Priestertums; erneuere in seinem Herzen den Geist der Heiligkeit, damit er das von Dir, Gott, empfangene Amt des zweiten Ranges festhalte und durch das Beispiel seines Lebenswandels die Zucht der Sitten fördere“ (DH 3860). Hier ist klar ausgesprochen, dass das Sakrament auch die Ordnung („zweiter Rang“) und also die entsprechende Jurisdiktionsgewalt überträgt. Was für die Priesterweihe gilt, gilt erst recht für die Bischofsweihe. In ihr lauten die entscheidenden Worte der Weihepräfatation: „Vollende in deinem Priester die Fülle deines Dienstes und heilige den mit den Kostbarkeiten der ganzen Verherrlichung Ausgestatteten mit dem Tau himmlischen Salbols“ (DH 3860).

Wenn man die skizzierte Entwicklung betrachtet, dann bezeichnen die entsprechenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils den definitiven Abschluss eines langen Klärungsprozesses. Das eine Sakrament des Ordo ermöglicht die sakramentale Repräsentation Christi gegenüber der Kirche in dreifacher Gestalt, nämlich durch die Bischöfe gemeinsam mit den Priestern und Diakonen (LG 20; 28). Wer das Sakrament des Ordo empfängt, erhält nicht nur eine Gabe oder Begabung, sondern wird zugleich eingewiesen in eine Ordnung: der Bischof in ein im Petrusnachfolger sichtbar geeintes Kollegium (LG 22); der Priester in die sacerdotale (LG 28) und der Diakon in die kenotische Repräsentanz Christi (LG 29), und zwar im Gehorsam gegenüber dem zuständigen Bischof.

Joseph Ratzinger hat die Bedeutung dieser Klärung wie folgt erfasst: Sie bedeutet die „Aufsprengung jener Mauer [...], welche das Mittelalter von der alten Kirche und so den lateinischen Westen von den Kirchen des Ostens trennt“<sup>80</sup>. Das Konzil, so erklärt er, hat den u. a. von Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas fortgeschriebenen Dualismus von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* endgültig verworfen. Besonders wichtig erscheint ihm jenes vordergründig unscheinbare Sätzchen (LG 22), „wonach jemand Glied des Bischofskollegiums wird durch die sakramentale Weihe“<sup>81</sup>. Er fährt fort:

Kollegialität beruht nach dieser Aussage nicht auf einer vom Papst verliehenen Jurisdiktion, die dann dem Sakrament als einer bloß individuellen Gabe gegenübergestellt würde, sondern sie reicht ins Sakramentale hinein, das als solches eine innere Zuordnung zum Miteinander der Bischöfe in sich trägt.<sup>82</sup>

Ausdrücklich sagt die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums über die Jurisdiktion der Bischöfe:

Diese Vollmacht, die sie im Namen Christi persönlich ausüben, ist die eigene, ordentliche und unmittelbare, auch wenn ihr Vollzug letztlich von der höchsten Autorität der Kirche geregelt wird und im Hinblick auf den Nutzen der Kirche oder der Gläubigen mit bestimmten Grenzen umschrieben werden kann (LG 27).

<sup>80</sup> J. Ratzinger, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung, Freiburg i. Br. 2012, 467.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd. 468.

Von den Priestern wird gesagt, dass sie dasselbe Sakrament des Ordo empfangen – allerdings so, dass sie ihr *sacerdotium* nur in der Weise der Unterordnung unter ihren Bischof bzw. als dessen Repräsentanten realisieren können. Sie

sind, obwohl sie die Bischofswürde nicht haben und in der Ausübung ihrer Vollmacht von den Bischöfen abhängen, dennoch mit ihnen in der priesterlichen Ehre verbunden und werden kraft des Sakraments der Weihe [...] zum Verkündigen des Evangeliums, zum Leiten der Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht (LG 28).

Sie repräsentieren Christus in der Weise der Repräsentation ihres Bischofs. Auch die Diakone empfangen analog dazu dasselbe (eine und einzige) Sakrament des Ordo (LG 29), um das ‚Prius‘ beziehungsweise ‚Voraus‘ Christi vor seiner Kirche zu repräsentieren – allerdings nicht auf dieselbe Weise wie Bischof und Priester, sondern durch die sakramentale Darstellung der kenotischen Dimension des kirchlichen Amtes.

## 2. Die triadische Einheit des sakramentalen Ordo

Wie oben skizziert, ging es jahrhundertlang – zumindest im Westen – immer nur um Priester- und Bischofsweihe. Von der Diakonenweihe war kaum oder gar nicht die Rede. Doch in der Heiligen Schrift werden die Diakone stets gemeinsam mit den Bischöfen genannt. Schon im 3. Jahrhundert hat sich die Trias von Bischof, Priester und Diakon flächendeckend etabliert. Erst die erwähnten Sentenzen des Hieronymus führten zur Reduktion des Ordo-Sakramentes auf die Priesterweihe (Übertragung der Konsekrationsgewalt). Im Hochmittelalter wirkten die Schriften, die fälschlicherweise dem Paulusschüler Dionysius Areopagita zugeschrieben wurden, wie ein Korrektiv. Es war aber ein langer Weg bis zur definitiven Erklärung der Dreigestaltigkeit des einen Ordo-Sakramentes und bis zur definitiven Bindung der Jurisdiktions- an die Weihegewalt.

Der Diakon erhält mit dem Empfang des Ordo-Sakramentes keinen Anteil am *sacerdotium* des Bischofs und des Priesters. Und doch wird auch er durch seine Weihe ermächtigt, das ‚Voraus‘ Christi vor und gegenüber der Kirche sakramental zu repräsentieren (LG 29)<sup>83</sup> – nicht in der Weise, in der das Haupt den Leib beherrscht, sondern in der Weise der dienenden Wegbereitung.<sup>84</sup> LG 29 erinnert daran, dass der Bischof der erste und vorrangige

<sup>83</sup> „Diacres, prêtres et évêque sont les uns pour les autres les vis-à-vis sacramentels du seul sacrement de l'ordre. Aucun ne peut être ce qu'il est sans les deux autres, et c'est ensemble qu'ils rendent présente la personne du Christ dans toute sa plénitude“ (A. Borras/B. Pottier, La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin, Bruxelles 1998, 200). – Entsprechend auch: D. Gonneaud, La sacramentalité du ministère diaconal, in: RTL 36 (2005) 3–20.

<sup>84</sup> Gegenüber vielfältigen Tendenzen, eine Art „Ersatzpriestertum“ des Diakons theologisch zu rechtfertigen, hat Papst Benedikt XVI. mit dem Motuproprio „Omnium in mentem“ (15. Dezember 2009) im CIC von 1983 die cc. 1008 f. verändert. Die Änderung richtet sich gegen die Einbeziehung der Diakone in das nur den Bischöfen und Priestern zukommende Lehren, Heiligen und Leiten in der Person Christi *des Hauptes*. Der dem c. 2009 neu beigefügte § 3 formuliert:

Diakon seiner Herde ist; dass Bischöfe und Priester in ihrem Lehren, Heiligen und Leiten nicht aufhören, Diakone zu sein. Aber der Diakon als solcher ist dazu geweiht, ausschließlich diese Dimension der Konstituierung von Kirche sakramental darzustellen.<sup>85</sup>

Eine beträchtliche Anzahl von Theologinnen und Theologen hat die vom Vatikanum II geklärte Sakramentalität der Trias erneut in Frage gestellt.<sup>86</sup> Guido Bausenhart z. B. spricht vom Amt wie von einem Prinzip oder einer unbestimmten Größe, die von der Kirche immer wieder neu gestaltet und spezifiziert werden kann.<sup>87</sup> Er verweist auf die unbestreitbare Tatsache, dass der Begriff „Apostel“ zunächst kein eindeutig definierter Amtstitel ist; dass Lukas nur die Zwölf und dann auf Grund der Geschehnisse vor Damaskus auch Paulus ‚Apostel‘ nennt; dass aber Paulus auch Mitarbeiter wie Apollos, Barnabas, Epaphras, Epaphroditos, Silvanus, Timotheus und Titus ‚Apostel‘ nennt. Er verweist auf die ursprüngliche Parallelität von presbyterialer und episkopaler Gemeindeverfassung. Und er relativiert den Monesepiskopat als zeitbedingtes Mittel der Bekämpfung von Häresien. Aber die entscheidende Frage ist doch, ob die schließlich definitiv gewordene Dreistufigkeit der postapostolischen Christusrepräsentation funktional oder sakramental bedingt ist. Ein funktionales Amtsverständnis betrachtet die „Ämter“ von Bischöfen, Priestern und Diakonen als das, was die Gemeinden schon im zweiten Jahrhundert als für sie notwendig erkannt haben, ohne dass dies immer so bleiben muss. Dieser Auffassung stellt die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils das sakramentale Verständnis des Ordo entgegen. Denn die entsprechenden Texte (LG 18–29) lassen keinen Zweifel

---

„Jene, die in das Bischofsamt oder in das Priesteramt aufgenommen worden sind, erhalten die Aufgabe und die Fähigkeit, in der Person Christi des Hauptes zu handeln. Die Diakone dagegen werden dazu befähigt, dem Gottesvolk zu dienen in der Liturgie des Wortes und der Liebe.“

<sup>85</sup> Leider ist es schon den Konzilsvätern nicht gelungen, eine *Theologie* des Diakonates zu entwickeln. Die aus der „Traditio“ des Hippolyt stammende Sentenz, dass den Bischöfen und Presbytern die Hände „ad sacerdotium“, den Diakonen aber „ad ministerium“ aufgelegt werden, wurde in LG 29 mit einer parataktischen Aufzählung einzelner „ministeria“ beziehungsweise Funktionen erläutert. Statt zu erklären, worin die spezifische Gestalt der Repräsentation des ‚Voraus‘ Christi vor seiner Kirche für die Diakone besteht, begnügt sich der Konzilstext mit einer additiven Nennung von Aufgaben, die Diakone schon einmal übernommen haben oder in Zukunft übernehmen könnten. Funktionalismus in der Praxis ist aber gerade das, was ein sakramentales Verstehen des Diakonates aushöhlt. Zur Reflexion dieser Problematik: *Borras/Pottier* (Anmerkung 83), 73–157; *S. Sander*, Gott begegnet im Anderen. Der Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes, Freiburg i. Br. 2006; *R. Hartmann/F. Reger/S. Sander* (Hgg.), Ortsbestimmungen: Der Diakon als kirchlicher Dienst, Frankfurt am Main 2009; *K. Armbruster/M. Mühl* (Hgg.), Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakon, Freiburg i. Br. 2009.

<sup>86</sup> Vgl. *G. Bausenhart*, Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung, Freiburg i. Br. 1999; *J. Müller*, In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2001; *J. Rabner*, *Creatura Evangelii*. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, Freiburg i. Br. 2005.

<sup>87</sup> Bausenhart (vgl. Anmerkung 86, 27–41), wendet sich gegen die Bezeichnung des kirchlichen Amtes als einer Einrichtung „göttlichen Rechtes“ im klassischen Sinn und plädiert für eine Ausweitung des Terminus „ius divinum“ auf Einrichtungen, welche die Gemeinde als für sich notwendig erkennt.

daran, dass die Trias des sakramentalen Amtes analog zur Kanonisierung bestimmter Schriften im Unterschied zu den Apokryphen und analog auch zur Festlegung von sieben Vollzügen der Kirche als Sakramente zu verstehen ist. Allerdings kann man die drei Stufen des Ordo ebenso wenig aus dem abstrakten „Wesen der Kirche“ deduzieren wie die Schriften des neutestamentlichen Kanons oder die sieben Sakramente. Das eben bedeutet ja der Primat der Inkarnation vor der Inspiration, dass alle Erkenntnis der Wahrheit Christi und der Kirche geschichtlich beziehungsweise inkarnatorisch vermittelt ist. Der Traum von einer Unmittelbarkeit des Einzelnen oder auch der Kirche insgesamt zum Willen Gottes ist das Kennzeichen aller Gnostizismen.

Gegenüber einer supranaturalistischen Sicht der Geistwirksamkeit ist an die innere Einheit von Pneumatologie, Christologie und Ekklesiologie zu erinnern. Der erhöhte Christus wirkt im Heiligen Geist nicht an der geschichtlichen Ursächlichkeit vorbei (Schrift, Tradition, Hermeneutik der Auslegung der Offenbarung, Glaubenssinn des Volkes Gottes, Lehramt). Vielmehr bewirkt der Geist, dass die menschliche Artikulation der Offenbarung das bleibt, was sie sein soll, nämlich die Vergegenwärtigung des Wortes und Willens (1 Thess 2,13) des sich ein für alle Mal in Jesus geöffnet hat habenden Gottes (Hebr 10,10).<sup>88</sup>

Indem die Kirche von Christus her und auf Christus hin lebt, erkennt sie sich selbst, erkennt sie zum Beispiel ihre Apostolizität, erkennt sie den Unterschied zwischen Aposteln und Apostelnachfolgern, erkennt sie die Einheit des Ordo, aber auch die Notwendigkeit der Stufung von Bischöfen, Priestern und Diakonen.<sup>89</sup> In Analogie zu diesem Vorgang der Ausdifferenzierung des Ordo erklärt Karl Rahner den noch viel länger währenden Prozess der Erkenntnis der sieben Grundvollzüge der Kirche wie folgt: Die Kirche

erlebt ihr eigenes Wesen [...], indem sie es vollzieht. Indem sie es nun erfährt, begreift sie auch die Gestuftheit ihres Tuns hinsichtlich ihres eigenen Engagements in diesem Tun. Und so kann sie erkennen, dass bestimmte Vollzüge aus ihrem Wesen heraus grundlegende und absolute Vollzüge ihres eigenen Wesens und also das sind, was wir Sakramente nennen. Die Kirche könnte diese Erkenntnis nicht haben [...], wenn dieses Wesen nur in einer abstrakten Idee und nicht in seinem realen Vollzug gegeben wäre, sie könnte also die Sakramente (und vor allem ihre Siebenzahl) nicht theoretisch allein aus dieser Idee her ableiten. Aber wenn sie ihr Wesen in dessen konkretem Vollzug besitzt und erkennt, kann sie daraus wohl begreifen, dass diese und jene bestimmten Vollzüge, die sie schon getan hat als unreflexen Wesensvollzug, der notwendig der Selbstreflexion vorausgeht, diesem Wesen wesentlich sind, ohne dass ihr dies nochmals eigens explizit mitgeteilt werden müsste.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> G. L. Müller, Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 2000, 61.

<sup>89</sup> Dazu: L. Scheffczyk, Tradition und Weihevorbereitung. Zur Bedeutung der Überlieferung in der Auseinandersetzung um das Weiheamt der Frau, in: *Ders.* (Hg.), Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 107–148.

<sup>90</sup> K. Rahner, Kirche und Sakramente, in: *Sämtliche Werke*; XVIII, Freiburg i. Br. 2003, 3–72; 42.

Natürlich könnte man sich theoretisch weitere Grundvollzüge der Kirche ausdenken; und ebenso andere Stufen des Ordo; auch noch dreißig weitere Lebensjahre Jesu über die dreiunddreißig hinaus, die faktisch Gottes Selbstoffenbarung waren. Aber das gerade bedeutet ja Inkarnation, dass die faktische Geschichte Jesu und die faktische Kanonisierung bestimmter Zeugnisse über Jesus und die faktische Abschließung bestimmter dogmatischer Prozesse (Dreistufung des Ordo; Siebenzahl der Sakramente etc.) unbeliebig, nicht mehr revidierbar und also abgeschlossen sind.

Karl Rahner unterscheidet zwischen irreversiblen Entscheidungen und offen bleibenden Prozessen des Erkennens und Handelns der Kirche.<sup>91</sup> Er weiß um die Frage, ob das eine sakramentale Amt nicht doch anders als durch die Trias von Bischof, Priester und Diakon gestaltet werden könne. Und er hält diese Frage für legitim, orientiert aber seine Antwort an der Intention der Konzilsväter, sakramentale und faktische Ordnung zu identifizieren, d. h. die Einheit des Ordo als ebenjene Trias vorzustellen, „die in der apostolischen Zeit von den Aposteln selbst vorgenommen wurde (selbst wenn sie nicht von Christus selbst ausdrücklich angeordnet wurde)“<sup>92</sup>. Theologinnen und Theologen, die Rahner in diesem Punkt widersprechen, orientieren sich an bestimmten kirchenpolitischen Interessen (Aufwertung der sogenannten Pastoralassistenten; Diakonat der Frau etc.). Sie betrachten das sakramentale Amt wie eine allgemeine Größe, die immer wieder neu geordnet beziehungsweise gestaltet werden kann. Der Preis, den sie dafür zahlen, ist die Rückkehr zum Dualismus zwischen sakramentaler und rechtlicher Ordnung, der vom Zweiten Vatikanum endgültig abgewiesen wurde. Man wendet sich vehement gegen die Vorstellung, der Papst könne das Amt in der Kirche wie einen Topf verwalten, aus dem er nach Belieben austeile. Doch was der Papst nicht darf, soll die sogenannte Basis dürfen. Nicht der Papst soll alles regeln und ordnen, sondern die Gemeinde. Bei Licht betrachtet ist solche Forderung schlicht reaktionär, weil sie die oben geschilderte Entwicklung hin zum sakramentalen Verständnis aller Leitungs- und Jurisdiktionsgewalt ignoriert und wieder eine Ordnungsmacht – diesmal „von unten“ statt „von oben“ – propagiert, die nicht sakramental rückgebunden ist an Christus und die Apostel.

Aus den Praeparatoria und Antipraeparatoria des Zweiten Vatikanums lässt sich, wie Hubert Müller detailliert erwiesen hat,<sup>93</sup> eindeutig erheben, dass die Konzilsväter nicht nur die Einheit des Ordo, sondern auch dessen triadische Struktur als die sakramentale Repräsentation des ‚Voraus‘ Christi vor und gegenüber seiner Kirche bestimmen wollten. Gegenteilig urteilt

<sup>91</sup> Vgl. *K. Rahner*, Über den Begriff des „*ius divinum*“ im katholischen Verständnis, in: *Sämtliche Werke*; X, Freiburg i. Br. 2003, 605–625.

<sup>92</sup> *K. Rahner*, Erwägungen über Inhalt und Aufbau eines Sammelwerkes über die zeitgemäße Erneuerung des Diakonats, in: *Sämtliche Werke*; XVI, Freiburg i. Br. 2005, 357–408; 375.

<sup>93</sup> Vgl. *Müller* (Anmerkung 51), 261–367.

Dorothea Reiningger. Das Konzil, so meint sie, habe mit der Bestimmung des Presbyterates und des Diakonates vom Bischofsamt her nicht nur die mittelalterliche Fokussierung des Amtsverständnisses auf die eucharistische Konsekrationsvollmacht verabschiedet, sondern mit der Bestimmung aller sakramental verstandenen Ämter vom Bischofsamt her eine Einheit beschrieben, die für eine fortschreitende Vielfalt offensteht.<sup>94</sup> Es geht, so betont sie, um die Frage, ob das sakramentale Amt den Bedürfnissen immer neu angepasst werden kann oder nicht. Für die Beantwortung dieser Frage hängt aus ihrer Sicht alles „davon ab, wie das Weiheamt verstanden wird, [...] als untrennbare Einheit oder als Einheit in Vielfalt“<sup>95</sup>. Abgesehen davon, dass sie die in Christus ergangene Offenbarung für nicht abgeschlossen erklärt und deshalb auf die Revision der päpstlichen Entscheidung zum Frauenpriestertum hofft,<sup>96</sup> verweist Dorothea Reiningger auf den Unterschied der Einheit der Bestandteile eines Herings einerseits und der Einheit der Kartoffeln in einem Kartoffelsack andererseits. Die Vielheit, die das sakramentale Amt in der Kirche trägt, erscheint ihr so groß wie die der Kartoffeln in einem Kartoffelsack.<sup>97</sup>

Eine ähnliche Position vertritt Regina Radlbeck-Ossmann. Sie bezeichnet die These von der Einheit des Ordo als Position des Mittelalters und die These von der Vielfalt der Ämter als Position der Väter.<sup>98</sup> Sie geht davon aus, dass der Diakon, den sie für Frauen geöffnet sehen will, im Mittelalter deshalb als Stufe des einen Ordo betrachtet worden sei, weil man ihn wie das Presbyterat einseitig auf die eucharistische Konsekration hingebunden und also zu einer bloßen Durchgangsstufe für Priesteramtskandidaten degradiert habe.

<sup>94</sup> Vgl. *D. Reiningger*, Diakon, der Frau. Gegenwärtige Realitäten und zukunftsweisende Visionen, in: *Diak.* 33 (2002) 277–286.

<sup>95</sup> Ebd. 280.

<sup>96</sup> „Das ist ja gerade der Grund, warum im katholischen Offenbarungsverständnis mit dem Ende biblischer Zeit die Offenbarung als noch nicht abgeschlossen gilt, sondern die Kirche darauf vertraut, dass ihr – trotz aller Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit – in ihren konkreten Entscheidungen der Heilige Geist geschenkt ist. In der Gewissheit der Realpräsenz ihres Herrn im Heiligen Geist darf die Kirche solche Veränderungen ihrer Strukturen um ihres Auftrags willen und aus dringenden pastoralen Notwendigkeiten vornehmen“ (ebd.).

<sup>97</sup> „Zur Vereinheitlichung dieser unterschiedlichen Bedeutung des Einheitsbegriffs mag folgender bildlicher Vergleich helfen: Auch die Einheit eines Herings ist eine andere als die Einheit, die ein Sack Kartoffeln bildet. Im ersten Fall wird man zu dem Schluss kommen, dass die Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zur Diakonatsweihe bereits durch die negative Entscheidung bezüglich der Priesterweihe der Frau vorentschieden ist“ (ebd.).

<sup>98</sup> „Die historische Prüfung zeigt, dass das Argument von der Einheit des Ordo spezifisch mittelalterliche Verhältnisse widerspiegelt und in seiner Aussageglogik von den ältesten Traditionen der Kirche abweicht. Blickt man auf die Tradition der alten Kirche, so zeigt sich, dass diese weder von primär *einem* Amt ausgeht noch mit der ‚Einheit des Amtes‘ argumentiert. In der Patristik rückt man im Gegenteil gerade die Vielfalt der Ämter in der Kirche immer wieder in den Vordergrund“ (*R. Radlbeck-Ossmann*, Das Argument von der Einheit des Ordo: Fundament für die Ablehnung eines Diakonats der Frau?, in: *D. W. Winkler* [Hg.], *Diakon, der Frau: Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive*, Wien/Berlin 2010, 119–134, 125).

Das Gegenteil ist zutreffend: Gerade im Mittelalter wurde die Diakonenweihe nicht als Stufe oder Teil des sakramentalen Ordo beschrieben. Weil Radlbeck-Ossmann das Problem der Verhältnisbestimmung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* von der Frage nach dem Verhältnis der Einheit zur Vielfalt des Ordo trennt, entgeht ihr die oben geschilderte Wirkungsgeschichte des Hieronymus. Wer sie zur Kenntnis nimmt, kann gar nicht leugnen, was bis zum Trienter Konzil durchgängig belegbar ist: nämlich die Ausklammerung von Bischofs- und Diakonenweihe aus dem *ordo sacramentalis*.

Radlbeck-Ossmann verkehrt den geschichtlichen Befund in sein Gegenteil. Ihre Interpretation von LG 18–29 ist von dem Interesse geleitet, die Schaffung eines sakramental verstandenen Frauendiakonates als mit den Konzilstexten vereinbar zu erweisen. Sie versteht die Einheit des Ordo nicht als triadische Einheit, sondern als die gemeinsame Abhängigkeit nachgeordneter (schon etablierter oder erst noch zu schaffender) Ämter von der Leitung des Bischofs. Der Priester, so erklärt sie, repräsentiert nicht Christus, sondern den Bischof<sup>99</sup>, und der Diakon empfängt in LG 29 sein Amt „nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung“. Damit sei evident, dass „das Konzil die mittelalterliche Konzeption von der Einheit des Ordo nicht teilt“<sup>100</sup>. Das Zweite Vatikanum nenne verschiedene Ordines; zumindest der Diakonate bilde einen eigenen Ordo. Also stehe der Zulassung von Frauen zur Diakonenweihe selbst dann nichts entgegen, wenn man ihnen weiterhin Bischofs- und Priesterweihe verweigere.<sup>101</sup> Radlbeck-Ossmann sieht die in LG aufgezählten Aufgaben eines Diakons in Wortverkündigung und Sakramentenspendung zentriert.<sup>102</sup> Sie spricht von der Notwendigkeit, die faktisch von Frauen realisierten Dienste durch eine Weihe in das sakramentale Amt einzubeziehen.<sup>103</sup>

Abgesehen von den Folgen dieses Postulats für das gemeinsame Priestersein aller Getauften und Gefirmten übersieht die Hallenser Theologieprofessorin, dass die Konzilstexte den wesentlichen Unterschied des besonderen

<sup>99</sup> „Während der Bischof Jesus Christus selbst in der Kirche vergegenwärtigt (LG 21, 26), besteht die Aufgabe etwa der Priester lediglich darin, den Bischof (!) in ihrer örtlichen Gemeinde präsent zu halten (LG 28)“ (ebd. 128).

<sup>100</sup> Ebd. 129.

<sup>101</sup> Vgl. ebd. 131–134.

<sup>102</sup> In Bezug auf die Aufzählung der Aufgaben eines Diakons in LG 29 bemerkt Radlbeck-Ossmann: „Es ist geradezu markant, welch geringen Raum in dieser Aufgabenbeschreibung der Dienst am Nächsten einnimmt, den man klassisch als vorrangigen Dienst des Diakons betrachtet. Dieser kommt – zumindest in der deutschen Übersetzung – in lediglich acht Worten zum Ausdruck, die noch nicht einmal zu einem Hauptsatz verbunden, sondern partizipisch verkürzt dargeboten werden, während der auf den Dienst an Wort und Sakrament bezogene Einsatz über volle acht Zeilen hin beschrieben wird“ (ebd. 129 f.).

<sup>103</sup> „Wenn Frauen diakonisch in der Kirche arbeiten, tun sie dies ehrenamtlich, im kirchlichen Laienberuf oder als Ordensfrau. Damit wird in ihrem Dienst zwar das bewundernswerte Engagement zahlreicher einzelner Christinnen sichtbar, nicht aber, dass sich in ihrem Dienst ein Grundvollzug der Kirche ereignet. Diese Bedeutung kann nur dann vermittelt werden, wenn der diakonische Dienst auch und gerade von amtlichen Vertretern der Kirche geleistet wird“ (ebd. 133).

gegenüber dem gemeinsamen Priestertum in der sakramentalen Repräsentation des ‚Voraus‘ und des ‚Gegenübers‘ Christi zur Kirche verorten. Eben *diese* Christusrepräsentation begründet die Einheit des triadischen Ordo. Und wenn der Priester seine Christusrepräsentation nur in der Weise der Repräsentation des Bischofs wahrnehmen kann, dann ist er dennoch wahrer Christusrepräsentant. Denn an der dreifachen Vollmacht des Lehrens, des Heiligens und des Leitens

haben die Presbyter solchen Anteil, dass wahres Weihepriestertum in ihnen verwirklicht ist und ihnen der Name des Priesters nicht bloß in übertragener Weise zukommt. Dies kraft der Ordination, eines im vollen Sinne sakramentalen Aktes, der sie dem Bilde Christi, des Urbildes neutestamentlichen Priestertums, ähnlich macht. Diese Gestaltung nach dem Bilde Christi, des Hohenpriesters, ist grundgelegt in der sakramentalen Aussonderung, Bestellung und Ausrüstung für die Verkündigung des Wortes, zur Leitung der Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes – dies freilich „auf der Stufe des Dienstes“<sup>104</sup>,

der dem einzelnen Presbyter von seinem Bischof aufgetragen ist<sup>105</sup>. Gegen die traditionelle Bestimmung des Priesters von seinen kultischen Funktionen her behält das Konzil in Bezug auf die Presbyter dieselbe Reihenfolge in der Trias von Lehren, Heiligen und Leiten bei, die in der Beschreibung der Christusrepräsentation der Bischöfe genannt wird.

Was den Diakonat betrifft: Darin besteht doch gerade die Klarstellung des Vatikanums II (in Anknüpfung an die Apostolische Konstitution „Sacramentum Ordinis“), dass der Diakonat keinen eigenen Ordo darstellt, sondern – untrennbar vom Bischof mit seinem Presbyterium – das ‚Voraus‘ Christi vor der Kirche auf eigene (nicht sacerdotale) Weise sakramental repräsentiert. Das Eigene des Diakons besteht nicht in der Bündelung von Funktionen, die auch jeder getaufte und gefirmte Christ wahrnehmen kann, sondern in der Darstellung der kenotischen Dimension der Autorität Christi gegenüber der Kirche. Diese darf auch bei Bischöfen und Priestern nicht fehlen, wird aber von den Diakonen eigens veranschaulicht.

Regina Radlbeck-Ossmann beruft sich vor allem auf den emeritierten Tübinger Theologen Peter Hünemann.<sup>106</sup> Dieser allerdings stützt seine Argumente für eine Anpassung des triadischen Ordo an die Bedürfnisse der Zeit weniger auf LG 18–29 als auf die konziliare Beschreibung der Kirche als Grundsakrament. Daraus folgert er in seiner jüngsten Veröffentlichung (Dezember 2012):

<sup>104</sup> A. Grillmeier, Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 28 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: LThK; Erg.-Band I (Freiburg i. Br. 1966) 247–255, 251.

<sup>105</sup> Dazu: L. Scheffczyk, Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes, in: *Ders.*, Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1977, 367–386.

<sup>106</sup> Radlbeck-Ossmann (Anmerkung 98, 125<sup>23</sup>), unterstreicht, dass sie sich den „Vorarbeiten von Peter Hünemann“ (*P. Hünemann*, Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen, in: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* [dort: Anmerkung 112], 98–128), anschließen wolle.

Das ganze Volk Gottes ist zum Mitvollzug des Hirtendienstes Jesu Christi an den Menschen, in Diakonie und Caritas berufen. [...] Weil der Ordo wesentlich Dienst am und für das Volk Gottes ist, und das Volk Gottes das Mysterium Jesu Christi gar nicht anders als unter den gegebenen zeitgeschichtlichen Umständen leben und bezeugen kann, muss der Dienst, den die Ordinierten zu leisten haben, entsprechend gestaltet werden [...].<sup>107</sup>

Hünemann leitet aus der Sakramentalität der Kirche ab, dass diese ihre Struktur selbst gestalten kann. Er bezweifelt nicht, dass zur Sakramentalität der Kirche stets auch das kirchenleitende Amt gehört. Aber er ist zugleich der Meinung, dass dieses Amt nicht an die Trias von Bischof, Priester und Diakon gebunden sei. Der Hirtendienst Christi, so schreibt er, subsistiere zwar in der gegenwärtigen Amtsstruktur, sei aber nicht mit dieser identisch. Die Kirche als Grundsakrament habe also die Möglichkeit, den Ordo zu verändern und auch ein Diakonat einzuführen, zu dem beide Geschlechter Zugang haben.<sup>108</sup>

### 3. Die Einheit des Ordo und die Frage nach einem Diakonat der Frau

Schon Ende des zweiten Jahrhunderts ist die sakramentale Repräsentation des ‚Voraus‘ Christi vor der Kirche eine Trias. Kein Kirchenvater spricht von einer Frau als Trägerin dieses sakramentalen Amtes.<sup>109</sup> Wer versucht, die singuläre Bezeichnung einer Frau als „Diakon“ (Röm 16,1 f.) vom Gesamtbefund des NT und von der nachapostolischen Entwicklung abzukoppeln oder gar zur Grundlage eines sakramentalen Diakonates der Frau in apostolischer Zeit zu erklären, setzt sich dem Verdacht aus, den historisch-kritisch eruierbaren Befund bestimmten Interessen unterzuordnen.<sup>110</sup> Anni Hentschel hat nachgewiesen, dass im NT klar unterschieden wird zwischen den vielen Tätigkeiten, die mit dem Wortfeld *διακονεῖν/διάκονοι* bezeichnet werden, und dem Diakonenamt.<sup>111</sup>

Eindeutig belegt ist, dass es seit dem 3. Jahrhundert „Diakonissen“ gab; aber ebenso unbestreitbar ist, dass diese nie als Trägerinnen des sakramentalen Amtes betrachtet worden sind. Im Gegenteil: Die entsprechenden Dokumente sind geradezu ängstlich darauf bedacht, diese Schlussfolgerung aus

<sup>107</sup> P. Hünemann, Zum Streit über den Diakonat der Frau im gegenwärtigen Dialogprozess – Argumente und Argumentationen, in: ThQ 192 (2012) 342–375, 371.

<sup>108</sup> Vgl. ebd. 371 f.

<sup>109</sup> Raßbeck-Ossmann (Anmerkung 98, 121), fordert gerade deshalb eine aktualisierende Umkehrung zum Beispiel des Origenes-Diktums: „Was sollen die Heiden denken, wenn bei Christen sich die Männer niedersetzen, um sich von Frauen belehren zu lassen?“

<sup>110</sup> Marlis Gielen (*M. Gielen*, Frauen als Diakone in paulinischen Gemeinden, in: Winkler [Anmerkung 98], 11–40), folgert aus der einzigen Bibelstelle (Röm 16,1 f.), in der eine Frau *διάκονος* genannt wird, und aus der Vergleichbarkeit von Tätigkeiten biblisch bezeugter Frauen mit denen biblisch bezeugter „Amtsträger“ die ursprüngliche Einbeziehung von Frauen in die Gemeindeleitung sowie den soziologisch bzw. kirchenpolitisch bedingten Abfall von diesem Ursprung in nachapostolischer Zeit.

<sup>111</sup> Vgl. A. Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, Tübingen 2007, besonders 180–184.374–382.

der gemeinsamen Bezeichnung von Frauen und Männern als *διάκονοι* zu vermeiden. Aimé Georges Martimort und Gerhard Ludwig Müller haben alle zugänglichen Dokumente gesichtet, in denen von Diakonissen die Rede ist. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass der Unterschied zwischen dem nichtsakramentalen Diakonissenamt und dem sakramentalen Amt der Diakone in jedem Fall gewahrt oder gar deutlich bezeichnet wird.<sup>112</sup> Hans Jorissen – im Unterschied zu Martimort und Müller ein Befürworter der Zulassung von Frauen zum Sakrament des Ordo – bilanziert seine historischen Studien mit der Feststellung:

Das Diakonissenamt stellt sich im historischen Rückblick als ein äußerst komplexes, geographisch und zeitlich sehr verschieden ausgeprägtes Phänomen dar. Es fehlt die Kontinuität der Überlieferung. Auch da, wo die Weihe von Diakoninnen unter Handauflegung und Epiklese analog zur Diakonenweihe gestaltet ist, wie in den Apostolischen Konstitutionen<sup>113</sup> und vor allem im späteren byzantinischen Ritus<sup>114</sup>, erlauben die historischen Befunde es nicht, von einer Gleichrangigkeit beider Ordinationen zu sprechen. Mit Recht folgert Martimort: „Wie groß auch die Feierlichkeit gewesen sein mag, die den Ritus umgab, und die äußere Ähnlichkeit mit der Weihe zum Diakon, so ist die byzantinische Diakonisse doch kein Diakon; es ist ein völlig anderes Amt.“<sup>115</sup> Bedenkenswert ist vor allem der ausdrückliche Ausschluss der Diakonin von jeglichem liturgischen Altardienst, von der öffentlichen Ausübung des Verkündigungsdiakonates und von der feierlichen Taufspendung. „Die Gründe hierfür liegen (eindeutig) im Ausschluss der Frau vom Amtspriestertum.“ Männlicher und weiblicher Diakonat sind in der Alten Kirche nicht zwei gleichartige Zweige des einen diakonalen Amtes. Die Sakramentalität (im heutigen dogmatischen Verständnis) eines eigenständigen Diakonats ohne inneren, in der Diakonatsweihe begründeten Bezug zum bischöflich-priesterlichen Amt lässt sich mit guten Gründen nicht historisch stützen.<sup>116</sup>

Jorissen folgert aus der vom Zweiten Vatikanum endgültig affirmierten Trias des sakramentalen Ordo, dass die Zulassung der Frau zum Diakonat deren Zulassung auch zur Bischofs- und Priesterweihe implizieren würde.<sup>117</sup> Folge-

<sup>112</sup> Zu dem durchgängig klar bezeugten Unterschied zwischen dem sakramentalen Diakonat der Männer und dem nichtsakramentalen Dienst der Diakonissen: A. G. Martimort, *Les diacousses*. Essai historique, Rom 1982; G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakramentes*. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden, Würzburg 1999.

<sup>113</sup> In den *Apostolischen Konstitutionen*, in denen die Weihe der Diakonin unter Handauflegung und Epiklese dokumentiert ist, heißt es zugleich: „*Διακόνισσα οὐκ εὐλογεῖ, ἀλλ’ οὐδέ τι ἂν ποιοῦσιν οἱ πρεσβύτεροι ἢ οἱ διάκονοι ἐπιτελεῖ, ἀλλ’ ἢ τοῦ φυλάττειν τὰς θύρας καὶ ἐξυπηρετεῖσθαι τοῖς πρεσβυτέροις ἐν τῷ βαπτίζεσθαι τὰς γυναῖκας διὰ τὸ εὐπρεπέες*“ – „Die Diakonin segnet nicht, sie tut nichts von dem, was Priester und Diakone tun, sie bewacht nur die Türen und leiht dem Priester ihren Dienst bei der Taufe der Frauen, aus Gründen der Schicklichkeit“ (Constitutiones Apostolicae VIII,28,6 [SC 336,230]).

<sup>114</sup> Dazu: V. A. Karras, *Female Deacons in the Byzantine Church*, in: ChH 73 (2004) 272–316; E. Mitsiou, *Weibliches Mönchtum und Diakonat in byzantinischer Zeit* in: *Winkler* (Anmerkung 98), 59–70.

<sup>115</sup> Martimort (Anmerkung 112), 155.

<sup>116</sup> H. Jorissen, *Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen*, in: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?*, herausgegeben von P. Hünermann [u.a.], Ostfildern 1997, 86–97; 94 f.

<sup>117</sup> „Ein eigenständiger Diakonat postuliert (gegenüber der Einheit des Ordo/Weihesakramentes im traditionellen dogmatischen Verständnis) ein zweites, nicht als besondere Ausprägung des *einen* Ordo zu verstehendes Weihesakrament, dessen sakramentale Begründung aber völlig ungeklärt bleibt – es sei denn, man würde der Kirche eine diesbezügliche Kompetenz zuschreiben, was

richtig konstatiert er, dass die Forderung der Würzburger Synode<sup>118</sup> nach Zulassung von Frauen zu einem sakramental verstandenen Diakonat von falschen Voraussetzungen ausgeht und wohl nur vor dem Erscheinen der römischen Dokumente „Inter insigniores“ (15.10.1976), „Mulieris dignitatem“ (15.8.1988) und „Ordinatio sacerdotalis“ (22.5.1994) denkbar war.<sup>119</sup>

Natürlich kann man darüber nachdenken, ob die Institutionalisierung der Dienste und Charismen von Frauen in Gestalt eines dem alt- oder ostkirchlichen Institut ähnlichen Amtes sinnvoll wäre. Aber dabei kann es nicht darum gehen, alles, was in der Kirche getan wird, zu verbeamten oder zu klerikalisieren. Man sollte zudem beachten, dass zumindest im Westen das Institut der Diakonissen durch karitativ tätige Frauenorden abgelöst wurde. Der berechtigten Forderung nach mehr Partizipation von Frauen in der Kirche würde durch Einweisung in ausschließlich dienende Funktionen kaum oder gar nicht entsprochen. Frauen, die als Diakonissen bezeichnet, aber den Diakonen nicht gleichgestellt wären, würden sich wohl eher diskriminiert als aufgewertet fühlen.<sup>120</sup> Die in süddeutschen Diözesen installierte Vorbereitung von Frauen auf ein (sakramental oder nichtsakramental?) verstandenes Diakonenamt<sup>121</sup> hat Erwartungen geweckt, die nur in Frustration münden können.<sup>122</sup>

---

aber zu Schwierigkeiten mit den lehramtlichen Äußerungen führen würde, wonach die Kirche keine Vollmacht über die Substanz der Sakramente hat. Aus alledem ist zu folgern: Die Möglichkeit eines sakramentalen Frauendiakonats steht und fällt mit der Möglichkeit des Frauenpriesterturns“ (*Jorissen* [Anmerkung 116], 95).

<sup>118</sup> „Viele Frauen üben in vielen Kirchenprovinzen, nicht nur in Missionsgebieten, eine Fülle von Tätigkeiten aus, die an sich dem Diakonenamt zukommen. Der Ausschluss dieser Frauen von der Weihe bedeutet eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental-vermittelter Heilsvollmacht. Ein weiterer Grund liegt darin, daß die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft es heute unverantwortlich erscheinen läßt, sie von theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen. Schließlich läßt die Hineinnahme der Frau in den sakramentalen Diakonat in vielfacher Hinsicht eine Bereicherung erwarten, und zwar für das Amt insgesamt und für die in Gang befindliche Entfaltung des Diakonats im besonderen“ (Beschluss: Dienste und Ämter, 4.2.2, in: OGGSB I, Freiburg i. Br. 1976, 617).

<sup>119</sup> Zur Irreversibilität dieser Dokumente: *N. Lüdecke*, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive, in: *TThZ* 105 [1996] 161–211; *G. L. Müller*, Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden?, in: *StZ* 137 (2012) 374–384. – Zu den Konvenienzgründen, die man für die Position des Lehramtes anführen kann: *K.-H. Menke*, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, 75–87.

<sup>120</sup> Dazu: *M. B. von Stritzky*, Der Dienst der Frau in der Alten Kirche, in: *LJ* 28 (1978) 136–154; besonders 152–154.

<sup>121</sup> Ein als „Notifikation“ betiteltes Schreiben der zuständigen römischen Kongregationen hat 2001 alle Initiativen verboten, „die in irgendeiner Weise darauf abzielen, Frauen auf die Diakonenweihe vorzubereiten“ (AkathKR 170 [2001] 481 f.). – Zu den Initiativen in den Bistümern Rottenburg-Stuttgart und Freiburg im Sinne einer ausdrücklichen Ermutigung, den eingeschlagenen Weg „konstruktiven Ungehorsams“ weiterzugehen: *Reininger* (Anmerkung 94), 284 f.

<sup>122</sup> *Regina Radlbeck-Ossmann* (Anmerkung 98), 120, sieht die Zulassung von Frauen zu einem sakramental verstandenen Diakonat durch die römische Abweisung der besagten Initiativen nicht berührt. – Dazu: *M. Hauke*, Die Diskussion um den Diakonat der Frau. Eine kritische Bilanz, in: *L. Scheffczyk* (Hg.), *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002, 11–65; *S. Dören*, Über den beharrlichen und zugleich sinnlosen Versuch, Frauen den Empfang der sakramentalen Diakonatsweihe zu ermöglichen, in: *Ebd.* 149–231.

Dennoch: Hier soll in keiner Weise bestritten werden, dass der Anspruch von Frauen berechtigt ist, nicht nur in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik, sondern auch in der Kirche mehr Verantwortung zu übernehmen. Aber dieses Anliegen sollte nicht mit der Forderung nach dem Zugang der Frau zum sakramentalen Ordo verknüpft werden. Natürlich ist die sakramentale Repräsentation des ‚Voraus‘ Christi gegenüber der Kirche immer auch mit der Übertragung von Autorität verbunden. Aber diese Macht wird missbraucht, wenn ihre Träger sich nicht zugleich in die Nachfolge des fußwaschenden, herabsteigenden, gekreuzigten Erlösers stellen lassen. Gisbert Greshake hat in seinem Buch „Priester sein in dieser Zeit“ eine Erneuerung der Kirche unter ebendieser Prämisse angemahnt. Dazu gehört neben einer Revision der Priesterausbildung ganz wesentlich auch die Geschlechtergerechtigkeit. Es mag utopisch klingen. Aber ein Papst könnte, ohne die sakramentale Ordnung zu verletzen, das Kirchenrecht dahingehend ändern, dass jeweils zur Hälfte mit Frauen und Männern besetzte Gremien den Bischof und auch den Papst wählen; dass unterhalb von Generalvikar und Offizial Verwaltungsämter paritätisch mit Frauen besetzt werden und dass Entscheidungen auf allen Ebenen den Rat von Frauen voraussetzen.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Vgl. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit*, Freiburg i. Br. 2000, 158–167.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 3 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Thomas Schärtl*

Gottes Ewigkeit und Allwissenheit

321

*Karl-Heinz Menke*

Die triadische Einheit des Ordo und die Frage  
nach einem Diakonat der Frau

340

*Hartmut Westermann*

„Unius dei cultus“ oder „noster deus et vester deus“?

Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff  
in Gilbert Crispins „Disputatio christiani cum gentili de fide Christi“

372

## BEITRÄGE

*Boris Hogenmüller*

„Enemigo de los Jesuitas“ – Melchior Canos Verhältnis zu den Jesuiten

389

*Christoph Böhr*

Die Offenbarung der Wirklichkeit im Denken und im Glauben.

Zu Kurt Hübners Begriff szientifischer, mythischer und religiöser Vernunft

397

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTFLEITER:**

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

**MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:**

Dieter Böhler S.J., Alexander Löffler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

PROF. DDR. THOMAS SCHÄRTL

Universität Augsburg  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Professur für Philosophie  
Universitätsstraße 10  
86159 Augsburg  
thomas.schaertl@kthf.uni-augsburg.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Rheinische Friedrich-Wilhelms-  
Universität Bonn  
Seminar für Dogmatik und  
Theologische Propädeutik  
Regina-Pacis-Weg 1  
53113 Bonn  
k.menke@uni-bonn.de

DR. HARTMUT WESTERMANN

Am Reichenbach 1  
79249 Merzhausen  
hartmut.westermann@yahoo.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20  
63791 Karlstein  
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22  
54290 Trier  
buero-boehr@gmx.de

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

---

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

## „Unius dei cultus“ oder „noster deus et vester deus“?

### Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff in Gilbert Crispin „Disputatio christiani cum gentili de fide Christi“

VON HARTMUT WESTERMANN

#### 1. Einleitung

Gilbert Crispin (geb. um 1045/46) entstammte dem normannischen Hochadel. Die Familie der Crispin protegierte das von Herluin von Brionne im Jahr 1034 gegründete Benediktinerkloster von Bec, dem Gilbert als *puer oblat* anvertraut wurde. In Bec wurde Gilbert von Lanfranc und später auch von Anselm von Canterbury unterrichtet.<sup>1</sup> Beide Lehrer waren Gilbert, dessen intellektuelle und organisatorische Fähigkeiten sie sehr schätzten, in Freundschaft verbunden. Nach seiner Einsetzung als Erzbischof von Canterbury im Jahr 1070 ließ Lanfranc Gilbert, der mittlerweile selbst als Lehrer an der Klosterschule von Bec tätig war, zu sich nach England kommen und bestellte ihn 1085 zum vierten Abt von Westminster in London. Dieses Amt übte Gilbert bis zu seinem Tod am 6. Dezember 1117 mit bedeutendem Erfolg aus.<sup>2</sup>

Von Gilbert sind neben zahlreichen theologischen Traktaten und Briefen sowie einer Biographie des Herluin auch drei Dialoge überliefert: das Lehrer-Schüler-Gespräch *De spiritu sancto* und die Religionsgespräche *Disputatio iudaei et christiani* und *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*.<sup>3</sup> Im Unterschied zur *Disputatio iudaei et christiani*, die schon früh große Aufmerksamkeit erfahren hat und in 32 Handschriften erhalten ist, wurde die in nur einer einzigen Handschrift überlieferte *Disputatio christiani cum gentili* von der Forschung bislang wenig berücksichtigt.<sup>4</sup> Wegen der erheb-

<sup>1</sup> In der Klosterliste von Bec wird Gilbert an 59. und der um 1060 in die Abtei eingetretene Anselm an 68. Stelle geführt (vgl. B. Goebel, Gilbert Crispin, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon; Band 30, Nordhausen 2009, 484–493, 484). Zu Gilbert und Anselm vgl. insbes. R. W. Southern, St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, in: MRSt 3 (1954), 78–115.

<sup>2</sup> Zur Biographie Gilberts vgl. J. A. Robinson, Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, Cambridge 1911, Southern (siehe Anmerkung 1) sowie G. R. Evans, Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: the Forming of a Monastic Scholar, in: StMon 22 (1980), 63–82; und G. R. Evans, Omnibus hiis litteratur: Gilbert Crispin, Noted Theologian, in: StMed 22 (1981), 695–716. Einen knizsen Überblick über das Leben und Werk Gilberts bietet Goebel (siehe Anmerkung 1).

<sup>3</sup> Das Werk Gilberts liegt seit 1986 in einer von Anna Sapir Abulafia und Gillian Rosemary Evans herausgegebenen kritischen Gesamtausgabe vor (A. S. Abulafia/G. R. Evans [Hgg.], The Works of Gilbert Crispin, London 1986). In die Edition wurde außerdem eine – ebenfalls in Dialogform verfasste – Fortsetzung der *Disputatio iudaei et christiani* aufgenommen, deren Authentizität von den Herausgeberinnen allerdings bezweifelt wird (vgl. Abulafia/Evans, xxxi). Kritisch hinsichtlich der Authentizität der *Disputationis iudaei et christiani continuatio* äußert sich auch B. Blumenkranz (Hg.), Gisleberti Crispini Disputatio Iudei et Christiani, Utrecht/Antwerpen 156, 16 f.

<sup>4</sup> Vgl. zur *Disputatio iudaei et christiani*: A. S. Abulafia, An Attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate, in: StMon 26 (1984), 55–74;

lichen thematischen Überschneidungen der beiden Religionsgespräche, die sich jeweils mit Fragen der Inkarnation, der Trinität und der (richtigen) Exegese von Offenbarungsschriften befassen, wird die *Disputatio christiani cum gentili* üblicherweise nur im Zusammenhang mit der *Disputatio iudaei et christiani* behandelt und mitunter sogar als deren Fortsetzung betrachtet.<sup>5</sup> Demgegenüber werde ich mich im Folgenden auf die *Disputatio christiani cum gentili* konzentrieren, um ein in diesem Dialog angelegtes Problem herauszuarbeiten, das mir nicht nur in philosophiehistorischer, sondern auch in systematischer Hinsicht bedeutsam erscheint: Gilbert zeigt – so meine Interpretationsthese – in exemplarischer Weise die Ambivalenz interreligiöser Gespräche auf, wie sie zwischen Monotheisten unterschiedlicher Provenienz geführt werden. Dies gelingt ihm, indem er zum einen die auf der geteilten monotheistischen Grundüberzeugung basierende Konsenshoffnung der Kolloquenten artikuliert, zum anderen aber auch das – ebenfalls auf den monotheistischen Gottesbegriff zurückzuführende – Konfliktpotenzial einer solchen Begegnung eindrucksvoll dokumentiert.

## 2. Die literarische Form und das Thema der *Disputatio christiani cum gentili*

Zur stilistischen Konzeption der *Disputatio christiani cum gentili* verwendet Gilbert eine dramatische mit narrativen Elementen kombinierte Dialogtechnik.<sup>6</sup> Indem er das von den *dramatis personae* geführte Streitgespräch

---

A. S. Abulafia, Gilbert Crispin's Disputations: an Exercise in Hermeneutics, in: Les mutations socio-culturelles au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles: Études des Anselmiennes, Paris 1984, 511–520; A. S. Abulafia, The ars disputandi of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (1085–1117), in: C. M. Cappon [et al.] (Hgg.), Ad Fontes. Opstellen aangeboden aan Professor Dr. C. van der Kieft, Amsterdam 1984, 139–152; A. S. Abulafia, Christians disputing disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm, in: B. Lewis/E. Niewöhner (Hgg.), Religionsgespräche im Mittelalter, Wiesbaden 1992, 131–148; A. S. Abulafia, Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000–1150), Aldershot [u.a.] 1998; A. S. Abulafia (Hg.), Religious Violence between Christians and Jews. Medieval Roots, Modern Perspectives, New York 2002; D. Berger, Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob Ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic, in: Spec. 49 (1974), 34–47; D. Berger, Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages, in: AHR 91 (1986), 576–591; B. Blumenkranz, La Disputatio Judei cum Christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminster, in: RMÄL 4 (1948), 237–252; B. Blumenkranz, Juifs and Chrétiens dans le monde occidental 430–1069, Paris/Den Haag 1960; B. Blumenkranz, Les Auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le Judaïsme, Paris/Den Haag 1963; J. Cohen, Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy. The Study on Evaluation of Judaism in European Christendom, in: AHR 91 (1986), 592–613; A. Fidora, Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter: von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Roman Lull, in: B. F. W. Springer/A. Fidora (Hgg.), Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre literarische Gestaltung, Berlin 2009, 71–81; K. Jacobi, Gilbert Crispin – Zwischen Realität und Fiktion, in: Ders. (Hg.), Gespräche lesen – Philosophische Dialoge im Mittelalter, Tübingen 1999, 125–137; O. J. Thienhaus, Jewish-Christian Dialogue: The Example of Gilbert Crispin, Baltimore 2006; und R. J. Z. Werblowsky, Crispin's Disputation, in: JJS 11 (1960), 69–77.

<sup>5</sup> Vgl. Abulafia, An Attempt by Gilbert Crispin; und Abulafia/Evans, xxxi.

<sup>6</sup> Die Unterscheidung zwischen einer dramatischen, einer narrativ-diegmatischen und einer aus dramatischen und narrativen Elementen „gemischten“ Dialoggestaltung findet sich bereits in Platons „Politeia“ (Rep. III 392d–394c).

als Inhalt eines Redeberichts deklariert, das aus der narrativen Perspektive eines Ich-Erzählers geschildert wird, eröffnet sich der Autor die Möglichkeiten einer indirekten literarischen Mitteilung, wie sie einer rein dramatischen, auf diegmatische Elemente verzichtenden Dialoggestaltung verschlossen bleiben.<sup>7</sup> So kann Gilbert in der Vorrede der *Disputatio christiani cum gentili* aus dem Munde des in Vergangenheitsform sprechenden Erzählers das Thema, die Kolloquenten und die Szenerie des Gesprächs charakterisieren, welches er im Anschluss an die Praefatio in direkter Rede und dramatischer Form präsentieren wird. Er habe, so Gilbert, von der Disputation zweier bekannter (aber nicht namentlich genannter) Philosophen über die Verehrung des einzigen Gottes und die Einheit des wahren Glaubens (*de unius dei cultu et verae fidei unitate*) erfahren.<sup>8</sup> Durch die den Gegenstand der Disputation bestimmende Formulierung *unius dei cultus* wird demnach schon ganz zu Beginn des Textes auf die Überzeugung hingewiesen, in der sich die Vertreter unterschiedlicher monotheistischer Religionen einig sind: Es gibt einen und nur einen Gott.

### 3. Die Disputanten

Die inhaltlichen Differenzen zwischen den beiden Disputanten und die kommunikativen Rollen, die ihnen in der anstehenden Unterredung zukommen, erläutert Gilbert anhand des für Disputationen üblichen Proponenten-Opponenten-Schemas: Der *christianus* und der *gentilis* gehören unterschiedlichen monotheistischen Glaubensrichtungen (*sectae*) an.<sup>9</sup> Agiert der *christianus* „in seinen der Wahrheit verpflichteten Ausführungen“ als „Verteidiger“ (*expugnator*) des christlichen Glaubens, so der *gentilis* als ein

<sup>7</sup> Zu den indirekten Mitteilungformen eines als Redebericht deklarierten, d. h. narrativ eingebundenen dramatischen Dialogs vgl. G. Bauer, Zur Poetik des Dialogs. Leistungen und Formen der Gesprächsführung in der neueren deutschen Literatur, Darmstadt 1969, 64: „Der Berichtstatter übt eine eigene Gewalt über die Reden aus, kann sie über ihren wörtlichen Sinn hinaus deuten, subjektiv färben und einordnen. Er präsentiert sie nicht primär als Aussage und Anspruch dessen, der sie formuliert hat, sondern als Impression des Aufnehmenden, sei es des angesprochenen Partners oder eines unbeteiligten oder nur gedachten Zuhörers.“

<sup>8</sup> Ich zitiere Gilbert im Folgenden nach der leichter zugänglichen lateinisch-deutschen Ausgabe von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi (*K. W. Wilhelm/G. Wilhelmi*, Gilbert Crispin, *Disputatio iudaei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi.* / Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005), gebe aber zusätzlich die korrespondierende Passage in der kritischen Edition von Abulafia/Evans an, deren Text von *Wilhelm/Wilhelmi* übernommen und dem klassisch-antiken Latein angeglichen wurde. – *Wilhelm/Wilhelmi*, 136: „A duobus philosophis sumpta erat disputatio de unius dei cultu et verae fidei unitate“ (vgl. Abulafia/Evans, 61, § 1).

<sup>9</sup> Beide Religionsgespräche Gilberts zeichnen sich dadurch aus, dass auch die jeweiligen Gegner des christlichen Disputanten als Vertreter einer monotheistischen Religion (*secta*) bezeichnet und nicht etwa als Anhänger einer bloßen Irrlehre (*haeresis*) bereits begrifflich stigmatisiert werden. Zur Differenzierung von *secta* und *haeresis*, die insbesondere für die unterschiedlichen Charakterisierungen des Islam im lateinischen Mittelalter relevant ist, vgl. M. Hildebrandt, Mittelalterliche Religionsdialoge: Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik, in: M. Broecker/M. Hildebrandt (Hgg.), *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden 2008, 29–70, 35.

Angreifer und „Bestreiter“ (*impugnator*), der allein die Vernunft (*ratio*) gelten lassen will.<sup>10</sup> Beide Kombattanten tragen keine individuellen Züge, sondern treten als exemplarische Vertreter ihrer jeweiligen *secta* auf. Durch die typisierende Darstellung kommt den Kolloquenten der *Disputatio christiani cum gentili* eine repräsentative Funktion zu, vergleichbar mit derjenigen, die Gilbert in der *Disputatio iudaei et christiani* dem *iudaeus* und dem *christianus* zugeschrieben hat.<sup>11</sup>

Allerdings sind in diesem Zusammenhang zwei Unterschiede zwischen den beiden Dialogen zu beachten. Der erste Unterschied betrifft die Rolle, die Gilbert innerhalb der fingierten Unterredungen spielt: Zwar tritt er in den Gesprächshandlungen beider Disputationen als Dialogfigur auf, doch übernimmt er nur in der *Disputatio iudaei et christiani* die Aufgabe des die Sache des Christentums gegenüber dem *iudaeus* vertretenden Kombattanten. Damit trägt in diesem Streitgespräch der *christianus* ungeachtet seiner repräsentativen Funktion die individuellen Züge einer bestimmten realhistorischen Person. An der in der *Disputatio christiani cum gentili* vorgeführten Unterredung nimmt Gilbert dagegen nicht als Disputant, sondern nur als schweigender Zuhörer teil.<sup>12</sup> Ob die in dieser Disputation als Sachwalter des Christentums agierende anonyme Dialogfigur einer bestimmten realhistorischen Person (etwa Anselm oder Lanfranc) nachgezeichnet ist, bleibt offen, was für den exemplarischen Charakter, der dem *christianus* zukommen soll, nur von Vorteil ist.

Der zweite Unterschied betrifft die Frage, wen die Dialogfiguren jeweils repräsentieren sollen. Während im Falle der *Disputatio iudaei et christiani* leicht nachvollzogen werden kann, für wen der *iudaeus* stellvertretend steht, ist dies im Falle des *gentilis* der *Disputatio christiani cum gentili* schwierig.<sup>13</sup> Der *gentilis* wird von Gilbert als ein Monotheist dargestellt, der nur die Vernunft gelten lässt und erklärtermaßen weder die Autorität der christlichen Offenbarungsschriften noch die der kirchlichen Lehrtradition anerkennt.<sup>14</sup> Zwar sind dem *gentilis* die christlichen Offenbarungs-

<sup>10</sup> Wilhelm/Wilhelmi, 138: „Unus erat gentilis et christianae fidei sub rationis executione calidus impugnator; alter erat e contra veris assertionibus eiusdem fidei expugnator“ (vgl. *Abulafia/ Evans*, 62, § 4).

<sup>11</sup> Vgl. *Jacobi*, Gilbert Crispin, 128: „Der Jude spricht als Jude, der Christ als Christ, beide stellvertretend für andere gebildete Juden bzw. Christen.“

<sup>12</sup> Gilberts Rolle als aufmerksam schweigender Zuhörer präludiert die Dialogfigur des *index* in Abaelards *Collationes*, der dem Gespräch lieber lernend als urteilend beiwohnt und so für den Rezipienten eine Art „Modell-Leser“ darstellt (vgl. *P. von Moos*, Abaelard, in: *K. Flasch/U. R. Jeck* (Hgg.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997, 36–45, 41; und *H. Westermann*, *Wahrheitssuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abaelards Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, in: *K. Jacobi* (Hg.), *Gespräche lesen – Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, 157–197, 182–189).

<sup>13</sup> Vgl. *Jacobi*, Gilbert Crispin, 135: „Juden gab es; sie waren nicht nur als Einzelne, sondern auch als Gemeinden mit Kulträumen und Schulen in den Städten präsent. Heiden, die aus vernünftigen Überlegungen zwar Monotheisten sind, die aber keinerlei Offenbarung akzeptieren, gab es nur in den Texten der Alten, nicht dagegen als antreffbare Personen.“

<sup>14</sup> Vgl. insbesondere die folgende resolute Feststellung des *gentilis*: „Semel accipe dictum: leges ac litteras vestras non recipio, neque sumptas ab eis auctoritates accipio.“ / „Nimm ein für alle Mal

schriften bestens vertraut – in der Auseinandersetzung mit dem *christianus* kommt er immer wieder auf Passagen des Alten und des Neuen Testaments zu sprechen –, doch wird deutlich, dass er diese Texte nur thematisiert und sie nicht im Stil von Autoritätsargumenten instrumentalisiert. Freilich unterscheidet der *gentilis* in der Auseinandersetzung mit dem *christianus* zwischen „euren“ und „unseren Schriften“<sup>15</sup>, was bei einigen Interpreten den Verdacht hervorgerufen hat, der *gentilis* sei „möglicherweise Muslim“<sup>16</sup>. Demnach würde sich der *gentilis* nicht von allen, sondern nur von den Offenbarungstexten und der Lehrtradition des Christen- und Judentums distanzieren.

Entscheidend ist m. E. jedoch die geschäftstaktische Rolle, die Gilbert den *gentilis* spielen lässt: Der *gentilis* beruft sich in der Disputation ebenso wenig auf den Koran wie auf das Alte oder das Neue Testament. Indem er konsequent auf jedweden autoritativen Schriftbezug verzichtet, agiert er nicht als Vertreter einer mit der christlichen konkurrierenden Offenbarungsreligion, sondern als Repräsentant eines paganen Monotheismus, der nur die Geltungskraft der Vernunft akzeptiert. Ob der *gentilis* mit den „eigenen Schriften“ also die philosophischen Texte der Antike meint oder doch insgeheim einer Offenbarungsreligion angehört – dem Islam oder, wie andere Interpreten wegen der inhaltlichen Übereinstimmungen mit dem *indaeus* der *Disputatio iudaei et christiani* vermuten, dem Judentum<sup>17</sup> –, ist für die vorgeführte Gesprächshandlung gar nicht von Belang: Gilbert lässt den *gentilis* auf eine Weise argumentieren, als stünde er ganz für die Vernunft- und in keiner Weise für eine Offenbarungsreligion.<sup>18</sup>

Damit aber verschärft sich das Problem, welche realhistorische Personen der *gentilis* repräsentiert. Wenn er nicht den Islam und auch nicht das Judentum vertritt, pagane Monotheisten zu Gilberts Zeit aber keine „antreffbare[n]

---

zur Kenntnis: Eure Gesetze und Schriften ziehe ich nicht in Betracht, und den aus ihnen abgeleiteten Anspruch erkenne ich nicht an.“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 140 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 63, § 8.)

<sup>15</sup> „Nec tu quidem meas recipis, nec ullam auctoritatem sumo ab eis.“ / „Du ziehst also nicht meine Gesetze und Schriften in Betracht und ich leite keinerlei Anspruch aus ihnen ab“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 140 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 63, § 8).

<sup>16</sup> *Hildebrandt*, 41; vgl. dagegen die differenzierte Stellungnahme von *Wilhelm/Wilhelmi*, 21, Fußnote 34: „An der verschiedentlich geäußerten Vermutung, dass es sich bei dem Heiden in Gilberts Dialog um einen Moslem handle, ist richtig, dass gerade islamische Gelehrte die philosophische Auseinandersetzung einforderten. Die Argumente des *gentilis* deuten aber nicht auf einen spezifisch islamischen Kontext hin.“

<sup>17</sup> Vgl. *Southern*, 96: „Indeed, it is clear from this arguments that, though the opponent of the Christian philosopher is in this dialogue called *Gentilis* and not *Judaeus*, he is only the Jew in a generalized form: his God is the God of the Old Testament, and his objections to the Christian are in large part the objections which have already been raised in the previous dialogue, though the method of argument is different.“

<sup>18</sup> Auch Abaelard wird in seinen *Collationes* mit dem *philosophus* einen Kolloquenten auftreten lassen, der – in der Nachfolge von Gilberts *gentilis* – als paganer Monotheist allein die Vernunft (*ratio*) und das natürliche Gesetz (*lex naturalis*), aber keinerlei Offenbarungsschrift (*scriptura*) anzuerkennen bereit ist. Und auch im Falle der *Collationes* findet sich in der Forschung der – m. E. wiederum wenig plausible – Verdacht, es handle sich bei diesem Kolloquenten wohl um einen Muslim (vgl. kritisch hierzu *Westermann*, 174).

Personen<sup>19</sup> abgeben, so stellt sich die Frage umso dringlicher, welche Absicht Gilbert mit der Einführung einer solchen Dialogfigur verfolgt. Meine Vermutung ist, dass Gilbert den *gentilis* bewusst so konzipiert hat, dass er keine realen, sondern erdachte Personen repräsentiert. Die Fiktion eines allein der *ratio* folgenden, die christliche *scriptura* nicht als Autorität voraussetzenden, sondern sie vielmehr kritisch überprüfenden Disputanten dient einem Projekt, das Gilbert mit seinem Freund und Lehrer Anselm teilt: der Umformung der tradierten Glaubenslehre zur rational argumentierenden Theologie.<sup>20</sup>

#### 4. Die Szenerie der Disputation

Literarisch reizvoll gestaltet ist die ebenfalls in der Vorrede geschilderte Szenerie der *Disputatio christiani cum gentili*. Gilbert schreibt, dass er zwar den Ort des anberaumten Gesprächs kannte, sich wegen des weiten Weges aber entschieden habe, nicht an der Unterredung teilzunehmen. So habe es der – motivgeschichtlich auf Platons Höhlengleichnis verweisenden – „sanften Gewalt“ (*amica violentia*) eines ihn begleitenden und führenden Freundes bedurft, damit er schließlich doch die beschwerliche Reise zu dem (wiederrum nicht namentlich genannten) Ort der Disputation auf sich genommen habe. Am Ende des Weges seien er und sein Begleiter bei dem Gasthaus (*diversorium*) angelangt, in dem das Streitgespräch stattfinden sollte. Die Lokalisierung in einem Gasthaus verweist zwar auf den öffentlichen Charakter der Disputation;<sup>21</sup> doch wird zugleich deutlich, dass es sich hierbei um eine begrenzte, um nicht zu sagen um eine exklusive Öffentlichkeit handelt: Sein Begleiter habe, so Gilbert, zu den Hausbewohnern gezählt und sei deshalb gleich ins Innere des Hauses (*domus*) eingelassen worden.<sup>22</sup> Er

<sup>19</sup> *Jacobi*, Gilbert Crispin, 135.

<sup>20</sup> In diesem Punkt schließe ich mich einer Deutungshypothese an, die Klaus Jacobi in die Diskussion eingebracht hat. Vgl. *K. Jacobi*, Begründen in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury, in: *PhJ* 99 (1992), 225–244; und *Jacobi*, Gilbert Crispin, 136: „Es könnte sein, dass Gilbert einen opponierenden philosophischen Heiden erfindet, um zu zeigen, dass eine philosophisch reflektierte Schriftauslegung möglich ist.“ Vgl. auch *Werblowsky*, 75; und *Wilhelm/Wilhelmi*, 21: „Gilberts Heide (*gentilis*) entspricht dem Nicht-Gläubigen bzw. Ungläubigen (*infidelis*) in Anselm Schrift [sc. *Cur deus homo*].“

<sup>21</sup> Vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 23: Die Disputation findet „an einem Ort statt, den Gilbert so beschreibt, wie man in späterer Zeit Öffentlichkeit beschrieben hätte“.

<sup>22</sup> „Intravit ille domum, quia erat de intraneis; enim remansi, quia eram de extraneis.“ / „Er betrat das Haus, weil er zu den Hausbewohnern gehörte; doch ich blieb draußen, weil ich ein Fremder war“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 136 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 62, § 1). Durch die Differenzierung zwischen dem *intraneus* und dem *extraneus* etabliert Gilbert eine Art Esoterik-Exoterik-Unterscheidung, die gerade die Limitierung der zur Disputation zugelassenen Öffentlichkeit hervorhebt. Vgl. dagegen *Wilhelm/Wilhelmi*, 22: „Während Anselm seine Dialoge unter Mönchen und im Kloster stattfinden lässt, geht Gilbert, zumindest in seiner Inszenierung, auf die Straße. Er zielt auf eine breitere Öffentlichkeit und argumentiert von ihr her.“ Vgl. zur Szenerie auch *C. J. Webb* (Hg.), Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, Dispute of a Christian with a Heathen Touching of the Faith of a Christ, in: *MRSt* 3 (1954), 55–77, 57; und *M. Borgolte*, Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im spatial turn, in: *HZ* 286 (2008), 359–402, 391 f.

selbst hingegen sei, da er nicht zu den Hausbewohnern gehörte, zunächst an der Pforte geblieben und habe dort dem Gespräch einiger Studenten der Logik (*logicae disciplinae studentes*) gelauscht.<sup>23</sup> Erst nach einiger Zeit habe ihn ein Mann mit würdevollem Aussehen (*persona digna speciei*) aufgefordert, ihn ins Innere des Hauses zu begleiten, um dort der Erörterung eines „wichtigeren Problems“ beizuwohnen.

Angesichts der Themen, die von den Logik-Studenten an der Pforte debattiert werden, und unter Vorgriff auf das fünfte Kapitel des Textes, in dem – auf eine fast an die Initiationsriten antiker Mysterienkulte erinnernde Weise – vom „Haus des Glaubens“ (*domus fidei*)<sup>24</sup> die Rede sein wird, kann die metaphorisch aufgeladene Szenerie der Disputation als Anspielung auf das mittelalterliche Studiensystem gedeutet werden, wie es an den Kloster- und Kathedralschulen sowie später an den zu Gilberts Zeit sich erst entwickelnden Universitäten üblich war. Die Pforte steht demnach für den Disputationsort, an dem Probleme der Logik und das heißt *pars pro toto* die Inhalte der *septem artes liberales* behandelt werden. Nur derjenige, der das Trivium und Quadrivium erfolgreich gemeistert hat, wird zum Studium der Theologie zugelassen. Er darf – um im Bild zu bleiben – die Pforte durchschreiten und erhält Zugang in die *domus fidei*, in dem die „wichtigeren“, die theologischen Streitfragen disputiert werden.<sup>25</sup>

## 5. Die metakommunikativen Spielregeln der Disputation

Worin diese *quaestiones de locis theologicis* genauer bestehen, erfährt der Leser in der von Gilbert im Anschluss an die Praefatio in dramatischer Form gestalteten, insgesamt sechs Redegänge umfassenden Disputation zwischen dem *christianus* und dem *gentilis*. Debattiert werden Fragen der Inkarnation, der Trinität und interpretationstheoretische Probleme der Exegese von Offenbarungsschriften<sup>26</sup>, also *grosso modo* die Themen, denen Gilbert schon seine *Disputatio iudaei et christiani* gewidmet hat. Ebenfalls aus diesem Di-

<sup>23</sup> Inhaltlich sei es dabei, wie Gilbert recht ausführlich berichtet, um das Verhältnis der ersten und zweiten Substanzen sowie um die allfällige Subsumierung der Grammatik unter die Logik und weitere daran anschließende Ordnungsfragen der *septem artes liberales* gegangen.

<sup>24</sup> „Fides aliquando et tu ipse de domo [f]idei et familiaris intrabis in secretoria domus dei.“ / „Auch du wirst selbst eines Tages zum Haus des Glaubens gehören und als Familienmitglied zu den geheimen Bereichen des Hauses Gottes gelangen“ (*Wilhelm/Wilbelmi*, 166 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 74, § 54).

<sup>25</sup> Vgl. dagegen die alternative Auslegung Southern, der *domus* als Haus der Weisheit deutet und Gilberts Begleiter mit Anselm identifiziert: „It is, I believe, an allegorical picture of what happened to Gilbert Crispin in his approach to the high subjects, to which he was now emboldened to turn his mind. The person who summoned him, took him by the hand and led him with friendly violence, despite his protests, can be none other than Anselm. [...] The inn, of which his guide was an inmate, but Gilbert an outsider, becomes intelligible as the house of Wisdom, where the disciplines preparatory to theology occupy the gate-house and theology itself the inner house“ (*Southern*, 96).

<sup>26</sup> Analog zur *Disputatio iudaei et christiani* plädiert der *christianus* – um Widersprüche in den biblischen Texten zu vermeiden – für eine übertragene Interpretation (*ad figuram / divino sensu*)

alog bereits bekannt ist eine „metakommunikative Spielregel“<sup>27</sup>, auf die sich die beiden Disputanten verständigen: Man will angesichts der theoretischen wie praktischen Bedeutsamkeit der Gesprächsinhalte in einem „geduldigen Geist“ (*toleranti animo*) miteinander diskutieren.<sup>28</sup> Im Verlauf der Disputation wird der *christianus*, wenn er sich von dem *gentilis* zu scharf attackiert fühlt, an diese Gesprächsregel erinnern, um bei seinem Kontrahenten ein höheres Maß an Rücksicht einzufordern: „Hab bitte Geduld mit meiner langsamen Art, damit ich dem folgen kann, was du (von mir) willst! Geh etwas vorsichtiger mit dem Glauben um, denn dadurch wirst du in dieser entscheidenden Frage zu (tieferer) Erkenntnis kommen!“<sup>29</sup>

Eine zweite Gesprächsregel, auf die sich die Disputanten verpflichten, verbietet den Einsatz von Schriftautoritäten. Begründet wird diese Regel durch den spezifischen Adressatenbezug der Argumentationen: Da der *gentilis* die christlichen Offenbarungsschriften nicht anerkennt, ist er auch nicht bereit, Argumentationen beizupflichten, die auf diesen Schriften basieren. Entsprechend ist der *christianus* gehalten, ausschließlich Vernunftargumente (*rationes*) vorzubringen;<sup>30</sup> aufgrund der restringierten Akzeptanzbasis seines Kontrahenten ist ihm in dieser Disputation der Rekurs auf die Autorität der christlichen Offenbarungsschriften und der christlichen Tradition prinzipiell untersagt. Während die erste der genannten Gesprächsregeln eine Gemeinsamkeit zwischen der *Disputatio iudaei et christiani* und der *Disputatio christiani cum gentili* darstellt, markiert die zweite einen Unterschied, da dem *christianus* in der Auseinandersetzung mit dem *iudaeus* zumindest solche Schriftargumente erlaubt sind, die sich auf das – vom *iudaeus* ja ebenfalls als Offenbarungstext anerkannte – Alte Testament beziehen.<sup>31</sup> In der *Disputatio christiani cum gentili* hingegen wird der *gentilis* auch im Verlauf des Gesprächs genau darauf achten, dass der *christianus* das

---

der Offenbarungsschriften, während sein Opponent an einer wörtlichen Deutung (*ad litteram / humano sensu*) festhält. Vgl. hierzu Berger, Gilbert Crispin; und Hildebrandt, 40.

<sup>27</sup> Vgl. Wilhelm/Wilhelmi, 20.

<sup>28</sup> „Audi, rogo, et salutis tuae causa audi me toleranti animo.“ / „Hör mir bitte zu, und zwar in Geduld, da es um dein Heil geht!“ (Wilhelm/Wilhelmi, 172 f.; vgl. Abulafia/Evans, 77, § 66.) Vgl. zu *toleranti animo* die folgenden Passagen in der *Disputatio iudaei et christiani*: Abulafia/Evans, 9, § 4; 10, § 11; 11, § 15.

<sup>29</sup> „Patere, rogo, ingenii mei tarditatem ut tuam exsequatur voluntatem. Cede paulisper fidei, nam cedendo fidei, venis ad cognitionem tantae rei“ (Wilhelm/Wilhelmi, 146 f.; vgl. Abulafia/Evans, 65, § 15).

<sup>30</sup> Unter der Vernunft verstehen die Disputanten dabei das geistige Vermögen, das Rechte vom Unrechten – ohne Rekurs auf externe Autoritäten – zu unterscheiden: „Ratio est ea vis animi quae iustum ab iniusto discernit.“ / „Die Vernunft aber ist die Kraft des Geistes, die das Rechte vom Unrechten unterscheidet“ (Wilhelm/Wilhelmi, 138 f.; vgl. Abulafia/Evans, 63, § 6).

<sup>31</sup> Einige Interpreten sehen hierin sogar das entscheidende methodische Differenzmerkmal zwischen der *Disputatio iudaei et christiani* und der *Disputatio christiani cum gentili*. Vgl. etwa Wilhelm/Wilhelmi, 20 f.: „Gilbert lässt [sc. in der *Disputatio christiani cum gentili*] beide Gesprächspartner als Philosophen auftreten. Die interreligiöse Problematik wird so auf eine neue, philosophische Ebene gehoben, sodass die verschiedenen Religionen zu Positionen ein und desselben Diskurses werden. [...] ‚Es sollen‘ nur Vernunft und Wahrheit gelten.“

prinzipielle Verbot von Schriftargumenten einhält, und gegen allfällige Verstöße energisch protestieren.<sup>32</sup>

Die Gesprächsregeln, auf die sich die Disputanten einigen und auf deren Einhaltung beide auch während der Auseinandersetzung insistieren, können insofern als Ermöglichungsbedingung der Disputation begriffen werden, als „jede Kontroverse, ob real oder erdacht, ein Mindestmaß an Gemeinsamkeit zwischen den Gesprächspartnern“<sup>33</sup> voraussetzt. Allerdings stellen diese die Form der Gesprächs- und Argumentationsführung betreffenden und demnach als methodologisch zu begreifenden Regeln – wie gleich gezeigt werden soll – nicht die einzige Gemeinsamkeit zwischen den Disputanten dar.

## 6. Der inhaltliche Ausgangspunkt und die Konsenshoffnung der Disputation: *unius dei cultus*

Die Dialogfiguren verständigen sich nicht nur auf die genannten metakommunikativen Spielregeln; vielmehr finden sie auch rasch einen gemeinsamen inhaltlichen Ausgangspunkt: Als Monotheisten gehen beide Kolloquenten von der Existenz eines einzigen Gottes aus. Angesichts dieses Konsenses verbindet sie die Hoffnung, dass der Monotheismus die Grundlage darstelle, die es ihnen erlaube, mittels des Austauschs von rationalen Argumenten eine weiterführende Einigung in bislang strittigen Punkten zu erzielen. Die Konsenshoffnung basiert also auf einer These, die von beiden Disputanten für wahr gehalten wird: der These des Monotheismus. Zwar manifestiert sich dieser – wie die Kolloquenten nicht verschweigen – in unterschiedlichen Glaubenspraktiken; doch scheint in der entscheidenden Frage von Anfang an Einigkeit zu herrschen. Wie bereits die Formulierung *unius dei cultus* anzeigt, gibt es nach dem Dafürhalten beider Disputanten einen, und zwar genau einen Gott. Ein Gott, auf den sich die Anhänger aller monotheistischen Religionen glaubend beziehen, auch wenn sie ihn auf verschiedene Weise verehren mögen. Entsprechend konstatiert Karl Werner Wilhelm: „Im interreligiösen Dialog zwischen den monotheistischen Religionen stehen sich nicht völlig verschiedene religiöse Welten gegenüber. Schließlich glaubt jede dieser Religionen an nur einen Gott und damit zugleich daran, dass die jeweils andere Religion in ihrem Glauben diesen selben Gott meint.“<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Vgl. insbesondere *Wilhelm/Wilhelmi*, 140 f.; und *Abulafia/Evans*, 63, § 8.

<sup>33</sup> *M. Müllerburg/B. Müller-Schauenburg/H. Wels*: „Und warum glaubst du dann nicht?“ Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts, in: *M. Borgolte/J. Dücker/M. Müllerburg/B. Schneidmüller* (Hgg.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, Berlin 2011, 261–324, 265. Vgl. auch 270: „Um die Wahrheit des christlichen Glaubens unabweislich darzutun, setzen die Dialoge daher oft damit ein, die Regeln der Glaubenskontroverse zu definieren, gleich der Außengrenze eines Turnierplatzes, die in den Staub gezeichnet wird, um den Raum künstlich-erbitterter Auseinandersetzung zu kennzeichnen. Ohne diese Einigung auf einen gemeinsamen Kampfplatz ist ein Treffen unmöglich.“

<sup>34</sup> *Wilhelm/Wilhelmi*, 18.

So erfreulich diese Feststellung eines anfänglichen Konsenses hinsichtlich der Gottesfrage vielleicht klingen mag, so angreifbar ist er auch. Der Hoffnung auf eine weiterführende inhaltliche Einigung liegen nämlich zwei implizite und – wie ich im Folgenden anhand der von Gilbert präsentierten Gesprächshandlung zeigen will – durchaus problematische Annahmen zu Grunde. Die erste Annahme ist die eines semantischen Atomismus. Demnach ist die Bedeutung des basalen Theorieelements – der Proposition „Es existiert genau ein Gott“ – in dem Sinne kontextinsensitiv, als das Hinzutreten neuer Theorieelemente keine semantischen Rückwirkungen auf die Bedeutung der grundlegenden Proposition hat. Die zweite Annahme ist die einer Referenzidentität. Demnach beziehen sich die beiden Dialogfiguren, wenn sie sich auf die Wahrheit der Proposition „Es existiert genau ein Gott“ verständigen, mit dem Ausdruck „Gott“ sprachlich auf denselben Referenten, eben auf Gott. Der eine Gott ist also, wie die Disputanten jedenfalls zu Beginn ihres Gesprächs annehmen, auch derselbe Gott.

Für die Annahme einer Referenzidentität scheint zu sprechen, dass sich die Dialogfiguren in Gilberts *Disputatio christiani cum gentili* zunächst ohne Schwierigkeiten auf einen gemeinsamen Gottesbegriff einigen können. Unter Gott verstehen beide „dasjenige, über das hinaus es nichts Größeres und Besseres gibt und das über allem ist“<sup>35</sup>. Diese Formulierung adaptiert den Gottesbegriff, den Anselm im *Proslogion* konzipiert und bekanntlich zur Grundlage des sogenannten ontologischen Gottesbeweises gemacht hat.<sup>36</sup> Um den spezifischen Gebrauch dieses Gottesbegriffs bei Gilbert präziser fassen zu können, verwende ich ein Interpretationsinstrumentarium, das die aktuelle – in der analytischen *philosophy of language* insbesondere von Russell, Strawson, Donellan und Kripke im Ausgang von Frege entwickelte – Referenztheorie bereitstellt. Unter Nutzung der heute etablierten Terminologie kann festgehalten werden, dass Gilberts Dialogfiguren den Term *id quo nihil maius cogitari potest* weder als Eigennamen noch als generischen Begriff, sondern als definite Kennzeichnung verwenden. Wer einen Term als definite Kennzeichnung gebraucht, intendiert, mittels dieses Terms auf eine einzige Entität zu referieren. Damit setzt er – im Sinne einer pragmatischen Präsupposition – die Wahrheit gleich zweier

<sup>35</sup> „Nam deus est quo nihil maius ac melius est, et quod super omnia est“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 142 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 64, § 9). An anderer Stelle hebt der *christianus* diese Übereinstimmung ausdrücklich hervor, wenn er sagt: „Deus, inquam, est quo nihil melius est. Hoc et tu ipse contestaris.“ / „Ich behaupte, dass Gott das ist, über das hinaus es nichts besseres gibt. Das ist auch deine Überzeugung“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 146 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 66, § 16, vgl. § 17). Auch in Gilberts *Disputatio iudaei et christiani* gehen die Disputanten von diesem Gottesbegriff aus (vgl. *Abulafia/Evans*, 27, § 81).

<sup>36</sup> Anselm hat sein *Proslogion* 1077/78 verfasst, während Gilberts Religionsgespräche zwischen 1090 und 1095 entstanden sind. Dass Gilbert die Schrift seines Freundes und Lehrers gut gekannt hat, darf ohne Zweifel angenommen werden. Zu weiteren Anselm-Bezügen Gilberts vgl. den Autoritätenapparat in *Abulafia/Evans*.

Propositionen voraus: zum einen die Wahrheit der Proposition, dass es ein  $x$  gibt, das die verwendete Kennzeichnung trägt, und zum anderen die Wahrheit der Proposition, dass es nicht mehr als ein  $x$  gibt, das diese Kennzeichnung trägt.<sup>37</sup> Er präsupponiert also, dass der verwendete Term auf *mindestens* einen und auf *höchstens* einen Referenten Bezug nimmt. Die erste Voraussetzung kann als Existenz-, die zweite als Eindeutigkeitspräsupposition bezeichnet werden. Beide zusammen bilden die sogenannte Einzigkeitspräsupposition, welche besagt, dass der verwendete Term auf *genau* einen Referenten Bezug nimmt.

In der *Disputatio christiani cum gentili* sind sich die Dialogfiguren darin einig, dass die pragmatisch präsupponierten Propositionen in der Tat wahr sind; sie gehen mit anderen Worten davon aus, dass der Term „dasjenige, über das hinaus es nichts Größeres gibt“ referiert, dass also genau (mindestens und höchstens) ein  $x$  existiert, über das hinaus es nichts Größeres gibt. Im Vergleich mit Anselms *Proslogion* zeigt sich hier allerdings eine interessante Differenz: Während das *Proslogion* nur ein Argument für die Wahrheit der Existenzpräsupposition liefern möchte und damit in allgemeinem Sinne für den Theismus (und gegen den Atheismus) plädiert,<sup>38</sup> argumentieren Gilberts Dialogfiguren im Ausgang von Anselms Gottesbegriff auch für die Wahrheit der Eindeutigkeitspräsupposition und damit spezifischer für den Monotheismus (und gegen den Polytheismus): „Eine Vielzahl der Dinge aber kann es nicht geben, von denen ein jedes so beschaffen ist, dass es darüber hinaus nichts Größeres und Besseres gibt und das über allem ist. Deshalb gibt es nur einen Gott.“<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Die genannten Voraussetzungen stellen keine logischen Implikationen und auch keine semantischen Präsuppositionen dar. Sie sind vielmehr als pragmatische Präsuppositionen zu charakterisieren, da es sich um Propositionen handelt, die ein Sprecher (ggf. unbewusst) in einer konkreten Äußerungssituation als wahr voraussetzen muss, wenn er bestimmte Terme in bestimmter Absicht verwendet. Vgl. R. Stalnaker, Presuppositions, in: JPL 2 (1973), 447–457, 447: „A person's presuppositions are propositions whose truth he takes for granted, often unconsciously, in a conversation, an inquiry, or a deliberation. They are background assumptions that may be used without being spoken – sometimes without being noticed – for example as suppressed premisses in an enthymematic argument, or as implicit directions about how a request should be fulfilled or a piece of advice taken.“

<sup>38</sup> Vgl. etwa W. Rödl, Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie, München 2009 (EA 1992), 25: „Beim Gottesbeweis des *Proslogion* fehlt ein entsprechender Einzigkeitsbeweis [...]. Zu Anselms Gunsten muss erwogen werden, ob er einen solchen Beweis im *Proslogion* vielleicht für überflüssig gehalten habe, da er schon im *Monologion* erbracht war.“ Entsprechend konstatiert auch Christian Tapp, dass Anselm im *Proslogion* die (Erfülltheit der) Eindeutigkeitsbedingung voraussetzt, ohne sie zu beweisen (vgl. *Ch. Tapp*, Die Einzigkeit Gottes im *Proslogion* des Anselm von Canterbury, in: PhJ 119 [2012], 15–25, 20). Zwar kann, wie Tapp demonstriert, aus Gedanken des *Proslogion* ein Eindeutigkeitsbeweis konstruiert werden, doch basiert eine solche Argumentation „im Geiste des *Proslogion*“ nicht ausschließlich auf Anselms Gottesbegriff, sondern auch auf der schöpfungstheologischen These einer *creatio ex nihilo* (vgl. *Tapp*, 21–25).

<sup>39</sup> „Plura vero esse non possunt quorum unumquodque sit quo nihil maius ac melius sit, et quod super omnia sit. Itaque unus deus est.“ (*Wilhelm/Wilbelmi*, 142 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 64, § 9.)

## 7. Der Abbruch der Disputation und die Fortsetzung als Lehrer-Schüler-Gespräch

In Anbetracht der metakommunikativen Spielregeln und des zu Beginn der Disputation artikulierten inhaltlichen Konsenses hinsichtlich der Gottesfrage scheinen die Hoffnungen der Kolloquenten auf eine weitere Einigung in bislang strittigen Fragen durchaus plausibel. Doch endet ihre Unterredung nicht nur im inhaltlichen Dissens, sondern zudem – für nicht wenige Leser überraschend<sup>40</sup> – mit einem Abbruch der Kommunikation, der fast als Eklat bezeichnet werden könnte: Mitten im Gespräch verlässt der *gentilis* die Disputation und lässt den *christianus* sowie die Zuhörer allein im Haus zurück.

An dieser Stelle<sup>41</sup> schaltet Gilbert ein narratives Interludium ein, das den weiteren Fortgang des Gesprächs erläutern soll: Die verbliebenen Anwesenden seien sich einig gewesen, wie wichtig es sei, den christlichen Gottesglauben und damit auch die Trinität vernünftig zu rechtfertigen. Daher habe man beschlossen, dass der *christianus*, der bislang die Rolle eines streitbaren Disputanten spielte, nun als Lehrer (*magister*) und einer der Zuhörer als Schüler (*discipulus*) fungieren sollen. Entsprechend ändert sich in der abschließenden, die Trinität thematisierenden und wiederum dramatisch inszenierten Gesprächsrunde der Charakter der Unterredung: Aus der Disputation zwischen dem *gentilis* und dem *christianus* wird ein – von dem *catholicus magister* weitgehend monologisch geführtes – Lehrer-Schüler-Gespräch unter Christen.<sup>42</sup> Was als Disputation zwischen gleichrangigen Kombattanten begann, gerät zu einer Belehrung, die das Ziel verfolgt, eine vernünftige Rechtfertigung der Trinität aufzuzeigen; dies allerdings in signifikanter Abwesenheit dessen, der allein auf die Vernunft (und nicht auf Offenbarung oder Tradition) setzt.<sup>43</sup> In seinen Darlegungen hält der *christianus* zwar an der These von der Erkennbarkeit der Trinität fest, macht zugleich aber deutlich, dass nicht die Erkenntnis, sondern vielmehr der Glaube heils-

<sup>40</sup> Vgl. etwa *Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels*, 283: „Die *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi* endet sozusagen zweimal, oder man müsste besser sagen: bricht zweimal ab.“

<sup>41</sup> Vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 180 f.; und *Abulafia/Evans*, 81, § 83.

<sup>42</sup> Entsprechend können die ersten sechs Redegänge als Beispiel für einen symmetrischen Dialog gelten, während der abschließende siebte Redegang das Exempel eines asymmetrischen Dialogs abgibt.

<sup>43</sup> Einige Interpreten ziehen aus dem Umstand, dass Gilbert den *gentilis* die Unterredung verlassen lässt, sogar den Schluss, dass die gesamte Disputation nicht „rein vernünftig“ sei und dies auch gar nicht sein könne (vgl. etwa *Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels*, 286: „Der *Disputation mit dem Heiden* schließlich wurde ausdrücklich ins Programm geschrieben, die Exegese beiseite zu lassen und ‚rein vernünftig‘ zu sein. Aber sie ist es nicht und kann es nicht sein. Der Vertreter dieser Idee einer ‚reinen Vernunft‘, der Heide, verlässt den Turnierplatz“). Meine eigene Deutung ist demgegenüber vorsichtiger: Durch die spezifische Inszenierung des Verlaufs und des abrupten Endes der Disputation zeigt Gilbert zwar die Brisanz und die Gefahren eines Gesprächs auf, das ganz auf die rational argumentierende Darlegung tradiert Glaubensinhalte setzt, nicht aber die prinzipielle Unmöglichkeit einer solchen Unternehmung.

notwendig sei.<sup>44</sup> Entsprechend schließt er mit den Worten: „Wer also die Einheit des Göttlichen und in der Einheit des Göttlichen die Dreiheit der Personen erkennt, soll Gott Dank sagen. Und wer es nicht begreifen kann, soll fest daran glauben, dass es so ist.“<sup>45</sup> Mit der letzten Ausführung des *christianus* endet die *Disputatio christiani cum gentili*; auf eine Schlussbemerkung aus der Perspektive des Ich-Erzählers (und die Ausgestaltung der Vorrede zu einer Rahmenerzählung) verzichtet Gilbert.

Von besonderem Interesse scheint mir die Frage, wie der Abbruch der Disputation erklärt werden kann. Eine Antwort lässt Gilbert den *gentilis* selbst geben. Als Grund für sein Verhalten gibt dieser an, dass der *christianus* die Frage nach der Dreifaltigkeit Gottes wohl nicht gegenüber einem Heiden, sondern nur vor anderen Christen erörtern wolle.<sup>46</sup> Folgt man dieser Erklärung, so erscheint die Trinität als eine Art Tabu-Thema, das nur im „esoterischen“ Kreis der Christen gelehrt, nicht aber in einem „exoterischen“ interreligiösen Dialog verhandelt werden kann.<sup>47</sup> Allerdings habe ich Zweifel, ob man als Interpret der *Disputatio christiani cum gentili* diese Erklärung, die aus der Figurenperspektive des *gentilis* abgegeben wird, einfach übernehmen sollte. Schließlich hat sich, wie ich im Folgenden darlegen möchte, der Ton der Auseinandersetzung bereits merklich verschärft, bevor das Thema Trinität überhaupt aufgenommen wird. Das Konfliktpotenzial, das letztlich zum Abbruch des Gesprächs führt, ist demnach schon früher angelegt, und zwar – so meine These – genau in der anfänglichen Übereinstimmung, die zu Beginn der Disputation Anlass für die Hoffnung auf einen weiteren Konsens gab: im Monotheismus der beiden Disputanten.

### 8. Das Konfliktpotenzial der Disputation: *noster deus et vester deus*

Um die genannte These plausibel zu machen, beziehe ich mich im Folgenden auf diejenige Passage der *Disputatio christiani cum gentili*, die aus meiner Sicht die oben skizzierten Annahmen eines semantischen Atomismus und einer Referenzidentität problematisch werden lässt.<sup>48</sup> Im dritten Redegang attackiert der *gentilis* den *christianus* auf scharfe Weise. Dabei bringt er

<sup>44</sup> „Ad salutem animae dicimus esse omnino necessarium credere deitatis unitatem, personarum trinitatem, et veram verbi dei incarnationem; et de illis in trinitate personis non personam patris, non personam spiritus sancti, sed solam [personam filii] nostram sibi accepisse in unitatem personae naturam.“ / „Wir sagen, dass es für das Heil der Seele unbedingt notwendig ist, an die Einheit des göttlichen Wesens, die Dreiheit der Personen und die wahre Menschwerdung des Wortes Gottes zu glauben, und dass von jenen drei Personen in der Dreifaltigkeit nicht die Person des Vaters, nicht die Person des Heiligen Geistes, sondern allein die Person des Sohns unsere Natur annahm zur Einheit der Person“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 188 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 84, § 98).

<sup>45</sup> „Qui ergo deitatis unitatem, et in deitatis unitate personarum intellegit esse trinitatem, agat deo gratias; et qui capere non potest, ita esse indubitanter credat.“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 194 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 87, § 108.)

<sup>46</sup> Vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 180 f.; und *Abulafia/Evans*, 81, § 82.

<sup>47</sup> Vgl. *Abulafia*, Christians disputing disbelief, 138.

<sup>48</sup> Zum Folgenden vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 142–145; und *Abulafia/Evans*, 64, § 11–65, § 14.

zunächst ein Argument vor, das bereits in der *Disputatio iudaei et christiani* eine zentrale Rolle spielt: Die Christen würden die göttlichen Gesetze, wie sie im Alten Testament dargelegt sind, nicht einhalten, obgleich Jesus gesagt habe, dass er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.<sup>49</sup> „Er [sc. Jesus] hat nicht angeordnet, dass irgendetwas nicht geschehen wird, sondern festgelegt, dass alles (was im Gesetz steht) geschehen wird. Doch ihr Christen, die Jünger Jesu, haltet das Gesetz nicht ein, ja ihr stellt sogar zur Diskussion, ob es eingehalten werden muss.“<sup>50</sup> Allerdings, so schränkt der *gentilis* ein, betreffe ihn dieser vermeintliche Widerspruch des christlichen Umgangs mit *lex* und *scriptura* nur in einer Hinsicht:<sup>51</sup> Die Christen würden angesichts gleich zweier Konvolute von Offenbarungstexten davon ausgehen, dass die göttlichen Gesetze, der göttliche Wille und damit Gott selbst veränderbar seien.<sup>52</sup> Eine solche Charakterisierung Gottes aber ist unvereinbar mit dem, was der *gentilis* von Gott annimmt. Aufgrund seiner Einzigartigkeit (*excellencia*) stehe Gott allem Zeitlichen gegenüber, sein Wesen sei als ewig, stets mit sich identisch und damit in jeder Hinsicht als unveränderlich zu verstehen: „Dieses aber [sc. Deine Annahme einer Veränderbarkeit Gottes] ist mit der Einzigartigkeit Gottes überhaupt nicht zu vereinbaren, da Gott stets derselbe und völlig unveränderlich ist. Wir sind zwar Heiden und von Gott fern, wie ihr Christen sagt, aber das, was ich hier angeführt habe, und vieles ähnliche hält uns von eurem Glauben und von der Verehrung eures Gottes ab.“<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Vgl. Mt. 5,17 f.

<sup>50</sup> „Nulla non fieri promisit, sed omnia fieri instituit. Vos vero christiani, Christi discipuli, legem quam Christus servavit non servatis, immo servandam non esse disputatis, quamvis legem vos per omnia servare omni animositate con(ten)ditis“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 144 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 65, § 13–14).

<sup>51</sup> Da dieser Streitpunkt – wie nicht zuletzt die *Disputatio iudaei et christiani* zeigt (vgl. *Abulafia/Evans*, 11, § 14) – für die Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden von großer Brisanz ist, macht diese Äußerung deutlich, dass die *Disputatio christiani cum gentili* andere Problemschwerpunkte setzt und keineswegs eine bloße Fortsetzung des ersten Dialogs ist. Der *gentilis* argumentiert eben nicht im Stile des auf die eigene Offenbarungsschrift und deren Auslegungstradition verpflichteten *iudaeus*, sondern als ein Monotheist, der allein auf die *ratio* setzt.

<sup>52</sup> „Sed illud omnino sensui nostrorum [et] rationi absurdum esse videtur, quod deus qui dedit et confirmavit legem Moysi, dedit et confirmavit evangelium Christi. Nam illa quae in lege Moysi servari mandavit, sine ullo temporis de termino servari mandavit.“ / „Aber Folgendes scheint dem Empfinden meiner Freunde ebenso wie der Vernunft klar zu widersprechen, dass Gott, der das unveränderliche Gesetz des Mose gegeben hat, ebenso das unveränderliche Evangelium Christi gegeben hat. Denn er hat befohlen, dass die Gebote im Gesetz des Mose ohne irgendeine zeitliche Beschränkung eingehalten werden müssen.“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 152 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 68, § 27).

<sup>53</sup> „Quod omnino alienum est ab excelencia dei, cum sit deus semper idem et omnino immutabilis. Gentiles quidem sumus et pagani et, sicut dicitis, a deo alieni; sed ista quae dixi et multa alia huiusmodi removo nos a fide vestra et a cultu dei vestri“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 144 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 65, § 14). – Der *christianus* versucht dem Vorwurf des *gentilis*, die Christen würden Gott selbst als veränderbar begreifen, mit dem Argument zu begegnen, dass die Änderung der göttlichen Gesetze nicht als Änderung (einer Eigenschaft) Gottes, sondern vielmehr als bloße Änderung der Gott-Mensch-Relation zu verstehen sei. So erscheine Gott zwar einerseits als zornig, wenn er die Sünden der Menschen bestrafe, und andererseits als gütig, wenn er sich der Menschen erbarme; gleichwohl bleibe er stets derselbe und unverändert (vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*,

Der *gentilis* macht Ernst mit dieser Feststellung. Im Folgenden spricht er so kontrastiv wie konsequent von „unserem Gott“ und von „eurem Gott“: *noster deus et vester deus*. Damit aber wird die anfängliche, sich in der Formulierung *unius dei cultus* artikulierende Annahme einer Referenzidentität aufgegeben. Folgt man dem Vorwurf des *gentilis*, so bestimmen er und der *christianus* den Gottesbegriff auf unterschiedliche Weise: Zwar verstehen beide unter Gott dasjenige, über das hinaus es nichts Größeres gibt, doch begreift der *gentilis* Gott (sowie den göttlichen Willen und die göttliche Gesetzgebung) als unveränderlich, der *christianus* hingegen nicht.<sup>54</sup> Dies aber führt – eben weil die Annahme eines semantischen Atomismus nicht gehalten werden kann – dazu, dass der *gentilis* die christliche Rede von Gott nicht als eine begreift, die sich auf den Gott beziehen würde, auf den seine eigene Rede von Gott referiert. Es gibt demnach nicht den einen selben Gott, es gibt – so der *gentilis* – „Euren Gott“ und „unseren Gott“.

Vor dem Hintergrund eines konsequenten Monotheismus heißt dies freilich: Es gibt nicht zwei Götter, so dass die beiden Kolloquenten über Unterschiedliches reden könnten und würden. Es gibt nicht „Euren Gott“ und „unseren Gott“, sondern nur „Eure Rede von Gott“ und „unsere Rede von Gott“. Entsprechend hält der *christianus* fest: „Weil Gott einer ist, sind es nicht zwei Götter, nämlich unser Gott und euer Gott, sondern es ist ein einziger Gott. Wir glauben, dass Gott einer ist, bekennen es und stützen uns ganz auf die Überzeugungskraft der Wahrheit. Ihr teilt ja mit uns die Auffassung, dass euch die Vernunft selber beweist, dass es mehrere Götter nicht geben kann.“<sup>55</sup> Allerdings führt diese geteilte monotheistische Auffassung<sup>56</sup> hier gerade zu keiner Entschärfung des Konflikts – im Gegenteil: Wenn es nur einen Gott gibt, sich zwei Reden über Gott aber inhaltlich, und zwar mit Blick auf essenzielle Eigenschaften Gottes widersprechen, dann kann sich allenfalls eine der beiden Reden wirklich auf Gott beziehen. Diese eine Rede aber ist für den paganen Philosophen die des paganen Philosophen

---

148–151; und *Abulafia/Evans*, 67, § 21 f.). Der *gentilis* akzeptiert dieses Argument (vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 150 f.; und *Abulafia/Evans*, 67, § 23), hält aber gleichwohl den Einwand aufrecht, dass die Annahme zweier unterschiedlicher Konvolute von Offenbarungstexten mit der Unveränderbarkeit Gottes unvereinbar sei (vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 152 f.; und *Abulafia/Evans*, 68, § 27).

<sup>54</sup> Vgl. *Borgolte*, 391: „Mit dem Christen stimmte der Heide darin überein, daß die Vernunft verlange, nur einen Gott statt vieler Götter anzunehmen. Die unterschiedlichen Gesetze von Juden und Christen unterstellten aber, so sein Einwand, Gott eine Veränderlichkeit, die ein logischer Widerspruch zu seiner Einheit und Einzigkeit sei.“

<sup>55</sup> „Quia deus est unus, noster ac vester deus non sunt duo dii sed unus deus. Unum deum esse credimus, confitemur, et omni veritatis assertionem astruimus. Vos etiam idem nobiscum sapitis quia vobis ratio ipsa monstrat plures deos esse non posse“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 146 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 65, § 15).

<sup>56</sup> Vgl. das entsprechende Zugeständnis des *gentilis*: „Was also Gott betrifft, egal ob ich nun von deinem oder wir beide von unserem Gott reden wollen: Dass Gott bei euch und bei uns einer ist, steht für mich unumstößlich fest, weil Gott einer ist und [deshalb] aus keinem anderen außer aus sich selbst und ohne Anfang ist.“ / „De deo igitur sive dicam tuo, sive dicamus ego et tu nostro, quia unus deus est, et apud nos et apud vos, hoc mihi certissimum exsistit, quia unus est et a nullo alio est quam a se ipso, nec coepit esse aliquando“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 180 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 81, § 82).

und für den christlichen Philosophen die des christlichen Philosophen. Hierzu ein letztes Zitat aus dem Munde des *gentilis*; eine angesichts der metakommunikativen Spielregeln durchaus polemisch klingende Bemerkung, die – kurz vor dem Abbruch des Gesprächs geäußert – die zunehmende Brisanz der Auseinandersetzung deutlich werden lässt: „Aber was geht uns der Ruhm oder die Schande desjenigen Gottes an, an den ihr glaubt? Ihr Christen, die ihr an ihn und an Christus glaubt, müsst unter euch klären, was es mit dem Ruhm oder der Schande eures Gottes auf sich hat.“<sup>57</sup>

Im Zug der von Gilbert präsentierten Gesprächshandlung schlägt die anfängliche Konsenshoffnung offensichtlich um und zeigt das Konfliktpotenzial auf, das einem Dialog zwischen Monotheisten unterschiedlicher Provenienz inhäriert: Wenn es nach monotheistischer Auffassung genau einen, also auch nur einen Gott gibt, muss ein Kolloquent, der bestreitet, dass sich sein Gesprächspartner auf denselben Gott bezieht, noch ein zweites bestreiten: nämlich dies, dass sich der Andere überhaupt auf Gott bezieht. Mit anderen Worten: Wenn der eine Gott nicht derselbe ist, dann läuft jede konkurrierende Rede über Gott ins Leere. Das Problem ist also nicht nur das einer unterschiedlichen Prädikation – in dem Sinne, dass die beiden Disputanten Gott miteinander unvereinbare essenzielle Eigenschaften zuschreiben würden –, sondern eben auch das der Referenz: Geht der *gentilis* davon aus, dass sich seine eigene Rede auf Gott bezieht, so muss er an diesem Punkt der Auseinandersetzung konsequenterweise in Abrede stellen, dass der *christianus* überhaupt auf Gott referiert.

Berücksichtigt man das Konfliktpotenzial des Monotheismus, wie es sich im Verlauf der von Gilbert inszenierten Gesprächshandlung manifestiert, so kann der Abbruch der Disputation am Ende des sechsten Redegangs auf eine Weise gedeutet werden, die mit der vom *gentilis* selbst vorgebrachten Erklärung konkurriert: Es sind nicht erst die christlichen Theoreme der Trinität und der Inkarnation, die eine weitere Auseinandersetzung zwischen dem *gentilis* und dem *christianus* unmöglich werden lassen. Die Probleme beginnen früher, nämlich bereits mit dem Streit darüber, wie es angesichts der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit der Offenbarungstexte mit der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes bestellt ist. Läuft dieser Streit in der von Gilbert in der *Disputatio christiani cum gentili* präsentierten Weise ab, so ergeben sich unterschiedliche semantische Bestimmungen des Gottesbegriffs, die aufgrund der Unvereinbarkeit der jeweils zugeschriebenen essenziellen Prädikate letztlich ausschließen, dass man noch über dasselbe spricht. So gesehen ist der Abbruch des Gesprächs durch den *gentilis* nicht überraschend, sondern nur folgerichtig.

Dieses Ergebnis hat Konsequenzen für die oben skizzierte Deutungshypothese, wonach Gilbert die Dialogfigur des *gentilis* einführt, um Anselms

<sup>57</sup> „Sed quid ad nos de gloria vel ingnomia dei in quem creditis? Vos christiani qui in eum et in Christum creditis de gloria vel ingnomia dei et Christi inter vos agere debetis“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 178 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 80, § 77).

Projekt der Umformung der tradierten Glaubenslehre zur rational argumentierenden Theologie zuzuarbeiten. In Anbetracht des Konfliktpotenzials, das Gilbert in dem Dialog zwischen dem Christen und einem paganen, allein die *ratio* akzeptierenden Monotheisten dokumentiert hat, kann die Vermutung geäußert werden, dass Gilbert Anselms Rationalisierungsprojekt zwar unterstützen, zugleich aber auch die eigene Brisanz und die begrenzte Reichweite einer solchen Unternehmung aufzeigen wollte: Ein philosophisch reflektierter Gottesbegriff, der die Einzigartigkeit, die Ewigkeit und die Unveränderlichkeit Gottes betont, gerät nur zu leicht in Konflikt mit einem auf den Offenbarungsschriften basierenden Gottesglauben, sofern dieser Gott – als den Herrn der Geschichte – selbst als geschichtlich versteht. Damit droht – bereits vor einer Thematisierung notorisch strittiger Themen wie der Trinität und der Inkarnation – die Gefahr, dass der Philosoph und der Gläubige nicht mehr über dasselbe sprechen. Noch schärfer formuliert: dass sich allenfalls einer von ihnen in der Tat auf Gott bezieht.

## 9. Schlussbemerkung

In der Forschung ist man sich weitgehend einig, dass die mittelalterlichen Verfasser von Religionsdialogen die oben skizzierte Annahme einer Referenzidentität des Terms „Gott“ nicht nur für wahr, sondern für gewiss erachten. So hält Matthias Lutz-Bachmann im Vorwort zu dem von ihm mit herausgegebenen Sammelband *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter* programmatisch fest, dass sich Judentum, Christentum und Islam „niemals nur als kulturell fremde Religionen gegenüberreten, sondern stets auch darum wussten, dass sie denselben Gott als einzigen verehren, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“<sup>58</sup>. Folgt man der von mir vorgeschlagenen Auslegung der *Disputatio christiani cum gentili*, so muss diese These abgeschwächt werden: Dass Monotheisten unterschiedlicher Provenienz über denselben Gott sprechen, wäre für einen mittelalterlichen Autor wie Gilbert Crispin demnach keine unumstößliche Gewissheit, sondern eine Annahme – eine Annahme, die zwar weithin geteilt werden mag, sich im interreligiösen Dialog aber als durchaus problematisch erweisen kann.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> M. Lutz-Bachmann, Vorwort, in: *Ders./A. Fidora* (Hgg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004, 7–9, 7.

<sup>59</sup> Eine alternative Reaktion auf die in Gilberts *Disputatio christiani cum gentili* vorgeführte Problematik bestünde darin, dass man die These von der Referenzidentität des Terms „Gott“ ausdrücklich auf Gespräche zwischen den Vertretern der drei großen monotheistischen Religionen beschränken würde und Dialoge ausklammern würde, in denen mittelalterliche Autoren pagane Monotheisten auftreten lassen, die sich – als Sachwalter der *ratio* – zu keiner Offenbarungsschrift bekennen. Eine solche Beschränkung scheint mir allerdings nicht überzeugend, da die Problematisierung der Referenzidentität des Terms „Gott“ auch in anderen mittelalterlichen Religionsdialogen – etwa in Gilberts *Disputatio iudaei et christiani* oder auch in den *Collationes* Abaelards (vgl. Westermann, 176 f.) – nachgewiesen werden kann.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 3 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Thomas Schärtl*

Gottes Ewigkeit und Allwissenheit

321

*Karl-Heinz Menke*

Die triadische Einheit des Ordo und die Frage  
nach einem Diakonat der Frau

340

*Hartmut Westermann*

„Unius dei cultus“ oder „noster deus et vester deus“?

Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff  
in Gilbert Crispins „Disputatio christiani cum gentili de fide Christi“

372

## BEITRÄGE

*Boris Hogenmüller*

„Enemigo de los Jesuitas“ – Melchior Canos Verhältnis zu den Jesuiten

389

*Christoph Böhr*

Die Offenbarung der Wirklichkeit im Denken und im Glauben.

Zu Kurt Hübners Begriff szientifischer, mythischer und religiöser Vernunft

397

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTFLEITER:**

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

**MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:**

Dieter Böhler S.J., Alexander Löffler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

PROF. DDR. THOMAS SCHÄRTL

Universität Augsburg  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Professur für Philosophie  
Universitätsstraße 10  
86159 Augsburg  
thomas.schaertl@kthf.uni-augsburg.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Rheinische Friedrich-Wilhelms-  
Universität Bonn  
Seminar für Dogmatik und  
Theologische Propädeutik  
Regina-Pacis-Weg 1  
53113 Bonn  
k.menke@uni-bonn.de

DR. HARTMUT WESTERMANN

Am Reichenbach 1  
79249 Merzhausen  
hartmut.westermann@yahoo.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20  
63791 Karlstein  
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22  
54290 Trier  
buero-boehr@gmx.de

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

---

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

## „Enemigo de los Jesuitas“ – Melchior Canos Verhältnis zu den Jesuiten

VON BORIS HOGENMÜLLER

### Vorbemerkung

Das Ansehen des Dominikanertheologen Melchior Cano in der Geschichte der Theologie ist von besonderer Qualität – legte er doch durch sein theologisches Hauptwerk *De locis theologicis* „eine Kriteriologie für die Glaubenslehre vor“<sup>1</sup>, die ihm selbst den Ruf „des eigentlichen Begründers der Fundamentaltheologie oder theologischen Erkenntnislehre“<sup>2</sup> einbrachte. Albert Lang sah in ihm einen „der hervorragendsten Theologen des 16. Jahrhunderts“<sup>3</sup>. Dieses makellose Urteil wird jedoch durch zwei eher düster erscheinende Ereignisse in der Vita des Spaniers getrübt. Die Rede ist einerseits von dem im Auftrag der Inquisition angefertigten Gutachten zu den „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) seines Ordensbruders Bartolomé Carranza<sup>4</sup>, andererseits von jener über Jahrhunderte hinweg Cano nachgesagten innigen Feindschaft gegenüber dem zu seiner Zeit jüngst – 15. August 1534 – gegründeten Jesuitenorden<sup>5</sup> und, daraus resultierend, Canos ablehnender Haltung gegenüber den Jesuiten. So schreibt Fermín Caballero in seiner Monographie aus dem Jahr 1871 über Canos Haltung gegenüber den Söhnen des Ignatius:

En las conversaciones, en la correspondencia epistolar, en las aulas, en el púlpito, en sus escritos, y de todas maneras no vaciló en mostrarse adverso á los Iñiguistas y á sus tendencias, esparciendo por do quiera sospechas, temores, recelos, ó cuando menos, haciendo que suspenderian el juicio los que se resistian á mirar á los jesuitas como perjudiciales á la cristianidad.<sup>6</sup>

Eine ähnliche Wertung hatte bereits Joseph Hundhausen im von Heinrich Joseph Wetzer und Benedict Welte herausgegebenen Kirchenlexikon gegeben: „So verdienstvoll das Wirken Canos als theologischer Lehrer in Valladolid, Alcalá und Salamanca war, so verkehrt war sein Auftreten gegen die neu entstandene Gesellschaft Jesu, deren hohe providentielle Bedeutung er vollständig verkannte.“<sup>7</sup> Den Beweis dafür sieht er in einer Stelle in Canos Schrift „Über die theologischen Orte“ (LT IV, 2) erbracht, in welcher der Dominikaner die Jesuiten mit Sektierern gleichgesetzt haben soll, „da er [scil. Cano; B. H.] unter dem Eindrucke des großen kirchlichen Abfalles der damaligen Zeit zugleich von der fixen Idee beherrscht war, dass der jüngste Tag im Anzug begriffen sei, glaubte er, in den Jesuiten bereits die ‚Vorläufer des Antichrists‘ zu erblicken.“

<sup>1</sup> Vgl. H. Filser, Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung, Münster 2001, 188.

<sup>2</sup> J. Hundhausen, in: H. J. Wetzer/B. Welte (Hgg.), Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften; Band II, Freiburg i. Br. 1848, 1805.

<sup>3</sup> A. Lang, Melchior Cano, in: LThK II, 918.

<sup>4</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag „Cano und Carranza. Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den *Comentarios al Catechismo christiano* (1558) des Bartolomé Carranza“, in: ThPh 87 (2012) 18–24.

<sup>5</sup> Vgl. dazu insbesondere F. Caballero, Conquenses Ilustres. Melchor Cano, Madrid 1871, 347–368; A. Lang, Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925, 12–13; G. Maron, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001, 194–196; T. Kaufmann, Konfession und Kultur, Tübingen 2006, 213, Anmerkung 19.

<sup>6</sup> Caballero, 348–349.

<sup>7</sup> Hundhausen, 1805.

Wie zu sehen ist, scheint der Vorwurf gegenwärtig, dass Melchior Canos Verhalten gegenüber dem Orden der Jesuiten äußerst negativ, wenn nicht sogar überaus feindlich und dementsprechend unveröhnlich war. Aussagen allerdings, die diese Überzeugung stützen, sind als solche nicht ohne Weiteres zu beweisen. Versucht man nämlich zu überprüfen, inwiefern sich der Dominikanertheologe über die Söhne des Ignatius abfällig geäußert hat, stößt man auf ein signifikantes Problem. Bei der Analyse der beispielsweise von Hundhausen angeführten Stelle LT IV, 2 wird sehr schnell deutlich, dass weder dort von einer derartigen Gleichsetzung mit dem biblischen Antichristen die Rede ist, noch dass an einer anderen Stelle innerhalb der *loci* von den Jesuiten explizit gesprochen wird. Wie jedoch konnte es vor diesem Hintergrund zu einem solch negativen Urteil über Canos Verhältnis zu der Gesellschaft Jesu kommen, das die Jahrhunderte überdauert und sich in der Literatur gewissermaßen als Konstante in der Cano-Forschung etabliert hat? Um Licht ins Dunkel zu bringen, scheint es m. E. daher unabdingbar, alle verfügbaren und einsehbaren<sup>8</sup> Textquellen – neben *De locis theologicis* insbesondere das Briefcorpus<sup>9</sup> – aus dem Œuvre des Dominikaners heranzuziehen und einzusehen, um diese These zu verifizieren bzw. falsifizieren.<sup>10</sup> Die Sichtung hat ergeben, dass insbesondere vier Stellen nähere Betrachtung verdienen, da sie eventuell Aufschluss über Canos Verhältnis zu den Jesuiten geben könnten.

### *De locis theologicis IV,2*

Das erste Textzeugnis findet sich im vierten Buch der *loci*, das sich mit der Autorität der katholischen Kirche (*de ecclesiae catholicae auctoritate*) auseinandersetzt. Die offensichtlich einzige für die vorliegende Untersuchung relevante Passage findet sich zu Beginn des zweiten Kapitels<sup>11</sup>, in dem eine Definition des Begriffs *ecclesia* vorgenommen wird (*Quid ecclesiae voce significetur. Caput secundum*)<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Gottfried Maron erwähnt in seiner Ignatius-Monographie explizit zwei Ereignisse, anhand derer Canos besondere Abneigung gegen die Söhne des Ignatius zu erkennen sind (Maron, 195–196): »[...] Bei den Fastenpredigten 1548 predigte in Salamanca der berühmte Dominikaner-Theologe Melchior Cano mit besonderem Eifer gegen die Jesuiten als Pseudopropheten und Vorläufer des Antichrist. [...] So wiederholte er in seinen Fastenpredigten in Valladolid 1556 seine Attacken gegen die Jesuiten, die er sogar auf eine Stufe mit den Lutheranern stellte.« Unglücklicherweise sind von diesen beiden Aussagen keinerlei schriftliche Zeugnisse auffindbar, weshalb solche in dieser Studie nicht aufgenommen werden konnten.

<sup>9</sup> Fermín Caballero zählt unter die „Obras ineditas“ des Dominikaners eine weitere polemische Schrift, deren Titel „Juditium de secta Jesuitarum“ lautet und aus dem Jahr 1558 stammen soll (Caballero, 401). Wie Caballero jedoch selbst zu verstehen gibt, handelt es sich hierbei lediglich um ein nicht zu verifizierendes Gerücht, das nach Canos Tod aufgekommen ist. Anzeichen für die Existenz eines solchen Gutachtens gibt es wohl nicht.

<sup>10</sup> Die Sichtung der Quelle bezieht sich dabei primär auf Canos eigene Werke, die veröffentlicht und zugänglich sind. Zeugnisse, die den Charakter von Testimonien in Schriften seiner Nachkommen aufweisen, werden nur dann in Betracht gezogen, wenn sie unwidersprüchlich als solche dem Dominikaner zuzuordnen sind und nicht einer negativen Tradition entspringen.

<sup>11</sup> Nach Gottfried Maron (*ders.*, 197) „fehlt es nicht an versteckten Angriffen“ in den *loci theologicis* gegen die Jesuiten. Allerdings war es mir selbst nach genauer Inspizierung der *loci* nicht möglich, eindeutige Stellen herauszufinden, die diese These stützen könnten.

<sup>12</sup> LT II,2: Ego vero pergam, et id faciam, quod in principio feci, cum in omnibus disputationibus, tum in hac magis oportere censeo, ut quid illud sit, de quo disputatio fit, explanetur, ne vagari et errare cogatur oratio, si ii, qui inter se dissenserint, non idem esse illud, de quo agitur, intelligit. Ecclesia ergo graecum nomen est, et, si verbum verbo reddas, latine convocatio dicitur, sive quod omnes ad se vocet, ut Julio et Rabano visum est, sive quod quicumque in eam conveniunt, hi non meritis et justitiis sua, sed Dei gratia et vocatione conveniant. Nam et hanc nominis etymologiam spero lectoribus placitum. Ecclesiae quippe romanae scribens Paulus: Omnibus, ait, qui sunt Romae, vocatis sanctis; atque in priore ad Corinthios Epistola: Ecclesiae Dei, inquit, quae est Corinthi, vocatis sanctis; et paulo post: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus Iesu Christi. Quae sine dubio societas cum Christi Ecclesia sit, qui titulum sibi illum

Im Rahmen der Definition der Begrifflichkeit ‚Kirche‘ kommt Cano auf deren Etymologie zu sprechen. Der angeführte Begriff *ecclesia* entspricht in seiner ursprünglichen Verwendung dem griechischen Substantiv ἐκκλησία, das im lateinischen Sprachgebrauch wiederum mit dem Begriff *convocatio* wiedergegeben wird, da die Kirche alle zu sich ruft (*omnes ad se vocet*) oder alle in sich versammelt (*in eam conveniunt*), wie 1 Kor 1,9 zu verstehen gibt: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus Iesu Christi* – Treu ist Gott, durch den ihr berufen worden seid zur Gesellschaft seines Sohnes Jesus Christus. Durch die Berufung aller ist für den Spanier klar bewiesen, dass *societas Jesu Christi* – die Gesellschaft Jesu Christi – nichts anderes bedeuten kann als *ecclesia Christi* – die Kirche Christi. Dadurch wird deutlich, dass derjenige, welcher sich also den Ehrentitel (*titulum*) *societas* als Bezeichnung anmaßt, darauf achten müsse, ob er nicht nach Art der Häretiker fälschlich behaupte (*an haereticorum more mentiantur*), die Kirche sei in seinem Besitz (*penes se Ecclesiam existere*).

Sicher weist die angeführte Stelle einen offenen Seitenhieb gegen den kurz zuvor gegründeten Jesuitenorden auf, dessen lateinische Bezeichnung *societas Jesu* lautet. In Canos Verständnis ist die Verwendung dieses Begriffes abseits seines Gebrauchs als Bezeichnung der Gesamtkirche unangemessen. Daher könnte insbesondere vor dem Hintergrund der Glaubensspaltung durch die Lutheraner, denen der Spanier eine Zugehörigkeit zur Kirche generell abspricht (LT IV, *caput ultimum*), die er als *impii* bezeichnet und auf eine Stufe mit Häretikern setzt (LT I, *caput ultimum*), das Handeln der Jesuiten ähnlich schwer wiegen. Allerdings ist in diesem Zusammenhang von einer generellen Verurteilung der *societas Jesu* nichts zu spüren, da es sich bei Canos Formulierung – objektiv betrachtet – zunächst um eine Aufforderung handelt, die Beanspruchung der Begrifflichkeit *societas Jesu* dahingehend zu überprüfen, ob sie nach Art der Häretiker erfolgt.

Interessant ist an dieser Stelle die Verwendung von *videre* im Konjunktiv Präsens des Hauptsatzes, dessen Sinnrichtung eindeutig der Jussiv ist, zur Formulierung einer Aufforderung an eine dritte Person. Implizit stellt sich eine Reminiszenz an die formelle Ermächtigung des *senatus consultum ultimum* ein (*videant consules, ne quid detrimenti capiat*), der die beiden Konsuln der römischen Republik dazu aufforderte, drohenden Schaden vom Staat abzuwenden. Auf die vorliegende Stelle angewandt, wäre die Formulierung in den *loci* eher als Aufforderung an die Jesuiten zu sehen, die Namensgebung zu überprüfen, um Schaden von der Kirche abzuwenden, als darin eine offene Anfeindung erkennen zu wollen. Dass Cano diese formelhafte Wendung bei der Konzeption der Stelle vor Augen haben konnte, dürfte aus seiner fundierten Kenntnis der Literatur der römischen Klassik hervorgehen<sup>13</sup> wie auch aus seiner Neigung, diese bei der Konzeption der theologischen Orte gekonnt zu adaptieren. Der Eindruck entsteht daher, dass die angeführte Stelle der *loci* zwar eine kritische und mitunter ‚grobe‘ Auseinandersetzung mit den Jesuiten aufzeigt, allerdings keine eindeutigen Anzeichen für die dauerhafte Feindschaft liefert.

Die Annahme, in Cano einen Gegner der Jesuiten zu sehen, stützt m. E. eine ähnliche Argumentation, welcher der Dominikanertheologe François-Jacques-Hyacinthe Serry – geboren am 4. April 1658/59 in Toulon/Frankreich, gestorben am 12. März 1738 in Padua/Italien – in seiner im Jahr 1714 in Padua besorgten Ausgabe der Schriften des Spaniers folgt, indem er erstmals Canos eigenen Schriften einen umfangreichen, 14 Kapitel umfassenden apologetischen Prolog voranstellte.<sup>14</sup> Ziel dieses Vorworts war es,

---

arrogant, hi videant, an haereticorum more penes se Ecclesiam existere mentiantur. Verum de nominis ratione nihil moror [...].

<sup>13</sup> Überliefert ist der Wortlaut u. a. bei Cic. Cat. 1,45,3; Mil. 76,8; Phil. 5,34,15; Sall. Cat. 29,3; vgl. dazu S. Mendner, *Consules videant*, in: Ph. 110,3 (1966) 258–267.

<sup>14</sup> Caballero gibt zu verstehen (*ders.*, 375), dass H. Serrys Ausführungen in den *Vindicationes* erstmals in der 1720 in Padua erschienenen Ausgabe zu verzeichnen sind. Dem ist entgegenzuhalten, dass bereits in der früheren Ausgabe von 1714 die „Vindicationes“ Teil der Edition waren (so auch J. Belda Plans, *Melchor Cano. De locis theologicis*, Madrid 2006, LXXXVI). Caballeros Angabe ist somit falsch.

verschiedene theologisch-literarische Vorwürfe und Kritikpunkte zu widerlegen, die im Laufe der knapp 150 Jahre nach Erscheinen der *editio princeps* an Canos Hauptwerk aufgekomen und geäußert worden waren. In die Geschichte eingegangen sind Serrys Widerlegungen unter dem Titel: *Melchioris Cani Vindicationes, Quibus nonnullorum in ejus libros de locis Theologicis accusationes refelluntur*. Im zehnten Kapitel geht der französische Theologe, seinem Vorsatz entsprechend, auch auf die angesprochene Passage der *loci* ein. Nachdem er zunächst den Sachverhalt dargestellt und die daraus gezogenen Schlüsse erörtert hat, versucht er, durch folgende Begründung Canos Verhalten zu erklären:

Was weiter? Wird es für Cano dafür keine Entschuldigung geben, dass er es gewagt hat, diese Art von Namen bei den Söhnen des Ignatius angeprangert zu haben? Ich werde einfach das sagen, was Sache ist, nämlich dass Cano zu einer Zeit geschrieben hat, zu der, da die Sache noch nicht klar geworden war, einige schlimme Verdächtigungen über das aufkommende Unternehmen der Societas Jesu sogar den Verstand bedeutender Männer eingenommen hatte, die jene religiöse Gesellschaft mit der Zeit beseitigen konnte. Daher soll es nicht verwundern, wenn ein in anderen Dingen sehr kluger Mann etwas Schlechtes über den Namen der Societas Jesu vermutet hat, den sie sich, wie es sehr vielen schien, hochmütig angemaßt hatte. Denn damals war sowohl ihm als auch vielen anderen der Verdacht eigen, von dem mich sowohl Angehörige der Societas als auch außenstehende Zeugen sehr überzeugen konnten.<sup>15</sup>

Die Begründung für Canos grobes Verhalten gegenüber den Jesuiten lässt sich für Serry dadurch begründen, dass der Spanier zu einer Zeit geschrieben hat, in der noch nicht gänzlich das Wesen und die Intention der *societas Jesu* klar gewesen waren (*rebus nondum ad liquidum perductis*), so dass Verdächtigungen aufkamen, die nicht nur von Cano allein angeführt wurden. Dafür stehen insbesondere die Zeugnisse berühmter Theologen wie Francisco Suárez oder Giovanni Battista Pallavicino, die Serry im weiteren Verlauf *expressis verbis* zitiert. Die Autorität jener Zeugen ist für Serry so nachhaltig, dass er selbst die Widerlegung des Vorwurfs mit folgenden Worten abschließt, deren deutsche Übersetzung ich an dieser Stelle unkommentiert anführen möchte:

Das alles ist nicht deshalb von mir zitiert worden, weil ich wollte, dass man diesen Namen religiösen Männern entziehen sollte, oder gar glaubte, er sei zu Recht von jemandem kritisiert worden, sondern, damit alle verstehen, dass anfangs auch bei den bedeutendsten Männern diese Meinung Bestand hatte, die zuvor unserem Cano in anfangs sehr undurchsichtigen Dingen einiges Licht gebracht hat. Daher soll man einem hochgelobten Theologen nicht zürnen, wenn er zu Beginn einen gewissen Hochmut in der Bezeichnung vermutet hat, da so viele, so bedeutende und sehr angesehene Männer verschiedener Orden zu demselben Verdacht gekommen sind, bevor Gregor XIV. im Jahr 1591 schließlich jeglichen Verdacht durch seine so außerordentlich diplomatische Entscheidung beseitigt hatte: „Wir setzen fest, dass der Name ‚Societas Jesu‘, mit dem dieser löblich entstehende Orden vom Apostolischen Stuhl benannt und insoweit bezeichnet worden ist, für alle Zukunft mit ihm verbunden sein soll.“ Ja, vor allem Cano muss man größere Nachsicht entgegenbringen, weil er über jene neue Bezeichnung ‚Societas Jesu‘ ein Urteil gefällt hat, und zwar ein maßvolles,

<sup>15</sup> H. Serry, *Vindicationes*, cap. X: „Quid ergo? nihilne excusationis habebit Canus, quod id nominis in Ignatii filii vellicare ausus sit? Dicam ego simpliciter, quod res est: Canum ea aetate temporum scripsisse, qua rebus nondum ad liquidum perductis, sinistrae nescio quae de nascente Societatis instituto suspiciones, virorum etiam insignium ingenia occupaverant, quas successu temporis religiosa Societas eluit. Nec mirandum idcirco, si sinistrum quidpiam de arrogato sibi, ut plurimis videbatur, superbo Societatis Jesu nomine fuerit suspicatus vir alias prudentissimus. Fuit enim haec illi tum temporis cum aliis multis suspicio communis, cujus nobis, et domestici Societatis, et extranei testes fidem plurimam faciunt“ (Übersetzung ins Deutsche: B. Hogenmüller).

und lediglich das falsch verstanden hat, was sehr viele andere in offenen und hasserfüllten Deklamationen bekannt gemacht haben.<sup>16</sup>

Als Resümee steht fest, dass, wie aus der angeführten Textstelle der *loci* gezeigt werden konnte, die Cano nachgesagte offene und unversöhnliche Feindschaft gegenüber dem Jesuitenorden innerhalb der *loci theologici* nicht verifiziert werden kann. Das einzige Textzeugnis weist zwar eine Wortwahl auf, die Züge des Grobianismus enthalten; allerdings ist dies Cano stets dann zu attestieren, wenn er sich mit den Ansichten ideologischer Gegner auseinandersetzt, die durchaus auch aus dem eigenen Lager stammen können. Somit ist an seinem Verhalten gegenüber den Jesuiten allein aus dieser Passage keinerlei Auffälligkeit zu erkennen, die das negative Bild begründen könnte. Es scheint daher angeraten, den Fokus nun auf andere schriftliche Quellen zu richten, die abseits seiner für die Öffentlichkeit zugänglichen Hauptwerke existieren und insbesondere in seiner privaten Briefkorrespondenz bestehen.

## Zeugnisse aus dem Briefkorpus

### *I. Carta de Melchor Cano al P. Fr. Miguel de Arcos, sobre los Jesuitas. Valladolid, 1556 (= Nr. 32<sup>17</sup>)*

Die erste, sehr aufschlussreiche Textstelle, die Canos Verhältnis zu den Jesuiten in aller Klarheit herausstellt, findet sich in einem persönlichen Brief des Dominikaners aus seinem Aufenthalt in Valladolid<sup>18</sup>, datiert aus dem Jahr 1556. Adressat ist der Dominikaner Miguel de Arcos, Thema sind nach Caballero<sup>19</sup> die Jesuiten (*sobre los Jesuitas*)<sup>20</sup>.

Für Melchior Cano ist die Zeit, in der er selbst lebt, die Endzeit unmittelbar vor dem Auftreten des Antichristen, in welcher der Abfall – die *discessio* – bereits geschehen ist. Von dieser, wie Cano es versteht, seiner eigenen Zeit, sagt die Heilige Schrift, dass sich falsche Christen und falsche Propheten erheben und Wunderzeichen tun werden, um auch die Auserwählten in die Irre zu führen (Mt 24,24). Vor dem Hintergrund des the-

<sup>16</sup> „Quae omnia non idcirco sunt a me recitata, ut vel id nominis religiosi viris ereptum velim, vel etiam jure a quoquam vellicatum existimem: sed ut omnes intelligant, hanc primitus insidisse viris etiam maximis opinionem, quae Melchiori nostro, antequam subobscuris initio rebus, nonnihil lucis accederet. Nec idcirco laudatissimo Theologo succensendum, si quid superbiae ea in appellatione initio suspicatus sit, Tot, ac tantis in eadem suspicionem adductis viris variorum ordinum spectatissimis, antequam Gregorius XIV. anno 1591. suspicionem demum omnem amovisset, ita peculiari diplomate decernendo. „Statuimus, nomen Societatis Jesu, quo laudabilis hic ordo nascens a sede Apostolica nominatus est, et hactenus isignitus, perpetuis futuris temporibus in eo retinendum esse.“ Immo prae caeteris venia dignior habendus est Cano, qui quod de nova illa Societatis Jesu appellatione iudicium fecit, modeste admodum, et oblique duntaxat innuit, quod alii plerique apertis, et invidiosis declamationibus prodiderunt“ (Übersetzung ins Deutsche: B. Hogenmüller).

<sup>17</sup> Die Nummerierung der Briefe richtet sich nach der chronologischen Anordnung in der Ausgabe Fermín Caballeros (*ders.*, 465–640).

<sup>18</sup> Nach seiner Rückkehr vom Konzil wurde Cano von Papst Julius III. zum Bischof der Kanarischen Inseln ernannt (1553); dieses Amt trat er jedoch nicht an, verzichtete in der Folge sowohl auf das Bistum als auch auf seine Professur in Salamanca (1554) und zog sich in den Konvent Piedrafita bei Avila zurück. Im selben Jahr wurde er Rektor des San-Gregorio-Kollegs in Valladolid, 1557 Prior von San Esteban in Salamanca; vgl. zu Canos Biographie die ausführliche Darstellung bei Lang, 2–12; B. Körner, Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, 71–73.

<sup>19</sup> Vgl. Caballero, 499.

<sup>20</sup> *Quod ego te oro per viscera misericordiae Dei nostri, es, que continuamente encomiendo V. P. á Nuestro Señor esta Iglesia. Sunt enim novissima tempora et sine dubio discessio jam venit quam Apostolus proedixit ante Anti-Christum futurum. Y por el consiguiente, si no queremos cegarnos á sabiendas, consta de la Divina Escritura quod in his temporibus surgent Pseudo-Apostoli, et Pseudo-Prophetae, et prodigia multa, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.*

matischen Schwerpunktes des Briefes, der sich explizit auf die Jesuiten bezieht, wird klar, dass der Dominikaner den jüngst gegründeten Orden des Ignatius mit den Pseudo-Aposteln beziehungsweise den Pseudo-Propheten in Verbindung bringt, wenn nicht sogar gleichsetzt. Durch deren Verhalten sollen die Rechtgläubigen in die Irre geführt werden – ein Vorwurf, den der Dominikaner wohl bereits in den Fastenpredigten 1548 und 1556 vorgebracht hat.<sup>21</sup> Die Überzeugung, dass die *discessio* bereits erfolgt ist, ergibt sich für Cano aus dem Aufkommen der Lutheraner und deren daraus resultierender Abspaltung von der katholischen Kirche.<sup>22</sup> In diesem Zuge ist die Ordensgründung der Jesuiten, die sich selbst als *societas Jesu* bezeichnen – ein Begriff, der nach Canos Verständnis in den *loci* allein der Gesamtkirche zukommen darf –, ein weiteres Zeichen für die einbrechende Apokalypse.

## II. *Carta de Melchor Cano al Venerable M. Venegas, sobre los Jesuitas.* *Valladolid 28 de marzo de 1556 (= Nr. 33)*

Diesen Eindruck bestärken kann ein weiterer Brief des Spaniers aus demselben Jahr. Erneut stammt dieser aus der privaten Korrespondenz, wiederum aus Canos Zeit in Valladolid. Datiert ist er es auf den 28. März 1556. Adressat ist M. Venegas, Thema sind erneut, wie Caballero zu verstehen gibt<sup>23</sup>, die Jesuiten (*sobre los Jesuitas*), über die Cano nun seine eigene Ansicht mit allem Nachdruck formuliert<sup>24</sup>.

Gefragt, wie seine eigene Meinung hinsichtlich jenes Ordens – Cano selbst schreibt an dieser Stelle *familia* – ist, gibt er zunächst zu verstehen, dass es sich generell um eine erste Angelegenheit handele, die zu umfangreich für einen Brief sei. Gleichwohl er nicht über den Orden schreiben möchte, fürchtet er, dass der Schaden größer als in Deutschland ausfallen würde, weshalb jeder Christ aufmerksam werden solle auf das, was der Apostel Paulus und der Evangelist Matthäus geschrieben haben. Es folgen hierauf drei unterschiedliche Schriftstellen, die alle auf die kommende Endzeit verweisen. Neben der bekannten, bereits im ersten Brief erwähnten Passage aus dem Matthäus-Evangelium (Mt 24,24), führt der Dominikaner zwei Zitate aus dem ersten und zweiten Timotheusbrief (1 Tim 4 und 2 Tim 3) an, in denen vor dem Erscheinen und Wirken falscher Propheten gewarnt wird. Diese folgen dämonischen Lehren und verbreiten Lügen, sind nur dem Anschein nach fromm und versuchen, selbst die Auserwählten in die Irre zu führen.

Vor dem Hintergrund des Themas wird klar, dass Cano die Gründung und das Wirken des Jesuitenordens mit den biblischen Warnungen vor den Zeichen der Endzeit in Verbindung bringt. Für den Dominikaner sind die Jesuiten gleichzusetzen mit den *quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis demoniorum, in hypocrisis loquentes mendacium*; in seinem Verständnis sind sie die *Pseudo-Christi* beziehungsweise

<sup>21</sup> Vgl. *Caballero*, 401.

<sup>22</sup> Vgl. dazu *H. Rupprich*, Vom späten Mittelalter bis zum Barock. Zweiter Teil: Das Zeitalter der Reformation 1520–1570, in: *H. De Boor/R. Newald* (Hgg.), *Geschichte der deutschen Literatur*; Band IV, 2, München 1973, 123: „Dem Weltuntergang vorausgehen sollte das Erscheinen des Antichrist. Auch diese eschatologischen Vorstellungen lebten im Reformationszeitalter in verstärktem Maße wieder auf. Gegner des Papsttums sahen in seiner Institution den Antichrist. Anhänger der alten Kirche betrachteten das Gebaren der Reformatoren als dem Antichrist zugeschriebene Erscheinungen.“

<sup>23</sup> Vgl. *Caballero*, 500.

<sup>24</sup> *Que siento de aquella Familia? Cosa es muy grave y mas que para carta. Yo no escribo sobre ella; pero temo el daño, harto mas que en Alemania se temia el mal, antes que les viniese. Y, de mi consejo, cualquier christiano estará alerta. „Scriptum est enim quod in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis demoniorum, in hypocrisis loquentes mendacium. Et rursus: in novissimis diebus instabunt tempora periculosa et erunt homines habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes; et hos devita. Ex his enim sunt, qui penetrant domos, et captivas ducunt mulierculas, etc. Et iterum: Surgent Pseudo-Christi et Pseudo-Prophetae, et dabunt signa magna et prodigia; ita ut in errore inducantur, si fieri potest, etiam electi. Ecce predixi vobis.“*

*Pseudo-Prophetae*, vor denen der Evangelist warnt. Canos Haltung gegenüber den Söhnen des Ignatius ist somit durchaus polemisch, ja fast unverhohlen feindlich und scheint mit Blick auf den vorausgegangenen Brief unversöhnlich.

### III. Carta de Melchor Cano à Fr. Juan de Regla sobre los Jesuitas. Salamanca 21 de setiembre de 1557 (= Nr. 44)

Betrachtet man vor dem Hintergrund der vorliegenden Erkenntnisse nunmehr ein drittes Schriftstück aus dem Briefkorpus näher, erhärtet sich dieser Eindruck. Es stammt aus Canos Zeit in Salamanca und trägt als Datum den 21. September 1557. Adressat ist nunmehr der ehemalige Beichtvater Karls V., Juan de Regla. Von besonderer Relevanz für die vorliegende Untersuchung ist eine Stelle gegen Ende des Briefes.<sup>25</sup>

Cano spricht dort von der mystischen Bewegung der Schwärmer – im Spanischen *Alumbrados*, Illuminierte oder Erleuchtete genannt –, die als einzelne Gruppen verstreut, zu seinen Lebzeiten in Toledo in den Jahren 1512 bis 1532, aufgetreten ist. Auf diese Gruppe versteht der Dominikaner die Bibelstelle Mt 13,24–30 bezogen, in der vom Unkraut unter dem Weizen die Rede ist. Die Erleuchteten stehen hierbei sinnbildlich für das Unkraut im Weizen der Kirche. Der Jesuitenorden selbst, dessen Gründer zu Beginn seines Wirkens der Verdacht entgegengebracht wurde, ein *Alumbrado* zu sein,<sup>26</sup> wird von Cano somit nicht nur in Verbindung mit den Illuminati gebracht, sondern im Umkehrschluss ebenfalls als das Unkraut verstanden, von dem der Evangelist spricht.

Gleichzeitig weist der spanische Dominikaner explizit auf den entstandenen Flächenbrand durch das Aufkommen der Lutheraner und den wohl nicht mehr einzudämmenden Abfall von der katholischen Kirche in Deutschland hin, wendet diesen Umstand in Analogieschluss auf die Jesuiten an und warnt davor, dass das, was unter diesen *negociadores*, diesen Händlern, wie Cano sie bezeichnet, vorgehe, ein so großes Übel in Spanien werden könne, dass es dem Kaiser unmöglich sein werde, dagegen Abhilfe zu schaffen, selbst wenn er es wollte.

Wie zu erkennen ist, finden sich in diesem Brief verschiedene Angriffe gegen den Orden. Während die Einordnung der Jesuiten in die Reihen der *Alumbrados* der deutlichste Vorwurf ist, dürfte die Gleichsetzung der Jesuiten mit den Lutheranern vor dem Hintergrund der *impiii*-Bewertung der Protestanten in den *loci* von besonderer Qualität sein. Den härtesten Bestandteil von Canos unverhohlener Polemik jedoch bildet der offensichtliche Bezug auf die erwähnte Bibelstelle – gibt sie doch zu verstehen, dass Cano gerade auch die Jesuiten zu jenem Unkraut, d. h. dem Schlechten im Weizen der Kirche, zählt, das vom Satan selbst gesät wurde. Die Gründung des Ordens ist demnach eine Tat des Bösen, eine Tat des Satans.

<sup>25</sup> *Dico igitur et vere dico*, que estos son los Alumbrados, que el Demonio tantas veces ha sembrado en la Iglesia, y los Gnósticos, que caso luego en la Iglesia comenzaron, y (si posible [sic!] est) ellos la han de acabar. De su Magestad todos dicen el buen conocimiento, que en este caso Dios le dio. Quando su Magistad se acordare de los principios de Lutero en Alemania, y de quan pequeña centella, por algunos respetos, y lavores que tuvieron, se encendio el fuego, que con haber puesto todas sus fuerzas, no se ha podido apagar, vera que la negaciacion, que al presente se tiene con estos nuevos negociadores, ha de causar un daño irremediable en España, tal, y tan grande, que aunque su Magestad y el Rey Nuestro Señor su hijo do quieran remediar, no podran.

<sup>26</sup> Vgl. *Maron*, 14 („Sein Drang zur Seelsorge und zur Weitergabe seiner geistlichen Erfahrungen bringt diesem ‚Laientheologen‘ 1526 die ersten Verdächtigungen als Anhänger einer mystisch-individualischen Frömmigkeit [Alumbrado] bei der Inquisition ein; 1527 ist er mehrere Wochen im Kerker“); *ibid.* 246–247 („Der Vorwurf, zu den Alumbrados zu gehören, begleitete Ignatius über drei Jahrzehnte. Er begegnete zuerst 1525 in Alcalá [...]“).

## Ergebnisse der Studie und Bewertung der Textstellen

Die Auswertung der angeführten Passagen aus der Briefkorrespondenz des Dominikanertheologen zeigt im Gegensatz zu der angesprochenen Stelle der *loci* ein klares und viel deutlicheres, ja beinahe subjektives Bild von Canos Einstellung gegenüber den Jesuiten. Chronologisch betrachtet ist eindeutig eine spürbare Polemisierung in der Wortwahl wie auch eine Dramatisierung der Darstellung im Hinblick auf den Jesuitenorden zu erkennen. Während im ersten Brief aus dem Jahr 1556 der Ton recht grob durch die implizite Gleichsetzung der Jesuiten mit den *Pseudo-Prophetae* der anstehenden Endzeit ausfällt, erfolgt eine deutliche Steigerung in der Wortwahl im zweiten Brief durch den Vergleich des Auftretens der Jesuiten mit dem Wirken der Lutheraner in Deutschland und dem resultierenden Unheil für die katholische Kirche.<sup>27</sup> Den Höhepunkt der Diffamierung bilden jedoch die Aussagen des dritten Briefs. In diesem äußert sich Cano erstmals offen, ohne dabei zu sehr auf die einschlägigen Schriftstellen zu verweisen: Die Jesuiten sind Illuminierte, ihre Bewegung gleicht jener der Protestanten in Deutschland, ihr Wirken in Spanien kann zu einer größeren Katastrophe führen als das der Lutheraner in Deutschland. Mit diesen Äußerungen hat Cano nunmehr sein wahres Gesicht gezeigt. Er ist dem Orden des Ignatius gegenüber nicht nur argwöhnisch, sondern unverhohlen feindselig eingestellt. Diesen Schluss lassen seine Äußerungen in den Briefen zu und bestätigen das Urteil der Forschung.<sup>28</sup> Somit ist in den aufgeführten Zeugnissen eine Entwicklung zu erkennen, die in dieser Form noch nicht bemerkt worden zu sein scheint. Vor diesem Hintergrund muss davon ausgegangen werden, dass sich die Theologiegeschichte in ihrem zum Teil stark tradierten und wenig durch Quellenbeweis fundierten Urteil gegenüber dem spanischen Theologen trotz all seiner Verdienste, die noch heute in der Fundamentaltheologie wahrnehmbar sind, wenig geirrt hat. Dies hatte – wenngleich wenig begründet, so doch beinahe intuitiv – im 19. Jahrhundert zu der hier nur stellvertretend zitierten Äußerung Joseph Hundhausens geführt: „[...] [A]lles war nicht im Stande, Cano von seinen tiefgewurzeltten Vorurtheilen zu heilen; er blieb bis in die letzte Zeit seines Lebens ein fanatischer Gegner der Gesellschaft Jesu.“<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch *Maron*, 195–196.

<sup>28</sup> Interessanterweise kam es schon 1977 zu einem spektakulären Fund in London, durch den sich dieses negative Bild erhärtet. Dort wurde zufällig ein Manuskript Melchior Canos gefunden, das den Titel *Censura y paracer que dio contra el Instituto de los PP. Jesuitas* trägt. In diesem finden sich die in den Briefen vorgebrachten Anschuldigungen und Vorwürfe gegenüber den Jesuiten nochmals geballt in einem Schriftstück zusammengefasst. Die Entstehungszeit wird von Terence O'Reilly (*ders.*, Melchior Cano and the Spirituality of St. Ignatius of Loyola, in: *J. Plazaola* [Hg.], *Ignacio de Loyola y su Tiempo*. Congreso Internacional de Historia [9–13 Septiembre 1991] Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 369–380) in den Zeitraum zwischen 1552 und 1556 gelegt, was m. E. vor dem Hintergrund der sich klimaktisch radikalisierenden Briefinhalte auf die Zeit um 1556 eingeschränkt werden sollte.

<sup>29</sup> *Hundhausen*, 1805.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 3 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Thomas Schärtl*

Gottes Ewigkeit und Allwissenheit

321

*Karl-Heinz Menke*

Die triadische Einheit des Ordo und die Frage  
nach einem Diakonat der Frau

340

*Hartmut Westermann*

„Unius dei cultus“ oder „noster deus et vester deus“?

Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff  
in Gilbert Crispins „Disputatio christiani cum gentili de fide Christi“

372

## BEITRÄGE

*Boris Hogenmüller*

„Enemigo de los Jesuitas“ – Melchior Canos Verhältnis zu den Jesuiten

389

*Christoph Böhr*

Die Offenbarung der Wirklichkeit im Denken und im Glauben.

Zu Kurt Hübners Begriff szientifischer, mythischer und religiöser Vernunft

397

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTFLEITER:**

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

**MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:**

Dieter Böhler S.J., Alexander Löffler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

PROF. DDR. THOMAS SCHÄRTL

Universität Augsburg  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Professur für Philosophie  
Universitätsstraße 10  
86159 Augsburg  
thomas.schaertl@kthf.uni-augsburg.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Rheinische Friedrich-Wilhelms-  
Universität Bonn  
Seminar für Dogmatik und  
Theologische Propädeutik  
Regina-Pacis-Weg 1  
53113 Bonn  
k.menke@uni-bonn.de

DR. HARTMUT WESTERMANN

Am Reichenbach 1  
79249 Merzhausen  
hartmut.westermann@yahoo.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20  
63791 Karlstein  
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22  
54290 Trier  
buero-boehr@gmx.de

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

---

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

## Die Offenbarung der Wirklichkeit im Denken und im Glauben

### Zu Kurt Hübners Begriff szientifischer, mythischer und religiöser Vernunft

VON CHRISTOPH BÖHR

Die Einsicht, dass Vernunft und Glaube eher in einem Zusammenspiel denn in einer Entgegensetzung zu begreifen sind, ist nicht neu. Wer einen Begriff der beiden jeweils verschiedenen Weisen, Wirklichkeit zu erfassen, bilden will, wird nicht umhinkommen, den Glauben gegen die Vernunft und die Vernunft gegen den Glauben abzugrenzen. Nur so ist Einblick zu gewinnen in jenen Bereich, in dem als gemeinsame Schnittmenge beider Erkenntniswege der Glaube mit der Vernunft – und umgekehrt, die Vernunft mit dem Glauben – verbunden ist.

Es spricht viel dafür, dass offenbar jede Zeit diese gedankliche Anstrengung für sich und im Rahmen der ihr eigenen Denkgewohnheiten auf sich nehmen muss. Auch das ist vielleicht einer der Gründe, warum im letzten Jahrzehnt die Erörterung dieses Themas so bemerkenswert an Raum gewonnen hat. Es zählt zu jenen Gegenwartsfragen, die neu zu durchdenken offenbar ein Bedürfnis besteht – vielleicht auch deshalb, weil unsere Gesellschaft so sehr geneigt ist, sich im Wissen zu begründen, ohne sich hinlänglich vor Augen zu führen, dass dieses Wissen doch keinesfalls jene Sicherheit bietet, die sie sich von seinem Begriff her verspricht.

Zu den Philosophen, denen die Frage nach dem Zusammenhang von Denken und Glauben ein besonderes Anliegen war, zählt der kürzlich verstorbene Kurt Hübner. Warum kann man sagen, dass er sich dieser Frage in einer besonderen, also bemerkenswerten Weise gestellt hat? Kurt Hübner hat – als reife Frucht eines lebenslangen Forschens – das Thema mit einer seltenen Vielseitigkeit bearbeitet – einer Vielseitigkeit, die auch der Tatsache geschuldet ist, dass er von Anlage, Begabung und Ausbildung her so unterschiedliche Disziplinen wie Philosophie, Physik, Kunstgeschichte und Musik als Wissenschaftler beherrschte. Hübner kannte sich auf eine geradezu bewundernswerte Weise aus im Kosmos des Denkens und den unterschiedlichen Wissensformen, die das menschliche Denken im Verlauf seiner Geschichte hervorgebracht hat.

Die vielseitigen Kenntnisse dieses Mannes formten sich mit den Jahrzehnten zur Einzigartigkeit eines Denkens, das die Grenzen der Einzelwissenschaften sprengte, um eine übergreifende Antwort auf die zeitlose Grundfrage, die aller Wissenschaft vorangeht, zu finden: die alles entscheidende Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen. Verkürzungen in der Beantwortung dieser Frage – zum Beispiel zugunsten einer geradezu kindlichen Wissenschaftsgläubigkeit vieler Zeitgenossen – fanden Hübners entschiedenen Widerspruch. Weil aber solche Verkürzungen dem Geist seiner – und ja wohl auch unserer – Zeit geläufig waren (und sind), rückte das Mühen um die Begründung einer anderen, der Fülle der Wirklichkeit angemesseneren Sicht auf die Welt in den Mittelpunkt von Hübners Lebenswerk. Er zielte auf eine Zusammenschau unterschiedlicher Blickwinkel, die Wirklichkeit von Mal zu Mal anders aufscheinen lassen. Nur im Durchschreiten dieser verschiedenen Zugänge ist eine unverkürzte Weltsicht zu erreichen. So lässt sich wohl Hübners These alles in allem zusammenfassen. Weil er selbst als Universalist im besten Sinn des Wortes gelten darf, war er für die Aufgabe einer philosophischen Synopse bestens gerüstet. Seine Eigenständigkeit im Denken erwies sich schon früh als eine Wegweisung für die Forschung – und daran hat sich bis heute nichts geändert. Die Weite seines Blicks, seine bewundernswerten Kenntnisse und die Tiefe seines Denkens haben ihm diese Rolle zufallen lassen.

Hübner wurde am 1. September 1921 als Kind einer außergewöhnlich musischen Familie in Prag, der seinerzeitigen Kulturmetropole in der Mitte Europas, geboren. Er studierte dort zunächst Kunstgeschichte und Philosophie, ging dann nach Rostock und

Kiel, wo er – nach seinem Einsatz als Soldat in Russland und zweijähriger Kriegsgefangenschaft in den Vereinigten Staaten – 1951 mit einer Arbeit über *Das transzendente Subjekt als Teil der Natur*<sup>1</sup> promovierte. Schon diese Erstlingschrift ist bemerkenswert, weil sie einen seltenen Gegenstand wissenschaftlicher Befassung zu ihrem Thema machte: Kants *opus postumum* nämlich, in dem sich die Spuren des von Kant geplanten, aber alters- und krankheitsbedingt nicht mehr ausgeführten Abschlusses seiner Philosophie finden. Hübner lehrte als ordentlicher Professor zunächst in Berlin und dann in Kiel, war von 1969 bis 1975 Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie und gründete nach dem Fall der Mauer 1994 zusammen mit Teodor Iljitsch Oiserman, einem bekannten russischen Philosophen, das „Zentrum zum Studium der deutschen Philosophie und Soziologie“ in Moskau.

Ihren Ausgangspunkt, beginnend mit der Dissertation, setzt Hübners Philosophie mit der Frage nach den Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis. Dabei ist es seinem Denken entsprechend sinnvoll, in der Mehrzahl von jenen verschiedenen Möglichkeiten zu sprechen, die dem Menschen verfügbar sind, um Erkenntnisse zu gewinnen. Die Beschäftigung mit dieser nun tatsächlich grundlegendsten aller grundlegenden Fragen führte ihn zur Wissenschaftstheorie, der seine erste größere und bis heute viel gelesene Buchveröffentlichung *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*<sup>2</sup> aus dem Jahr 1978 – und seitdem mehrfach neu aufgelegt<sup>3</sup> – gilt. Er ist gut gewappnet für die Beantwortung der Frage nach dem theoretischen Status unseres Wissens; in seinem Blickfeld liegen nicht nur die Geistes-, sondern auch die Naturwissenschaften: Ein Studium der Physik holt er nach, während er schon als Philosophieprofessor lehrt. Auf knapp fünfhundert Seiten führt Hübner den Leser durch die Geschichte der Wissenschaftstheorie in die Mitte der zeitgenössischen, bis heute andauernden Auseinandersetzungen.

Man kann sich kaum vorstellen, wie umfangreich die Beschäftigung des Philosophen mit den Naturwissenschaften gewesen sein muss, damit er dieses Buch hat schreiben können. Es geht Hübner im Kern um die Begründungs- und Wahrheitsfrage in ihrer doppelten Gestalt – wie sie gemeinhin wissenschaftlich als Theorie der Empirie und historisch als Hermeneutik des Mythos verstanden wird. Gleich zu Beginn, im ersten Satz der Einleitung zu dieser Arbeit, widmet Hübner sich der Veranlassung seiner Untersuchung, indem er feststellt:

Viele glauben heute, Wahrheit und Erkenntnis im eigentlichen Sinne könne es nur in der Wissenschaft geben und deswegen müßten allmählich alle Bereiche des Daseins von ihr beherrscht werden. Und auch dies ist eine weitverbreitete Meinung, daß Humanität wesentlich von wissenschaftlicher Aufklärung abhängt. Außerwissenschaftliches wie Kunst, Religion, Mythos sind daher vielleicht mehr denn je Anlaß zur Verlegenheit – wie soll man sie noch ernst nehmen und rechtfertigen können?<sup>4</sup>

Damit ist jene Frage aufgeworfen, die Hübner in den folgenden 35 Jahren bis zu seinem Tod nicht mehr loslassen wird. Den dreieinhalb Jahrzehnten dieses ununterbrochenen, vertieften und ertragreichen Nachdenkens, das vor allem der Entfaltung und Prüfung jener

<sup>1</sup> K. Hübner, *Das transzendente Subjekt als Teil der Natur. Eine Untersuchung über Kants Opus postumum*, unveröff. Ms., Kiel 1951; eine Kurzfassung findet sich unter dem Titel: Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum. in: ZPhF 7 (1953) 204–220, ein Wiederabdruck dieses Aufsatzes unter dem gleichen Titel in: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, herausgegeben von G. Prauss, Köln 1973, 192–205. Die Beschäftigung mit Kant begleitete Hübner sein ganzes Leben lang; vgl. dazu vor allem das Kapitel zu Kants Religionslehre in: K. Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, 460–478, mit der zutreffenden – und wichtigen, gerade weil auch heute gelegentlich immer noch bestrittenen – Feststellung, ebd. 461: „Kants oberstes Ziel“ war „die Rechtfertigung des Glaubens“.

<sup>2</sup> K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg i. Br./München 1978.

<sup>3</sup> Die zweite Auflage erschien schon 1979; Übersetzungen ins Spanische, Italienische, Japanische, Portugiesische und Russische folgten 1981, 1982, 1983, 1992, 1993 und 1994; in deutscher Sprache ist das Buch in dritter und vierter Auflage 1986 und 1993 erschienen.

<sup>4</sup> Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, 15.

entscheidenden These von der Gleichwertigkeit unterschiedlicher Wege der Wirklichkeits- erfassung dient, verdanken wir Überlegungen, die zweifellos zum Besten dessen zählen, was in den letzten Jahrzehnten über die Möglichkeit der Erkenntnis von Wahrheit geschrieben wurde. Dass dabei die Frage nach der Erkenntnis nie von der Frage nach dem Menschen abzulösen ist, macht schon der zweite Satz der Einleitung zur *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* deutlich: Es ist ein Irrtum zu glauben, Humanität hänge wesentlich oder gar ausschließlich von wissenschaftlicher Aufklärung ab – um den Preis einer Verkürzung der Welt und des Menschen auf eine dürftige empirische Theorie, die nicht mehr und nichts anderes zum Inhalt hat als eine nur zeitbedingte Mutmaßung über Verursachungen. In anderen Worten: Wissenschaft, so Hübner, beruhe nicht auf Erfahrung, sondern auf Festsetzungen, die keiner überzeitlichen Vernunft unterliegen. Diese Festsetzungen sind zwar durchaus logisch und rational, aber eben immer auch historisch bedingt, also kontingent, sie entsprechen dem jeweiligen Kenntnisstand und ändern sich im Laufe der Zeit immer dann, wenn die wissenschaftliche Vernunft jeweils zu neuen Einsichten findet. Einen Alleinvertretungsanspruch auf Wahrheit kann diese wissenschaftliche Vernunft nicht erheben, sie ist, wie alles Denken, immer und ausschließlich ein Kind ihrer Zeit.

Hier nun knüpft Hübners Beschäftigung mit dem Mythos an. Viele verbinden seinen Namen bis heute vor allem mit dieser Forschung, die den Alleinvertretungsanspruch auf Wahrheit durch die „Wissenschaft“ in ihre Schranken weist. In seinem Buch *Die Wahrheit des Mythos*, erstmals erschienen 1985<sup>5</sup>, geht Hübner der dem Mythos eigenen Vernunft nach. Der Begriff des „Mythos“ meint bei ihm nicht das Fabulöse oder Legen- däre, sondern zielt auf jene Denk- und Erfahrungsordnung, in der Menschen im Zeitalter des antiken Weltbildes lebten, bis der Begriff der „Wissenschaft“ dieser Ordnung den ihr eigenen Wahrheitsanspruch streitig machte – eine Sichtweise, die bis heute andauert, ohne dass sie tatsächlich begründet werden könnte. In der Denkordnung des Mythos – in Hübners Begrifflichkeit: seiner Ontologie – bilden Subjekt und Objekt eine unlösliche Einheit, während beide in der Erkenntnisordnung – der Ontologie – der Wissenschaft scharf voneinander getrennt werden. Wahrheit ist in der Ontologie des Mythos' nicht die Übereinstimmung des vom Subjekt Gedachten mit den Objekten der Wirklichkeit, sondern Wahrheit ist hier das Unverborgene, insoweit es sich dem Menschen, in dessen Denken dann Subjekt und Objekt zusammenfallen, zeigt und öffnet.<sup>6</sup>

Hübner nennt die jeweiligen unterschiedlichen Denk- und Erfahrungsordnungen, die uns die Welt erleben und erkennen helfen, Ontologien<sup>7</sup> – Erkenntnis- und Seins- Ordnungen mit einer je eigenen Rationalität, die ein je eigenes Recht auf die Erfassung der Wahrheit begründet. Was scientiell unerklärbar bleibt und sich zum Beispiel im Zusammengehörigkeitsgefühl einer Nation, im Erleben von Musik oder in den Empfindungen des Religiösen zeigt, darf nicht minder als „wahr“ gelten als die Ergebnisse der gemeinhin, wengleich missverständlich als ‚exakt‘ bezeichneten Wissenschaft. Diese Gleichrangigkeit unterschiedlicher Erkenntnisordnungen begründet Hübner in seinen

<sup>5</sup> K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; Übersetzungen ins Italienische, Russische, Spanische und Japanische 1990, 1996 und 2000; deutsch in zweiter Auflage München 2011.

<sup>6</sup> Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, 265: „Da der Mythos die scharfe Trennung zwischen Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Gegenstand im Sinne der wissenschaftlichen Ontologie nicht kennt ..., beruht für ihn Erkenntnis auch nicht darauf, daß ein Subjekt in der rein geistigen Innerlichkeit seines Denkens ein außerhalb seiner liegendes Objekt erfäßt, sondern er begrifft sie als einen Vorgang, in dem die numinose Substanz, die das an ihr teilhabende Objekt durchdringt, in den Erkennenden einfließt und ihn erfüllt. Alles Ideelle ist ja ... zugleich ein materielles und umgekehrt; das Vorgestellte ist in gewissem Sinne schon das Wahrgenommene ...“

<sup>7</sup> K. Hübner, *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne. Ein kritischer Leitfadens* zu einer Problemgeschichte, Augsburg 2006, 88, versteht unter ‚Ontologie‘ „eine umfassende und strukturierte Auffassung von Wirklichkeit“. Verschiedene Ontologien sind insofern gleichberechtigt, ebd., „als sie die apriorischen Grundlagen jeder in ihrem Rahmen sich abspielenden Erfahrung darstellen, diese Grundlagen aber, weil alles auf sie gegründet ist, selbst nicht mehr begründet werden können“. Folglich kann man auch nicht mit letzter Gewissheit begründen, warum zum Beispiel eine Ontologie (beispielsweise die der Wissenschaft) der anderen (beispielsweise die der Offenbarung) vorgezogen werden sollte.

folgenden Schriften, die seiner Philosophie immer unverwechselbarere und selbstständigere Konturen verleihen: *Das Nationale*, 1991<sup>8</sup>, kurz darauf *Die zweite Schöpfung*, ein Buch über das *Wirkliche in Kunst und Musik*, 1994<sup>9</sup>, sowie schließlich die „Alterswerke“: *Glaube und Denken*, 2001<sup>10</sup>, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, 2003<sup>11</sup>, und endlich *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, 2006<sup>12</sup>.

Gerade die letztgenannte Schrift zieht so etwas wie die Quersumme eines lebenslangen Nachdenkens.<sup>13</sup> Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Vernunft wurde mit der Zeit immer stärker zu Hübners Leit- und Lebensfrage. Sein Spätwerk liefert, wie kaum woanders zu finden, die Fülle der Gründe zur Anerkennung der Vernünftigkeit des Glaubens. Er behandelt diese Verhältnisbestimmung unter den Vorzeichen eines Begriffs von Wirklichkeit, deren Vielgestaltigkeit, der sich Menschen in ihrem Erkennen nähern, unterschiedliche Zugänge erfordert: wissenschaftliche, religiöse, mythische, ästhetische. Jeder dieser Zugänge führt dazu, der Wirklichkeit, wenn auch auf ganz unterschiedlichen Wegen, auf die Spur zu kommen, um sie in der Vielfalt ihrer einander nicht widersprechenden, sondern sich wechselseitig ergänzenden Dimensionen erfassen zu können. In deren Zusammenschau erst ergibt sich das, was wir „Welt“ nennen, die nur „aspektisch“, also unter den Bedingungen dieses oder jenes Zugangs ihrer Fasslichkeit, erfahrbar und erkennbar ist.<sup>14</sup> So entwickeln sich „komplementäre Ontologien“ als ein Ensemble von Grundbegriffen und Anschauungsformen des allgemeinen Seins – kurz: eine Ordnung des Grundgefüges von Wirklichkeit – in wechselseitiger Ergänzung und Bezogenheit. Damit widerspricht Hübner entschieden der verbreiteten Auffassung einer vermeintlichen Höherrangigkeit jener Vernunft, die in Fragen der Erkenntnis der – sogenannten – Wissenschaft den Vorrang gegenüber Mythos, Ästhetik und Religion zuweist.

Wenn Hübner von Ontologie spricht, dann meint er, wie es dem Begriff entspricht, das Sein als eine Wirklichkeit, die denkunabhängig besteht, auch wenn sie dem erkennenden Menschen nur im Denken gegeben ist. Im Blick auf diese Grundfrage bewegt sich Hübner ganz an der Seite der klassischen Philosophie, so umfassend er auch die zeitgenössischen – und der dieser Feststellung über das Sein als der Wirklichkeit widersprechenden – Strömungen prüfend in den Blick nimmt.

Die Überzeugung, dass es ohne die Zugriffsmöglichkeit unseres Denkens auf ein Sein wenig zielführend und somit eher müßig ist, der Frage nachzugehen, was es mit unserem Denken überhaupt auf sich hat, macht ihn als Wissenschaftler zum Baumeister jenes dem zeitgenössischen Denken vorgeschobenen Brückenkopfes, von dem aus heute weitergedacht werden muss – am eher trostlosen Ende aller Versuche einer philosophi-

<sup>8</sup> K. Hübner, *Das Nationale*. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes, Graz 1991.

<sup>9</sup> K. Hübner, *Die zweite Schöpfung*. Das Wirkliche in Kunst und Musik, München 1994.

<sup>10</sup> K. Hübner, *Glauben und Denken*. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen 2001; in zweiter Auflage Tübingen 2004.

<sup>11</sup> K. Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*. Zur Frage der Toleranz, Tübingen 2003.

<sup>12</sup> K. Hübner, *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte, Augsburg 2006.

<sup>13</sup> Aus diesem Grund sind die folgenden Zitate vorzugsweise dem genannten – und dem letzten zu Lebzeiten erschienenen – Buch entnommen, das, alles in allem, eine gute Zusammenfassung des Hübnerschen Denkens – und zwar, zum Vorteil des Lesers, in der Auseinandersetzung mit anderen Denkwegen wie zum Beispiel dem Friedrich Schleiermachers, Adolf von Harnacks, Karl Barths, Rudolf Bultmanns, Romano Guardinis, Karl Rahners, Joseph Ratzingers und weiterer – enthält.

<sup>14</sup> Vgl. Hübner, *Glaube und Denken*, 602: Der jeweils „aspektische Charakter“ menschlicher Wirklichkeitserfahrung „geht auch dann nicht verloren, wenn Theorien historisch längst vergangen sind, genauso wenig wie der Aspekt, unter den ich einen Gegenstand betrachte, dadurch aufgehoben würde, daß ich meinen Standpunkt inzwischen gewechselt habe. Nun gibt es allerdings Fälle, wo eine spätere Theorie eindeutig bestimmte Aspekte einer früheren empirisch korrigiert ... Aber das bedeutet nur, daß in dieser Hinsicht Aspekte in Betracht gezogen wurden, die einem späteren theoretischen Zusammenhang vorbehalten waren, dem gegenwärtigen aber gar nicht sinngemäß eingeordnet werden konnten, weswegen man im gegebenen Fall von einem vorwissenschaftlichen Zustand sprechen kann.“

schen Dekonstruktion des Seins als einer vermeintlich unzuverlässigen, nur eingeblenden Größe, wie sie Teilen der gegenwärtigen Geisteswissenschaft bestenfalls als ein Ergebnis der Fähigkeit des Menschen zur Selbsttäuschung erscheint. Der Bodenlosigkeit, in die eine Leugnung des Seins und der Fähigkeit, sich ihm im Denken zu vergewissern, führt, hält Hübner begründend entgegen, dass sich im Erkennen eines Menschen Subjekt und Objekt seiner Erkenntnis begegnen und gleichsam Hand in Hand halten.

Hier liegt wohl Hübners entscheidendes Verdienst: im Nachdenken über das Sein als Gegenstand unserer Erkenntnis: ein Sein, das uns in seiner Fülle gegeben ist und im Erkennen, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen, erfasst werden kann. Ebendas ist es, was ihm gelegentlich und mit Recht die ehrenvolle Bezeichnung eines „katholischen Philosophen“ einbrachte. Es hatte Gründe, dass Papst Benedikt XVI. ihn, nachdem beide durch einen jahrelangen Briefwechsel und vielfältige Gleichklänge im Denken<sup>15</sup> miteinander verbunden waren, im Jahr 2006 zu einer Begegnung nach Castel Gandolfo einlud: die, wie seine Enkelin Antonia Fuchs, die ihn damals begleitete, später berichtet<sup>16</sup>, wohl wichtigste Reise im Leben ihres Großvaters.

Hübner war katholisch, nicht nur im Sinne der Denomination und der Konfession. Katholisch ist sein Denken über den Menschen und die Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist vielfältig und vielschichtig. Um sie zu erfassen, darf die Erkenntnisordnung des Glaubens, die Ontologie der Religion mithin, nicht einfach unter den Tisch fallen: Wer im Glauben der Wirklichkeit begegnet, lässt sich auf die unwiderrufliche Offenbarung ein. Diese Bindung an eine Offenbarung unterscheidet die Erkenntnis im Glauben von anderen Wegen menschlicher Wirklichkeitserfassung.<sup>17</sup>

Die Ontologie der Offenbarung ist, wie Hübner zusammenfassend feststellt, jener der Wissenschaft gleichrangig, obwohl beide sachlich in einem Verhältnis der Entgegensetzung stehen: weil nämlich „in der Ontologie der Offenbarung der Mensch, das Subjekt, vom Objekt, von Gott her und nicht, wie in den Wissenschaften, das Objekt vom Subjekt her bestimmt wird“<sup>18</sup>. Die Vernunft des Menschen erfasst im Glauben ein Sein: eine Wirklichkeit, von der man sich verwerfend abwenden, die man aber erkennend nicht leugnen kann, genauer gesagt: deren Rang als Erkenntnis man nicht einfach abtun kann<sup>19</sup>, sofern der Mensch offen bleiben will für die Fülle seines eigenen Seins<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Der wohl bedeutsamste Gleichklang findet sich in einer Unterscheidung zwischen zwei wechselseitig aufeinander zugeordneten Gesichtspunkten innerhalb des Begriffs der Vernunft – die Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlich beschreibenden und einer vernehmend sinnstiftenden Vernunft; vgl. dazu die sehr frühe Stelle bei *J. Ratzinger*, *Dogma und Verkündigung*, München/Freiburg i. Br. 1973, 105; der Gedanke findet sich dann an vielen Stellen in dem neun Jahre später veröffentlichten Grundlagenwerk: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, besonders 75–76.

<sup>16</sup> *A. Groll*, *Wissenschaft, Religion, Mythos: Wirklichkeitsdimensionen bei Kurt Hübner und die Erfahrung ‚absoluter‘ Wahrheit*, in: *Das Geheimnis der Wirklichkeit. Kurt Hübner zum 90. Geburtstag*, herausgegeben von *V. Kapp* und *W. Theobald*, Freiburg i. Br./München 2011, 220–234, hier 220; dem Gleichklang im Denken von Ratzinger und Hübner widmet sich ausführlich die Arbeit von *A. Groll*, *Philosophische Diskussion des Vernunftbegriffs Benedikts XVI.*, Diss. phil., unveröff. Ms., Wien 2009, online einsehbar unter: [http://othes.univie.ac.at/8075/1/2009-11-24\\_0060964.pdf](http://othes.univie.ac.at/8075/1/2009-11-24_0060964.pdf), abgerufen am 27. Februar 2013.

<sup>17</sup> Vgl. *K. Hübner*, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, in: *ThPh* 82 (2007) 46–64.

<sup>18</sup> *Hübner*, *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, 285; vgl. auch ebd. 89; dazu *Ratzinger*, *Theologische Prinzipienlehre*, 75: „Man kann Gott nicht ebenso feststellen wie irgendein meßbares Ding.“

<sup>19</sup> Vgl. *Hübner*, *Glaube und Denken*, 605: Im „Zeichen des wissenschaftlichen Zeitalters“ konnten „längst für erledigt gehaltene andere Formen der Wirklichkeitsbetrachtung wie diejenige des Mythos oder der Offenbarung von ihr nur praktisch, niemals aber theoretisch verdrängt werden“.

<sup>20</sup> *Hübner*, *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, 285: „Die Leugnung dieses notwendigen Anspruchs (sc. auf eine unbedingte Wahrheit) ist weit mehr als das bloße Geständnis, nicht glauben zu können; es ist die (unhaltbare) Leugnung der Möglichkeit des Glaubens überhaupt.“ *Hübner*, ebd. 210, begründet die Unhaltbarkeit der Leugnung einer Möglichkeit des

Während die Vernunft der Wissenschaft dem Subjekt lediglich erlaubt, sich sein Objekt, die Welt, in Begriffen zu erschließen – und das heißt am Ende immer: in eine Begrifflichkeit zu „setzen“, gleichsam zu einer These zu bringen, ist die Wirklichkeit, die im Glauben erkannt wird<sup>21</sup>, weder einer Begründung bedürftig noch ist sie durch Begriffe „gesetzt“. Hier, in der „Ontologie“ der Religion, verschmelzen Subjekt und Objekt: Gott tritt aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit – die *a-letheia*<sup>22</sup>: Angesichts der Offenbarung des Absoluten<sup>23</sup> lässt der Mensch alles Denken in Hypothesen hinter sich; in jener Erkenntnis, die sich als ein Offenbarwerden ereignet, versinken alle subjektiven Bedingungen, unter denen das Denken andernfalls versuchen muss, sich einer Sache zu vergewissern. Der Glaube eines Menschen unterscheidet sich in der Art der Erkenntnis grundlegend von einer Vermutung über die Wirklichkeit.

Im Glauben ereignet sich reine Empfängnis<sup>24</sup>, wie Hübner schreibt, die reine Empfängnis eines Seins, nämlich des Seins Gottes, das sich offenbarend dem Menschen als eine nicht weiter begründungsbedürftige Wirklichkeit, als eine bedingungslose Wahrheit, zeigt. Katholisch ist dieses Denken auch insofern, als es begründet, warum der unbedingte

---

Glaubens überhaupt wissenschaftstheoretisch: „Glaube stützt sich ... entweder auf eine absolute Offenbarung oder es ist kein Glaube, sondern eine Hypothese. Wollte man aber dagegen anführen, dann hätte eben der Glaube kein Recht, weil alles nur hypothetisch angenommen werden könne, dann wäre das ... ein Widerspruch in sich selbst, weil damit der Behauptung, es gäbe nur ein hypothetisches, z. B. transzendentes Denken, eine absolute Geltung gegeben würde.“ Ergänzend und ganz im Sinne Hübners sei darauf verwiesen, dass Kant, der Begründer des transzendentalen Denkens, dieses Denken an die notwendige und unbedingte Geltung der postulierten Ideen – also einen Glauben – bindet.

<sup>21</sup> Was heißt, im Glauben zu erkennen? Die Frage rührt an die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft – Hübners wissenschaftliche Leitfrage über Jahrzehnte. Ist es überhaupt möglich, ein Leben zu führen, ohne es in einem Glauben zu führen? Aufgegriffen wird diese Fragestellung vom ‚letzten Schüler‘ Hübners, Werner Theobald, der mit gutem Grund die Ansicht vertritt, dass es nicht möglich ist, ein Leben zu führen, ohne es in einem Glauben zu führen; vgl. dazu *W. Theobald, Ohne Gott? Glaube und Moral*, Augsburg 2008, 108. Theobald, Mitherausgeber der oben schon erwähnten Festschrift zu Hübners 90. Geburtstag, promovierte 1994 bei Hübner und leitet heute den Forschungsbereich ‚Ethik in den Lebenswissenschaften‘ an der Universität Kiel.

<sup>22</sup> *Hübner, Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, 85: In der Offenbarung zeigt sich „Wahrheit als Unverborgenheit des Gegenstandes (*a-letheia*) im Gegensatz zur Wahrheit als Übereinstimmung von durch das Subjekt erdachten Sätzen mit der Wirklichkeit“.

<sup>23</sup> Vgl. *Hübner, Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, 139: Es „ist ein Widerspruch in sich selbst, das Absolute, das der von der Nichtigkeit, Vergänglichkeit und Relativität aller Dinge heimgesuchte Mensch in der Religion zu finden hofft, ausgerechnet in der Sphäre des nur Relativen suchen zu wollen ... Wer ... dem Irrtum verfallen ist, daß es kein vertretbares Denken außer dem hypothetischen Denken gibt, der sollte besser aller Religion abschwören. Das hypothetische und damit relative Denken auch in das Religiöse hinein verpflanzen zu wollen, ist buchstäblich ohne Sinn, und der Versuch, in der Sphäre des Religiösen die Fahne des Relativismus zu hissen, ist genauso absurd, wie in der Sphäre der Wissenschaften die Fahne des Dogmatismus aufpflanzen zu wollen.“

<sup>24</sup> Vgl. *Hübner, Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, 209: In der Ontologie des Mythos „verschwindet das transzendente Subjekt vollständig. Das Ich wird zu einem reinen Gefäß der Empfängnis der wirklichen Unverborgenheit, nämlich einer numinosen oder göttlichen Empfängnis, also ist ihm auch die Wirklichkeit nicht durchgängig hypothetisch gegeben wie im Falle des transzendentalen Subjekts, dessen Erkenntnis immer nur unter den im Ich gesetzten apriorischen Bedingungen möglich ist. Nun ist zwar die Wahrheit des Unverborgenen eine absolute Wahrheit, aber Wahrheit kann ja auch verborgen werden, so daß auch Irrtum und Trug möglich sind. Doch haben, mythisch gesehen, auch diese nicht einen im Subjekt liegenden Grund, sondern sind gleichsam numinose Verhängnisse.“ Gerade deshalb bedarf die Offenbarung der Auslegung nach den Maßstäben der Vernunft; vgl. dazu *K. Hübner, Unzeitgemäß glauben*, in: *Die Tagespost* (30. Dezember 2010): „Kein Glaube ohne vernünftige Auslegung, keine solche Auslegung ohne Rationalität und jene Verknüpfung mit der menschlichen Lebenswelt, die durch die menschliche Vernunft bestimmt ist.“

Wahrheitsanspruch dieser Offenbarung als der Empfängnis eines Seins nicht gelehnet werden kann. Hübner findet zu dieser Begründung – und damit fällt er aus dem Rahmen herkömmlicher, im Ergebnis ähnlich lautender Befunde – einer Wissenschaft von der Wissenschaft. Als solche nämlich ist ein erheblicher Teil seiner Schriften angelegt.

Das „Sein“ – die Wahrheit, mehr noch: die absolute, also von allen Bedingungen ihrer Geltung los- und abgelöste Wahrheit – der empfangenen Offenbarung macht eine metatheoretische Differenzierung notwendig, die zwischen der „nichtontologischen Innenbetrachtung“ und der „begriffsontologischen Außenbetrachtung“ von Erkenntnis unterscheidet.<sup>25</sup> Die Wirklichkeit, die so auf zwei verschiedenen Wegen zu fassen ist, bleibt dabei am Ende doch immer ein Geheimnis, das sich keineswegs bis in die letzten Winkel ausleuchten lässt. Mit gutem Grund haben deshalb Volker Kapp und Werner Theobald als Herausgeber der anlässlich von Hübners 90. Geburtstag beim Verlag Alber veröffentlichten Festschrift<sup>26</sup> für das Buch eben diesen Titel gewählt: *Das Geheimnis der Wirklichkeit* – ein Buch, das auch deshalb Aufmerksamkeit verdient, weil es, ganz dem Ansatz Hübners verpflichtet, das Geheimnis der Wirklichkeit interdisziplinär in den Blick nimmt und nicht in den Fehler so vieler Festschriften verfällt, dem verdutzten Leser ein „Leipziger Allerlei“ aufzutischen.

Der letzte, noch zu seinen Lebzeiten veröffentlichte Text Kurt Hübners<sup>27</sup> berührt ein Thema – besser gesagt: eine Frage –, die aus den zeitgenössischen Auseinandersetzungen herausragt, weil sich in ihr wie in einem Brennglas das geistige Ringen der Gegenwart versammelt: die Frage, warum der Mensch eine unantastbare Würde hat.<sup>28</sup> Hübner macht auf den eigentümlichen Widerspruch aufmerksam, dass es einerseits kaum einen Politiker in Deutschland gibt, der sich „nicht immer und immer wieder“ auf die Menschenwürde beruft. Gleichwohl wird deren Begründungsbedürftigkeit, der ja angesichts der tagtäglichen, zahllosen Verletzungen der Würde nicht empirisch Genüge getan werden kann, ausgeblendet. Obwohl ständig missachtet, verschließen viele, denen es längst zur Gewohnheit geworden ist, sich auf die Würde des Menschen zu berufen, die Augen vor deren erstem Beweggrund, so dass die Bezugnahme auf den starken Begriff oftmals zu einer eigentümlich schwachen Aussage gerät. Und tatsächlich kann, wer die Verankerung der Würde im Unbedingten leugnet, aus dem Begriff nur eine bedingte Forde-

<sup>25</sup> Hübner, *Glaube und Denken*, 375: Geht man metatheoretisch von der Außenbetrachtung zu einer „nichtontologischen Innenbetrachtung“ über, wozu man wegen der nur kontingenten und daher nicht zwingenden begriffsontologischen Außenbetrachtung ein unwiderlegbares, theoretisches Recht besitzt, zu jener Innenbetrachtung also, wo die Trennung von Subjekt und Objekt und damit die nur bedingte, von a priori gesetzten, ontologischen Prinzipien ausgehende, hypothetisch-deduktive Wahrheit nicht vorkommt, sondern das Subjekt unmittelbar, ohne solche hypothetische Erkenntnisbedingungen, die göttliche Offenbarung empfängt, dann läßt sich, gerade metatheoretisch, eine absolute Wahrheit nicht ausschließen, sondern muß als theoretische Möglichkeit akzeptiert werden. ... Das Recht, von einer ... korrekt verstandenen, doppelten Wahrheit zu sprechen, nämlich einmal von einer absoluten und einmal von einer bedingten – welche letztere nichts mit Wahrscheinlichkeit zu tun hat –, dieses Recht liegt also, kurz zusammengefaßt, darin, daß nichtontologische Wirklichkeitsauffassungen möglich sind, weil ontologische, ihrer eigenen Voraussetzung nach, selbst keinen absoluten Geltungsanspruch haben können“ (Hervorhebung Ch. B.).

<sup>26</sup> *Das Geheimnis der Wirklichkeit*; vgl. dazu die Besprechung von C. Böhr, *Das Geheimnis der Wirklichkeit* ergünden, in: *Die Tagespost* (5. Januar 2013).

<sup>27</sup> K. Hübner, *Die Würde des Menschen*, in: *Philosophischer Wegweiser*, herausgegeben von L. Trabert, Freiburg i. Br./München 2010, 80–83.

<sup>28</sup> Vgl. dazu näherhin *Theobald*, *Ohne Gott?*, 84–85, besonders auch 164: „Ohne den Hauch des Numinosen, ohne den Glanz der Gottebenbildlichkeit, der allein erst dem Menschen seine Würde und Unantastbarkeit gibt, ist deren Existenz letztlich nicht denkbar.“ In diesem Zusammenhang vgl. die Begründung der Menschenwürde im Begriff der Unfassbarkeit bei W. Schweidler, *Über Menschenwürde. Der Ursprung der Person und die Kultur des Lebens*, Wiesbaden 2012, 157.

rung ihres Schutzes ableiten.<sup>29</sup> Im Ton schroff, aber in der Sache treffend, stellt Hübner fest: „Die heutige ständige Berufung auf die Menschenrechte entbehrt jeder Begründung.“<sup>30</sup> Und weil dem so ist, erweist sich der Begriff als Leitlinie des Handelns, als die er allseitig und übergreifend gerne ausgegeben wird, so schwach und hilflos, wenn es darum geht, „die Grenze zwischen dem sittlich Erlaubten und einem moralischen Eudaimonismus, der die wahre Humanität in der Befriedigung eines allgemeinen Glücksstrebens sieht“, zu bestimmen.<sup>31</sup>

Gibt es einen Humanismus ohne Gott?<sup>32</sup> Ist ein solcher Humanismus, der von der Würde des Menschen spricht, ohne diese Würde mit einer Letztbegründung – also einem Glauben – zu verbinden, vorstellbar?<sup>33</sup> Wohl keine andere Streitfrage steht mit vergleichbarer Bedeutung im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen unserer Gegenwart.<sup>34</sup> Wie kann der Begriff der Menschenwürde begründet werden, wenn innerhalb dieser Begründung die Bezugnahme auf eine dem Menschen jenseitige, gegenüberliegende Wirklichkeit nicht erfolgt? Wer spricht denn zum Menschen, so ist zu fragen, wenn dieser die Stimme seines Gewissens vernimmt? Grundsätzlicher noch: Was meint ein Mensch in der Sache, wenn er sich auf sein Gewissen beruft, aber die Wirklichkeit Gottes nicht anzuerkennen bereit ist? Wer oder was ist dann der Urheber solcher Gewissheit, die uns durch die Stimme des Gewissens mitgeteilt wird? Unsere Erziehung, die gesellschaftliche Mehrheitsmeinung, ein Über-Ich, der gute Geschmack, das also, was uns im Augenblick als einleuchtend oder vorteilhaft, weniger anstößig, mehrheitsfähig und unter Gesichtspunkten des eigenen Machterhalts als angebracht Erscheinende?

Kann es ein Gewissen ohne Gott geben? Die Berufung auf das Gewissen hat in unserer Kultur, zum Beispiel in der Politik, den Status und die Funktion einer Letztbegründung und ist doch zugleich immer mehr zu einer inhaltsleeren Worthülse geworden. Sie beendet jedes weitere Fortschreiten in der Kette der Begründungen für eine Handlungsentscheidung, verweigert sich aber dennoch, Rechenschaft abzulegen über ihr Zustandekommen. Was heißt das für eine Kultur, die zum Nominalismus neigt, also dem Spruch des Gewissens folgerichtig den Rang eines wirklichen Seins, und zwar jenseits hausgemachter eigener Beliebigkeiten, abspricht? Kurzum: Welchen Glauben teilt ein

<sup>29</sup> Hübner, Die Würde des Menschen, 80, beruft sich hier auf *A. Camus, Der Mensch in der Revolte. Essays*. Hamburg 1953, 87, der mit Blick auf Friedrich Nietzsche bemerkt: Dieser habe „wohl erkannt, daß der Humanitarismus nur ein der höheren Rechtfertigung beraubtes Christentum war, das den Endzweck bewahrte und den ersten Beweggrund verwarf. ... Die Philosophie säkularisiert das Ideal. Aber es kommen die Tyrannen und säkularisieren die Philosophien, die ihnen dazu das Recht geben“, nachdem sie – die Tyrannen wie die ihnen zu Diensten stehenden Philosophen – zuvor die Verankerung in einer letzten, unbedingten Gründung aus der Welt schafften.

<sup>30</sup> Hübner, Die Würde des Menschen, 81.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. Hübner, Glaube und Denken, 596: Heute ist ein „neuer Humanismus entstanden ... , dem, weil er im Zuge des allgemeinen Transzendenzverlustes von Grund auf hedonistisch ist, jedes Recht abgesprochen werden muß, sich, wie er es beständig tut, auf die Menschenwürde zu berufen. ... Vergeblich versucht man, ... sog. Ethik-Kommissionen zu berufen, denn wo sind die normativen Prinzipien, auf denen sie aufbauen könnten, wenn dabei doch von vornherein alles Metaphysische und Religiöse als durch aufgeklärte Rationalität überholt und überwunden werden sollen?“

<sup>33</sup> Theobald, Ohne Gott?, 164, verweist in diesem Zusammenhang auf S. Žižek, Die gnadenlose Liebe, Frankfurt am Main 2001, 9: „Die verborgene Kehrseite dieses Widerstandes (sc. seinen Glauben „offen und öffentlich“ zu bekennen) besteht darin, daß niemand dem Glauben wirklich entkommt – ein Phänomen, das gerade heute, in unseren angeblich gottlosen Zeiten, besonders hervorgehoben zu werden verdient. D. h., in unserer angeblich atheistischen, hedonistischen, posttraditionellen, säkularen Kultur, in der niemand bereit ist, seinen Glauben offen einzugestehen, ist die zugrundeliegende Struktur des Glaubens dafür um so weiter verbreitet: Wir alle glauben heimlich.“

<sup>34</sup> Vgl. dazu schon Hübner, Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne, 91–92, 258, 280.

Mensch, der sich letztbegründend auf sein Gewissen beruft?<sup>35</sup> Von welchen Überzeugungen ist er getragen?

Tatsächlich ist es heute oft eine schiere Nutzenerwägung, der sich die Politik handlungsleitend zuneigt. Dem erhofften Vorteil lässt sich allerdings sehr viel leichter Gehör und Durchsetzung verschaffen, wenn man die eigene Handlungsbestimmung nicht als eine – begründungsbedürftige – Wette auf Nützlichkeit, sondern als einen – unantastbaren – Spruch des Gewissens ausgibt. Jedes weitere Zurückschreiten im Fragen wird auf diese Weise unterbunden. Aber wie kann der Spruch des Gewissens unantastbar sein, wenn das Denken im Übrigen jede Anrufung einer Unantastbarkeit als Essentialismus zurückweist, weil es nur Hypothesen, aber nichts Absolutes gelten lässt?

In diesem Zusammenhang geht es keineswegs um die begründete Vorbereitung der Rückkehr eines entschwundenen Glaubens, sondern im Sinne Hübners um die Entfaltung einer Wissenschaft von der Wissenschaft und die innere Schlüssigkeit vernünftigen Denkens. Das war Hübners vorrangiges Anliegen. Wer das Absolute als eine vermeintliche Häresie des Essentialismus bestreitet, kann nicht, wenn es ihm gerade zupass kommt, die Berufung auf ebendieses Absolute zur Grundlage einer Handlungsbestimmung machen. Solche Brüche im Denken leugnen den Anspruch, den die Vernunft an das Denken stellt.

In großer Klarheit und mit nicht minder großer Eindringlichkeit hat Hübner die Frage nach dem ersten und zugleich bestimmenden, alles weitere Denken begründenden Beweggrund unserer Überzeugungen<sup>36</sup> als die zu Lebzeiten in seiner letzten schriftlichen Äußerung von ihm noch einmal ins Spiel gebrachte Fragestellung hinterlassen.

<sup>35</sup> Dabei geht es *Hübner*, Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen, 148, nicht unmittelbar und vordergründig um eine „Rückkehr zum Glauben“, sondern darum, „daß man sich von der epochalen Verblendung befreit, er [sc. der Glaube] habe dem heutigen Menschen deswegen nichts mehr zu sagen, weil er seiner humanistischen Idee von Vernunft, Aufklärung und Freiheit widerspreche“. Auf ebendiese Feststellung Hübners nimmt *J. Ratzinger*, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: *J. Habermas/J. Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, herausgegeben von *F. Schuller*, Freiburg i. Br. 2005, 39–61, hier 56–57, ausdrücklich Bezug und erläutert, daran anschließend, ebd. 57, seine These der notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, „die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen“.

<sup>36</sup> Vgl. dazu *Theobald*, Ohne Gott?, 114, in sachgerechter Weiterführung des Hübnerschen Denkens: Nur „in bezug auf ein ... Absolutes scheint unser Denken und Handeln wieder einen Anhalt und ein Maß zu finden, deren es dringend bedarf“. Theobald verweist in diesem Zusammenhang treffend auf den Vorschlag von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., dass auch, wer den Weg zur Bejahung Gottes nicht finden kann, doch so leben sollte, als ob es Gott gäbe; vgl. *J. Ratzinger*, Europa in der Krise der Kulturen, in: *M. Peral/J. Ratzinger*, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005, 62–86, hier 81–82: „Kant hatte die Erkennbarkeit Gottes im Bereich der reinen Vernunft bestritten, aber Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft dargestellt, ohne die seiner Einsicht nach konsequenterweise sittliches Handeln nicht möglich ist. Gibt uns nicht die Weltlage von heute Anlaß dazu, neu nachzudenken, ob er nicht recht hatte? Ich will dasselbe noch einmal anders formulieren: Der zu Ende geführte Versuch, die menschlichen Dinge unter gänzlicher Absehung von Gott zu gestalten, führt uns immer mehr an den Rand des Abgrunds – zur Abschaffung des Menschen hin. Sollten wir da nicht das Axiom der Aufklärer umkehren und sagen: Auch wer den Weg zur Bejahung Gottes nicht finden kann, sollte doch zu leben und das Leben zu gestalten versuchen *veluti si Deus daretur* – als ob es Gott gäbe ...; es ist der Rat, den wir auch heute unseren ungläubigen Freunden geben werden. Da wird niemand in seiner Freiheit beeinträchtigt, aber unser aller Dinge finden einen Anhalt und ein Maß, deren wir dringend bedürfen.“ Ratzinger macht deutlich, was heute gemeinhin aus dem Blick geraten ist: dass nämlich ausnahmslos jede Axiomatik in sich eine Axiologie enthält. Bei der Wahl jedweder Axiomatik ist deshalb darauf zu achten, welche Axiologie – ausgesprochen oder unausgesprochen – in ihr steckt. Dann nämlich ergibt sich auf den ersten Blick, dass eine Axiomatik, die den Glauben ablehnt, keinesfalls vernünftiger und höherrangiger ist als eine Axiomatik, die den Glauben als eine Erkenntnisform ins Recht setzt.

Sein ganzes Denken steuert auf diese Frage zu. Und die Grundlage ihrer Beantwortung hat er in seinen Schriften gelegt, nämlich überall dort, wo er den Begriff der Wirklichkeit – und die Wege zu ihrer Erkenntnis – in ein neues Licht rückt, indem er darauf verweist, dass „Wirklichkeit“ eben nicht nur als das zu begreifen ist, was gemessen und gewogen werden kann, und dass dieser Wirklichkeit, auch wenn sie nicht gemessen und gewogen werden kann, dennoch ein Sein zukommt.

Kurt Hübner, 1921 geboren, ist tot; er verstarb am 8. Februar im Alter von 91 Jahren. Mit ihm verliert die Philosophie in Deutschland einen ihrer herausragenden Köpfe. Weit über die Grenzen Deutschlands hinaus fand und findet er Anerkennung, auch wegen der schlüssigen Klarheit seines Denkens. Seine Sprache ist zudem wohlthuend verständlich. Seine Schriften wurden in zahlreiche europäische und außereuropäische Sprachen übersetzt; sie wirken fort, mehr noch: Sie laden ein, ja, fordern dazu auf, dort weiterzudenken, wo der Tod dem Denken des Verstorbenen nach einem ungewöhnlich ertragreichen Leben ein Ende setzte.

\*\*\*

## Dank an P. Werner Löser S.J.

Professor Dr. Werner Löser S.J. ist am 31. Mai dieses Jahres nach zehnjähriger Amtszeit als Hauptschriftleiter dieser Zeitschrift aus der Schriftleitung, der er insgesamt 35 Jahre angehörte, ausgeschieden. Dass „Theologie und Philosophie“ in den vergangenen Jahren unter Wahrung von Profil und wissenschaftlichem Anspruch kontinuierlich fortgeführt werden konnte, ist zu einem wesentlichen Teil sein Verdienst. Gern unterzog er sich der zeitaufwendigen Aufgabe, alle Textangebote zu prüfen, bevor weitere Gutachten angefordert wurden. Möglichst einvernehmliche Entscheidungen bei der endgültigen Textauswahl sowie eine annehmbare Form der Vermittlung von Anmerkungen und Wünschen der Gutachter an die Autorinnen und Autoren waren ihm besondere Anliegen.

Die guten Kontakte zwischen der Schriftleitung und dem Herder-Verlag wurden von Pater Löser geschätzt und gepflegt. Die Zusammenarbeit war stets erfreulich und auf beiden Seiten zuverlässig wie ein Uhrwerk. Für die weitere Fortsetzung konnte er wichtige strukturelle Voraussetzungen schaffen.

Schon vor seinem Eintritt in die Schriftleitung war Pater Löser als Autor für „Theologie und Philosophie“ tätig. Insgesamt steuerte er bisher zehn Abhandlungen, zwölf Beiträge und mehr als 230 Rezensionen bei; deren erste, zu einer Schrift Hans Urs von Balthasars, erschien vor 43 Jahren.

Erfreulicherweise hat Pater Löser zugesagt, auch in Zukunft Texte für „Theologie und Philosophie“ zu verfassen. So verbinden wir, die für die Weiterführung der Zeitschrift verantwortlich sind, mit dem aufrichtigen Dank für seinen jahrzehntelangen vorbildlichen Einsatz die Hoffnung auf eine fruchtbare Zusammenarbeit auch in den kommenden Jahren.

Für Schriftleitung und Redaktion  
JOHANNES ARNOLD

In die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“ wurde durch Pater Provinzial Dr. Stefan Kiechle S.J. berufen:

Dr. Alexander Löffler S.J., Frankfurt am Main

Ein herzliches Willkommen!



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 3 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Thomas Schärtl*

Gottes Ewigkeit und Allwissenheit

321

*Karl-Heinz Menke*

Die triadische Einheit des Ordo und die Frage  
nach einem Diakonat der Frau

340

*Hartmut Westermann*

„Unius dei cultus“ oder „noster deus et vester deus“?

Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff  
in Gilbert Crispins „Disputatio christiani cum gentili de fide Christi“

372

## BEITRÄGE

*Boris Hogenmüller*

„Enemigo de los Jesuitas“ – Melchior Canos Verhältnis zu den Jesuiten

389

*Christoph Böhr*

Die Offenbarung der Wirklichkeit im Denken und im Glauben.

Zu Kurt Hübners Begriff szientifischer, mythischer und religiöser Vernunft

397

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTFLEITER:**

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

**MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:**

Dieter Böhler S.J., Alexander Löffler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S.J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

PROF. DDR. THOMAS SCHÄRTL

Universität Augsburg  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Professur für Philosophie  
Universitätsstraße 10  
86159 Augsburg  
thomas.schaertl@kthf.uni-augsburg.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Rheinische Friedrich-Wilhelms-  
Universität Bonn  
Seminar für Dogmatik und  
Theologische Propädeutik  
Regina-Pacis-Weg 1  
53113 Bonn  
k.menke@uni-bonn.de

DR. HARTMUT WESTERMANN

Am Reichenbach 1  
79249 Merzhausen  
hartmut.westermann@yahoo.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20  
63791 Karlstein  
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22  
54290 Trier  
buero-boehr@gmx.de

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

---

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

## Buchbesprechungen

### 1. Philosophie/Philosophiegeschichte

OXFORD STUDIES IN PHILOSOPHY OF RELIGION; VOLUME 4. Edited by *Jonathan L. Kvanvig*. Oxford: Oxford University Press 2012. X/204 S., ISBN 978-0-19-965641-7.

Wie die vorhergehenden Bde. der Reihe, so ist auch dieser „a snapshot of the subdiscipline of philosophy of religion“, die im vergangenen halben Jhd. an Bedeutung und Profil gewonnen hat. Die Reihe erhebt keinen geringen Anspruch; sie will die besten Arbeiten von erstklassigen Religionsphilosophen und Arbeiten von erstrangigen Philosophen anderer Disziplinen, die sich thematisch mit der Religionsphilosophie überschneiden, veröffentlichen. Eine kurze Rezension muss sich damit begnügen, Fragestellung und Thesen der einzelnen Essays und damit die Breite der Disziplin vorzustellen.

Ein Einwand gegen die Religion ist, dass es für einen religiösen Glauben keine Gründe (*evidence*) gibt. Aber die Kritiker, die diesen Einwand erheben, vertreten selbst viele Überzeugungen (*beliefs*), für die sie keine Gründe haben, z.B. die Überzeugung von der Existenz der Außenwelt. *Yuval Avnur* verteidigt mit Rückgriff auf David Hume diesen Einwand gegen den Vorwurf der Inkonsistenz. So wie ich bin, „klebe“ ich an der Überzeugung von der Existenz der Außenwelt; ich kann sie nicht ändern, denn ich bin auf sie angewiesen. Wenn diese Überzeugung epistemisch fehlerhaft ist, so ist das nicht meine Schuld, sondern die meiner Natur. Dagegen „klebe“ ich nicht an einer religiösen Überzeugung; ich kann sie reflektieren, die Gründe für sie bewerten und sie auf diese Weise ändern; dass ich einer epistemisch fehlerhaften Überzeugung anhängen, ist in diesem Fall meine persönliche Schuld. – *Daniel Bonevac* verteidigt die Lehre des Thomas von Aquin, wir könnten über Gott analoge Aussagen machen, gegen den Einwand, sie sei zirkulär. Der Autor entwickelt zwei Formen der analogen Prädikation. (a) Zwei Dinge können ähnliche Strukturen aufweisen oder Elemente in ähnlichen Strukturen sein, sodass analoge Aussagen über sie möglich sind. (b) Wir können Modelle konstruieren, die einen komplexen Bereich idealisieren, und Eigenschaften des Modells benutzen, um auf entsprechende Eigenschaften in diesem Bereich zu schließen. – Der orthodoxe Christ, so *William Lane Craig*, hat gute Gründe, die Existenz ungeschaffener abstrakter Entitäten, wie der Platonismus sie vertritt, abzulehnen und Nominalist zu sein. Er beruft sich dafür auf die Lehre der Alten Kirche, dass es nur einen *agenetos* gebe, Gott selbst. Alle Kirchenväter hätten folgende drei Prinzipien vertreten: „1. God alone is uncreated. 2. Nothing is co-eternal with God. 3. Eternality implies deity“ (45).

Einer der schwerwiegendsten Einwände gegen die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gottes ist das „argument from gratuitous evil“, d. h. des Übels, das keinem größeren Gut dient. Das Gewicht des Einwands hängt ab von dem Begriff der göttlichen Vorsehung, der ihm zugrunde liegt; je größer die Kontrolle ist, die Gottes Vorsehung über die Schöpfung ausübt, umso größer ist die Erwartung, dass die Welt Gottes Vollkommenheit widerspiegelt; je geringer sie ist, umso weniger schwer wiegt der Einwand. *Neal Judish* setzt sich mit folgender in der neueren Literatur vertretenen These auseinander: „Theories of General Providence make it easier for the theist to rebut the argument from gratuitous evil than do theories of Meticulous Providence; other things equal therefore, theories of General Providence are preferable to theories of Meticulous Providence“ (65). Er diskutiert eine spezifische Form dieser allgemeinen These; für die Theorie der *General Providence* steht der *Open Theism*, und für die Theorie der *Meticulous Providence* der Molinismus. Das Ergebnis: Die Argumente für die spezifische These überzeugen nicht; keine der beiden Positionen löst das Problem. – Die Lehre von der Trinität behauptet: (i) Es gibt drei unterschiedene göttliche Personen; (ii) jede göttliche Person ist Gott; (iii) es gibt genau einen Gott. „It seems“, so folgert *Shieva Kleinschmidt*, „Trinitarian Christians are having trouble with

counting: they need 3 to equal 1.“ In der neueren Mereologie gibt es eine Diskussion über die These „composition is identity“, i. e., that pluralities are identical to the things that they compose (if there is something they compose). *Many* can literally be one“ (84). Kleinschmidt argumentiert, dass diese These den Trinitariern nicht hilft.

Wie soll ein Atheist sich gegenüber einem Theisten verhalten (*Christian Miller*)? Die meisten Atheisten sind, was die Theisten angeht, „Irrtums-Theoretiker“, d. h., sie behaupten, dass die Theisten von der Existenz eines göttlichen Wesens überzeugt sind, dass aber tatsächlich ein solches göttliches Wesen nicht existiert. Die Antwort auf die praktische Frage, wie sie sich verhalten sollen, die sich daraus ergibt, ist der „theistische Eliminitivismus“: Sie sollen versuchen, mit den besten Argumenten, die sie kennen, die Theisten zu der Einsicht zu bringen, dass ihre religiösen Überzeugungen falsch sind. Anhand der Diskussion der Irrtumstheorie in der Metaethik zeigt Miller, dass der Eliminitivismus nicht die einzige mögliche Antwort ist; andere mögliche Antworten sind der moralische Präservatismus (es soll vor dem Volk verborgen werden, dass es keine objektiven moralischen Normen gibt) und der moralische Fiktionalismus (das Volk soll nicht länger an der Überzeugung von der objektiven Geltung moralischer Normen festhalten; dennoch soll die Institution der Moral erhalten werden, denn ihre Wohltaten überwiegen ihre Kosten). Miller verweist auf die sozialen Güter, die mit dem theistischen Glauben gegeben sind, und er diskutiert die Frage: Sind diese Güter ein Grund, dass der Atheist sich vielleicht *nicht* für eine säkulare Gesellschaft einsetzen sollte?

Was ist die Bedeutung von „Fluss“ (*flux*) oder Unbeständigkeit, Veränderung, Vergänglichkeit für die Lehre vom jüdisch-christlichen Gott (*Paul K. Moser*)? Sie ist nicht negativ, sondern positiv, denn dieser geheimnisvolle Gott ist der Erlöser. Ein unverkennbarer „Kampf der Liebe“ (*agape struggle*), in den die Menschen und Gott verwickelt sind, ist ein schwer fassbares Zeichen für die Beständigkeit der Verbindung mit diesem Gott. „Philosophers of religion typically have neglected this important lesson, often as a result of looking for permanence in the wrong places“ (126). Die zentrale Frage des Essays lautet: Gibt es eine für uns Menschen zugängliche Kraft, die dem auflösenden und zerstörenden Fluss Widerstand leisten und unser personales Leben sichern kann? „This power would enable us to have a continuous life of flourishing as opposed to destruction in final death“ (130). Die Antwort gibt Paulus im Römerbrief (8,35): „Was kann uns scheiden von der Liebe Christi?“ „Such a «theodicy» of *nonseparation* from God's *agape* is ultimately the only theodicy on offer for us“ (142).

Der Glaube (*faith*) an Gott unterscheidet sich vom normalen Glauben (*belief*) durch zwei Merkmale: (a) durch seine psychologische Stabilität, auch angesichts von Tatsachen, die ihm widersprechen; (b) dadurch, dass er eine Überzeugung (*belief*) darstellt, die dazu dient, andere Überzeugung rational zu bewerten. Diese beiden Merkmale machen den Glauben an Gott epistemisch problematisch. Die erste Eigenschaft ist nur dann epistemisch legitim, wenn der Glaube den für diese Beständigkeit erforderlichen epistemischen Rang hat. Die zweite Eigenschaft zeigt, dass der Glauben an Gott im System der Überzeugungen des Glaubenden eine „grundlegende epistemische Rolle“ (*a foundational epistemic role*) spielt. Aber wodurch wird diese Rolle epistemisch legitimiert? *Duncan Pritchard* schlägt einen „Quasi-Fideismus“ als Lösung vor. Unsere Fragen und Zweifel „beruhen“ nach Wittgenstein darauf, „dass gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen sich jene bewegen. [...] Wenn ich will, dass die Tür sich drehe, müssen die Angeln feststehen“ (Über Gewissheit, §§ 341.343). Nach dem Quasi-Fideismus ist nur der Glaube an Gott von der rationalen Bewertung ausgeschlossen; dagegen kann der religiöse Glaube im Allgemeinen rational begründet werden. Aber wie ist das möglich, wenn doch der religiöse Glaube als solcher den Glauben an die Existenz Gottes impliziert? Kann der religiöse Glaube vernünftig sein, wenn diese seine Grundlage nicht epistemisch gerechtfertigt werden kann? Pritchard antwortet mit dem „Transmissions“-Prinzip: Wenn S eine rationale Rechtfertigung für ihren Glauben, dass p, hat, und wenn S weiß, dass p q impliziert, dann ist S auch im Besitz einer rationalen Rechtfertigung für ihren Glauben, dass q.

In den drei abrahamitischen Religionen ist der Missbrauch der Namen Gottes Sünde, eine Form der Blasphemie. *Meghan Sullivan* stellt Fragen an das traditionelle Verständ-

nis dieser Sünde. Sie geht aus von der Voraussetzung, dass die kausale Theorie der Referenz wie auf die anderen Eigennamen so auch auf die Namen Gottes zutrifft, und sie vertritt zwei Thesen. (a) Der Gebrauch der göttlichen Namen an sich wirft keine spezifischen moralischen Fragen auf. Blasphemie ist nur insofern Unrecht, als sie aus einer moralisch verwerflichen Haltung gegenüber Gott hervorgeht und eine solche Haltung verursacht. (b) Aus der kausalen Theorie ergibt sich, dass wir gegenüber den Namen Gottes eine besondere Verantwortung haben. Um die Referenz dieser Namen zu erhalten, muss das Wissen, das mit ihnen verbunden ist, durch die Generationen unserer Sprachgemeinschaft hindurch weitergegeben werden. Die Gläubigen sind verpflichtet, von Gott zu sprechen, weil nur so die kausale Kette, durch die der Name auf den, den er bezeichnet, bezogen wird, erhalten werden kann.

Allwissenheit ist unmöglich, so die These von *Dennis Whitcomb*, und deshalb gibt es keinen Gott. Nehmen wir einmal an, ein Wesen (S) sei allwissend. Dann beruht seine Allwissenheit zum Teil darauf, dass es weiß, dass es allwissend ist; denn dass es allwissend ist, ist einer der Sachverhalte, den es wissen muss, um alles zu wissen. S kann aber nur dann wissen, dass S allwissend ist, wenn S tatsächlich allwissend ist. Dann aber ergibt sich, dass einer der Gründe dafür, dass S allwissend ist, der ist, dass S allwissend ist. „But this result is absurd, for nothing can partly ground itself“ (177). Der Essay ist ein Anstoß zu einer *relecture* von S.th. I q.14. Was würde Thomas und die ihn kommentierende Tradition auf diesen Einwand antworten?

F. RICKEN S.J.

ENDRESS, MARTIN [U. A.] (HGG.), *Herausforderungen der Modernität* (Religion in der Moderne; 25). Würzburg: Echter 2012. 420 S., ISBN 978-3-429-03546-4.

Dieser Band wurde Hans-Ludwig Ollig SJ am 05.01.2013, seinem siebzigsten Geburtstag, in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen überreicht. Dort war und ist Hans-Ludwig Ollig „eine Institution sui generis. Als Jesuitenpater, der auf dem Campus der Hochschule wohnhaft ist, verkörpert er seit Jahrzehnten auf originelle Weise die Synthese von Akademischem und Seelsorglichem. Von früh bis spät zwischen Bibliothek und Mensa pendelnd, war er wie kein zweiter aus dem Kreis der Professoren-schaft für jeden auf dem Campus permanent sichtbar und ansprechbar [...]. Über Generationen von Studierenden hinweg wob er so ein Netz von seelsorglichen, fachlichen und freundschaftlichen Kontakten, deren Fäden auch mit dem Studierenden nicht abrisen“ (10 f.). Die Einleitung bringt eine kurze Biographie, und sie nennt die beiden Schwerpunkte in Olligs wissenschaftlichem Œuvre: seine Arbeiten zum Neukantianismus und zur philosophischen Gegenwartsdiagnose. Moderne Leitbegriffe wie Autonomie, Rationalität und Fortschritt, so erläutert die Einleitung den Titel des Bandes, sind bis in die Gegenwart Standard des philosophischen Denkens. Zugleich zeigt jedoch die Rede von der Krise der Moderne, dass diese Einschätzung der Differenzierung bedarf. Diese zweifache Rolle der Moderne wirft ein neues Licht auf die Disziplin, die Aristoteles als Erste Philosophie bezeichnet hat: die Metaphysik mit der philosophischen Gotteslehre. Sie muss sich vor dem kritischen Denken der Moderne verantworten und sich zugleich als Korrektiv der Moderne bewähren. Die 15 Beiträge des Bandes, die hier leider nur äußerst summarisch vorgestellt werden können, sind in fünf Themenkreise geordnet.

I. Metaphysik. *Werner Löser SJ* dokumentiert die Verweise auf Heidegger im Werk von Hans Urs von Balthasar. Dessen Interesse galt zunehmend der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem. Unter Przywaras Einfluss findet von Balthasar die entscheidenden Antworten auf Heideggers Fragen bei Thomas von Aquin. Für den Theologen von Balthasar ist der Christ „in unserer Zeit zum Hüter der Metaphysik bestimmt“ (33). – *Edmund Runggaldier SJ* zeigt am Beispiel der Diskussion in der analytischen Philosophie über Dispositionen, Kräfte, Vermögen, Fähigkeiten und über die Agentenkausalität, dass die scholastische Lehre von der Potenzialität und der scholastische Begriff der *causa efficiens* nicht obsolet sind. – Die Richtung, in welche die Metaphysik der Zukunft sich bewegen sollte, wird, so *Hans-Dieter Mutschler*, „durch das Spannungsfeld zwischen Logik und Metaphysik bestimmt“ (49). Wenn, wie etwa bei Quine, ausschließlich die formale Logik für die Philosophie konstitutiv ist, dann führt das zu einem univoken Seinsbegriff, und es gibt keine Möglichkeit mehr, die *analogia entis* zu denken.

„Damit verbaut man sich die Möglichkeit, fundamentalen praktischen Intuitionen des Menschen Raum zu geben, wie z. B. der [...], dass Tiere in einem eminenteren Sinn *sind* als Pflanzen oder Menschen als Tiere“ (60). – *Heinrich Watzka SJ* unterscheidet zwei Phasen der analytischen Metaphysik. Die erste Phase, als deren Vertreter Quine, Strawson und Putnams interner Realismus genannt seien, stehen in der Tradition von Kants Transzendentalphilosophie; hier geht es um das begriffliche Schema, mit dem unser Denken die Wirklichkeit erfasst. Dagegen wird in der zweiten Phase Metaphysik wie in der aristotelischen Tradition verstanden als systematische Untersuchung der fundamentalsten Strukturen der Wirklichkeit; es geht um die Kategorien des Seienden und nicht um die Kategorien des Denkens, d. h. die Urteilsformen. Die Grundeinstellung dieser zweiten Phase wird gezeigt anhand der Kontroverse zwischen Perdurantisten und Endurantisten über die Frage, wie ein Ding über die Zeit hin numerisch identisch sein kann.

II. Subjektsphilosophie. *Thomas Hanke* untersucht Dieter Henrichs Unterscheidung von „Subjekt“ und „Person“ in dessen Weimarer Vorlesungen (2003 bis 2005) und vergleicht sie mit Henrichs Position in den siebziger Jahren. – Kants Deutungen der Introspektion werden von bestimmten naturalistischen Positionen als Pionierleistungen auf dem Gebiet der Philosophie des Geistes angesehen, weil man sich hier ebenso wie in der äußeren Wahrnehmung täuschen kann. *Josef Quitterer* weist darauf hin, dass Kant mit dieser negativen Bewertung der Introspektion keine Ablehnung des Selbstbewusstseins verbindet, denn dieses besteht für Kant nicht in der passiven Rezeption innerer Zustände, sondern in der aktiven Bezugnahme des Subjekts auf Bewusstseinszustände im konstruktiven Akt der ursprünglichen Synthesis der Apperzeption.

III. Theorie der Moderne. *Thomas M. Schmidt* versteht John Rawls' Idee des Reflexionsgleichgewichts „als grundbegriffliche Figur der Vermittlung zwischen Religionen und Weltanschauungen auf der einen, modernen Standards theoretischer und politisch-praktischer Vernunft auf der anderen Seite“ (137). Er geht ein auf Rawls' Entwicklung von der „Theorie der Gerechtigkeit“ zum „Politischen Liberalismus“, den Begriff des Reflexionsgleichgewichts und die Unterscheidung in enges, weites und radikales Reflexionsgleichgewicht; auf die Frage, ob Prinzipien im Prozess des Reflexionsgleichgewichts revidierbar sind und dennoch ihren prinzipiellen Charakter bewahren können. Wie kann es, so die Frage des abschließenden Abschnitts, Überzeugungen und Weltanschauungen geben, die unvereinbar sind und dennoch alle vernünftig sein können? Wie ist angesichts der bleibenden Divergenz vernünftiger Überzeugungen in einer pluralistischen Gesellschaft ein übergreifender Konsens möglich? – Der klassische Pragmatismus ist dem Gedanken des Fortschritts verpflichtet; besonders John Dewey scheint das menschliche Leben auf eine Abfolge von Problemlösungen zu reduzieren, die von vornherein auf Erfolg programmiert sind. *Annette Pitschmann* untersucht, ob das zutrifft und Dewey folglich die Möglichkeit auswegloser Konflikte und damit das Tragische leugnet. Die Moderne, so die negative Antwort, ist nach Dewey „gekennzeichnet durch eine Widersprüchlichkeit, die sich ihrerseits als eine tragische Konstellation beschreiben lässt“ (185). Dieses Ergebnis wird jedoch dadurch in Frage gestellt, dass nach Dewey menschliches Leben Handeln ist und jede Form der menschlichen Existenz sich in Begriffe des Wachstums übersetzen lässt. – Welche Funktion hat Populärwissenschaft? Darauf geht *Winfried Löffler* anhand von Ludwig Wittgenstein und Ludwik Fleck (1896–1961) ein, deren Einfluss auf die Wissenschaftstheorie von Thomas S. Kuhn kaum zu überschätzen sei. Während Flecks Analyse, so der abschließende Vergleich, weitsichtiger und realitätsnäher sei, habe Wittgenstein einen klaren Blick für fragwürdige Formen der Populärwissenschaft, die seither keineswegs ausgestorben sind.

IV. Philosophische Zeitdiagnose. *Martin Endreß* vergleicht zwei einander entgegengesetzte Positionen zur religiösen Situation der Gegenwart: Habermas' Beobachtung einer postsäkularen Gesellschaft und Taylors These eines säkularen Zeitalters. Die Beiträge beider Autoren werden unter sechs Gesichtspunkten miteinander verglichen. Während Habermas, so das Fazit, „mit dem Blick der nunmehr als lernbegierig begriffenen diskursiven Vernunft analysiert“, beobachtet Taylor aus einer Motivlage des menschlichen Lebens, die sich aus der Sehnsucht nach einer transzendenten Perspektive, aus einem Gemeinschaftsbedürfnis und aus dem Ringen um eine bedeutungsvolle Sprache speist. Beides lässt sich nicht gegeneinander verrechnen; den „konstitutiven Be-

dingungen von Religiosität geht dabei jedoch ausschließlich Taylor nach“ (237). – Die Sprache ist ein unverzichtbares Instrument zur Erschließung der Wirklichkeit, und in ihr haben räumliche Kategorien eine Schlüsselrolle; sie prägen in hohem Maß unsere Kultur. Die Einsicht in diese Zusammenhänge hat in den Kulturwissenschaften zu einem *spatial turn* geführt. *Stephan Winter* zeigt, dass Sloterdijk das christlich-abendländische Denken an ein Ideal der Raumerfahrung gekettet sieht: das der Kugel, die Symbol der Geborgenheit ist; dieses Ideal hat nach Sloterdijk jedoch seine Plausibilität verloren. Winters kritische Frage lautet, ob Geborgenheit tatsächlich das entscheidende Charakteristikum von Religion ist.

V. Religionsphilosophie. „Wenn am Ende der Moderne noch einmal ein neues Interesse am Orientierungspotential religiöser Traditionen aufkommen soll, kann dieses Potential nur dann gesellschaftlich relevant werden, wenn seine rationale Zumutbarkeit erwiesen ist.“ Dabei, so fordert *Hans-Joachim Höhn*, müsse die Religion sich „am stärksten erreichbaren Format von Rationalität“ ausrichten (279). „Um bestimmen zu können, was gegenwärtig und künftig der Vernunft gemäß ist“, muss die Religionsphilosophie „zuvor sagen können, woran sie Maß nimmt [...] Für ‚maßgeblich‘ und Maßstäbe setzend darf in diesem Kontext das von K.-O. Apel formulierte Programm der Transzendentalpragmatik gelten“ (283). Meine schlichte Frage an diese klare These ist, ob, wer nach dem Verhältnis von Religion und Vernunft fragt, nicht auch den Vernunftbegriff reflektieren und differenzieren muss. – *Jörg Splett* entfaltet einen Gottesbeweis, der auch dem „religiös Unmusikalischen“ zugänglich sein soll. Er geht deshalb nicht von der Rede vom Heiligen oder von der religiösen Erfahrung aus, sondern, wie der kosmologische Gottesbeweis, von einem nicht religiösen, allgemein zugänglichen Ansatzpunkt: der sittlichen Erfahrung, dem Bewusstsein, von dem Anspruch getroffen zu sein, der Wahrheit die Ehre zu geben. – In den letzten Jahren, so stellt *Hilary Annemarie Mooney* fest, sei eine Fülle von Literatur zur *theologia negativa* erschienen. Sie untersucht einige theologische Entwürfe der Vergangenheit und der Gegenwart unter zwei Rücksichten: (a) Welche Faktoren führen dazu, dass das negative Moment in den Vordergrund bzw. in den Hintergrund tritt? (b) Wie verhalten sich die positiven bzw. negativen Pole der jeweiligen Ansätze? *Theologia negativa* und *theologia positiva*, so das Ergebnis, ergänzen einander; sie sind komplementär. Deshalb ist die *theologia negativa* „eher als dauerhaft konstitutives Moment von Theologie zu verstehen, denn als eine beliebige Variante innerhalb der Weite der geistesgeschichtlichen Tradition einzustufen“ (343). – Henning fragt seine Freundin Lisa, woher sie wisse, dass ihr christlicher Glaube wahr sei. Sie antwortet, sie wisse es durch die Heilige Schrift und das Wirken des Heiligen Geistes. Es wäre zweifellos besser, wenn sie ihren Freund mit Argumenten von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugen könnte. „Wenn man aber berücksichtigt, dass ihr diese Option nicht zur Verfügung steht“, so fragt *Jan Korditschke* am Ende seines Aufsatzes über Alvin Plantingas Reformed Epistemology, „ist ihre Antwort dann tatsächlich so schlecht?“ (373) – „Sowohl innerhalb als auch außerhalb der Philosophie und Theologie scheint der klassische theistische Gottesbegriff keine Relevanz mehr zu besitzen“ (375); auf der anderen Seite erlebt der metaphysische theistische Gottesbegriff in der analytischen Religionsphilosophie eine Wiederauferstehung. *Oliver Wiertz* skizziert den Gottesbegriff des „analytischen Theismus“ und konfrontiert ihn mit der populären, an Paul Tillich anknüpfenden Kritik des emeritierten episkopalischen Bischofs John S. Spong, wonach der Theismus eine rein menschliche Hervorbringung ist, die sich dem Streben des Menschen nach Sicherheit verdankt. „Ein Abschied vom Theismus [...]“, so das Ergebnis der kritischen Auseinandersetzung, „scheint unter den (bei Spong thematisierten) Bedingungen der Moderne nicht notwendig“ (417). Er folgt auch nicht, so darf der Rezensent hinzufügen, aus Kants Kritik der Gottesbeweise. „Denn, wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenügsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der größten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transzendentalen Seite, als den Begriff eines notwendigen und allerrealsten Wesens, genau zu bestimmen, und [...] zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen, sie mögen nun atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch sein, aus dem Wege zu räumen“ (KrV, A 640/B 668).

F. RICKEN S. J.

PHILIPSE, HERMAN, *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*. Oxford: Oxford University Press 2012. XVI/372 S., ISBN 978-0-19-969753-3.

Über die publikumswirksamen Auftritte der sogenannten Neuen Atheisten drohte in den letzten Jahren vergessen zu gehen, dass der Atheismus auf eine respektable intellektuelle Geschichte zurückblicken kann. Ein Zeuge der Aktualität der Tradition eines argumentativen Atheismus ist der niederländische Philosoph Herman Philipse (= P.), der in seinem neuesten Buch „*God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*“ (= G.) wichtige Positionen der zeitgenössischen theistischen Religionsphilosophie kritisch untersucht.

Ein Spezifikum von G. ist die Einführung eines Entscheidungsbaums, der einen Überblick über die wichtigsten Möglichkeiten nachdenklicher Gläubiger gibt, sich zur Frage der Rationalität religiösen Glaubens zu verhalten. Dieser Entscheidungsbaum wird durch drei Dilemmata konstituiert. Das erste Dilemma besteht in der Alternative zwischen einer kognitivistischen und einer nonkognitivistischen Interpretation religiöser Sprache, fordert also zur Entscheidung zwischen einer Theorie, nach der auch in einer religiösen Sprache Wahrheitsansprüche formuliert werden und diese eine unersetzliche Rolle für den religiösen Glauben spielen, oder einer Theorie, die dies ablehnt. P. argumentiert, aufbauend auf seiner Kritik am sogenannten Wittgensteinianischen Fideismus, für die kognitivistische Anerkennung der prinzipiellen Möglichkeit und Bedeutsamkeit religiöser Wahrheitsansprüche. Im zweiten Dilemma steht der Kognitivist vor der Entscheidung zwischen der Ablehnung der Forderung nach positiven rational-rechtfertigenden Gründen für die Wahrheit des religiösen Glaubens oder der Akzeptanz dieser Forderung. In Auseinandersetzung mit Alvin Plantingas Aquinas/Calvin-Modell eines positiven Status religiöser Überzeugungen unabhängig von rechtfertigenden Gründen nimmt P. den Standpunkt des Evidentialismus ein, nach dem (auch) religiöser Glaube nur dann als rational gerechtfertigt gelten kann, wenn sich positive Gründe für seine Wahrheit formulieren lassen. Der evidentialistische Gläubige schließlich steht dem dritten Dilemma gegenüber, ob die Gründe für die Wahrheit des religiösen Glaubens den Gründen und Argumenten ähneln, die in den Wissenschaften vorkommen, oder ob sie von einer ganz eigenen Art sind. Nach P. nimmt eine Entscheidung für die zweite Möglichkeit den Argumenten der natürlichen Theologie in unserem v. a. durch die Naturwissenschaften geprägten Zeitalter jede Glaubwürdigkeit und damit Relevanz. Spätere Stellen im Text von G. machen klar, dass P. dies nicht bloß im Sinn eines pragmatischen Ratschlags versteht, sondern dass er tatsächliche Rationalität an die Akzeptanz der (natur-)wissenschaftlichen Methode(n) bindet (191). Religiöser Glaube kann daher nur dann als rational gelten, wenn sich gute Argumente für seine Wahrheit formulieren lassen, deren Form hinreichend wissenschaftlichen Argumentationsmustern gleicht. Als der wichtigste Vertreter dieser Position in der zeitgenössischen Philosophie gilt Richard Swinburne. Allerdings stehen natürliche Theologen wie Swinburne einem methodologischen Dilemma gegenüber, das P. als „Die Spannung“ („The Tension“) bezeichnet: Diese Spannung besteht zwischen der Anerkennung des paradigmatischen Charakters naturwissenschaftlicher Methodik für Rationalität einerseits und andererseits der Gefahr, dass sich unter diesen Bedingungen der Glaube an Gott als unbegründet erweist, was aus der Position des Gläubigen dafür spricht, die Argumente der natürlichen Theologie gerade nicht der Form naturwissenschaftlicher Methoden anzugleichen (90). Auch Swinburne kann diese Spannung nicht befriedigend auflösen, wie P. in seiner Auseinandersetzung mit dessen kumulativ probabilistischem Argument für die Existenz Gottes zu zeigen versucht, die den Großteil von G. ausmacht (95–337). Dabei konfrontiert der Autor speziell Swinburnes Position mit den drei Dilemmata des Entscheidungsbaums und bedient sich dabei der Methode der „subsidiären Argumentation“: Obwohl schon Swinburnes Versuch einer kohärenten gehaltvollen Explikation des Gottesbegriffs wegen der semantisch problematischen Konzeption Gottes als einer körperlosen Person und Swinburnes Inanspruchnahme der Analogielehre scheitert, unterstellt P. im Weiteren den semantischen Gehalt und die Kohärenz des theistischen Gottesbegriffs. Auf Grund fehlenden prognostischen Potenzials und der Immunisierungsversuche gegen das Problem des Lückenbüßer-Gottes komme der Theismus zwar nicht als eine Hypo-

these in Frage, die wissenschaftlichen Hypothesen in hinreichendem Maße ähnelt, aber P. unterstellt im Folgenden dem Theismus den Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese, um im dritten Teil von G. zu zeigen, dass Swinburnes Versuch einer konkreten kumulativ-probabilistischen Begründung der Wahrheit des Theismus scheitert. Da keine guten Argumente für, aber ein gutes Argument gegen den Theismus spreche (v. a. das Argument aus dem Übel) und die mit Hilfe der Dilemmata des Entscheidungsbaums formulierten Einwände gegen jede Form von Gottesglauben sprechen würden, zieht P. als Fazit, dass ein starker universaler disjunktiver Atheismus die einzige intellektuell verantwortliche Position in der Gegenwart ist.

G. beeindruckt durch das hermeneutische Wohlwollen gegenüber den dargestellten Positionen (P. verteidigt etwa Plantinga gegen einige s. E. ungerechtfertigte Einwände) und den Reichtum an differenzierten Argumenten, die in einer allgemeinverständlichen Sprache dargestellt werden. Überzeugend weist P. auf Mängel nonkognitivistischer und nichtevidentialistischer Positionen hin und kann aufzeigen, dass Swinburne mit seinem Programm einer an den formal-quantifizierbaren Kriterien der Bestätigungstheorie orientierten kumulativen Argumentation für die Existenz des theistischen Gottes mehr verspricht, als er tatsächlich einlösen kann. Allerdings scheint mir an mindestens zwei Verzweigungen in P.s Entscheidungsbaum Widerspruch angebracht. Erstens ist seine gleich zu Beginn von G. formulierte These vom epistemischen Vorrang der natürlichen vor der offenbaren Theologie nicht zwingend. Die Überzeugung, eine Botschaft erhalten zu haben, kann durchaus als (unterstützender) Grund für die Überzeugung fungieren, dass es jemanden gibt, der eine solche Botschaft gesendet hat und bestimmte Eigenschaften besitzt. Auch P.s Skepsis gegenüber analogem Sprachgebrauch muss man nicht unbedingt teilen. P. selbst räumt ein, dass gewöhnliche, d. h. nichttheologische Begriffe wie etwa derjenige der (diachronen) personalen Identität typischerweise vage sind (116). Wenn dies so ist, kann aber nicht bereits die angebliche Vagheit analog verwendeter religiöser Sprache gegen den semantischen Gehalt des theistischen Gottesbegriffs und den Erfolg der natürlichen Theologie sprechen. Zudem besteht analoger Sprachgebrauch nur in der Abweichung vom vertrauten Standardgebrauch eines Terms, der in einer anderen, aber nicht völlig verschiedenen Weise gebraucht wird, als es gewöhnlich üblich ist, und nicht in der Auflösung aller syntaktischen oder semantischen Regeln. Der Wechsel einiger semantischer und syntaktischer Regeln im analogen Sprachgebrauch impliziert nicht notwendig die Entleerung des analogen Terms. Ich kenne den Sinn eines Terms, wenn ich dessen (ungefähren) Ort in dem Netz von Begriffen und die inferentiellen Beziehungen zwischen diesen Begriffen kenne, also weiß, welche Schlussfolgerungen aus dem Term möglich sind und welche nicht. Analoger Sprachgebrauch ist kein Freifahrtschein für semantischen Unsinn. Dies gilt auch für die analoge Anwendung des Personbegriffs auf Gott. Dass alle konkreten Vorkommnisse von Personen, die wir kennen, körperliche Wesen sind, kann nicht geleugnet werden. Aber allein daraus folgt noch nicht notwendig, dass der Besitz eines Körpers eine notwendige Bedingung dafür ist, eine Person zu sein. Zumindest prima facie können wir uns eine Person vorstellen, deren Wahrnehmung der Wirklichkeit bzw. Verwirklichung ihrer Absichten nicht durch einen Körper vermittelt sind, wie es bei dem theistischen Gott der Fall sein soll. Vor allem ist P.s Formulierung des dritten Dilemmas unbefriedigend, weil nicht erschöpfend. Neben den „Extrempositionen“ eines mehr oder minder am naturwissenschaftlichen Vorbild orientierten Rationalitätsideals und eines rein subjektiv konzipierten Verständnisses von Rationalität in religiösen Angelegenheiten gibt es noch den Mittelweg einer natürlichen Theologie, die zwar einerseits die Regeln der (deduktiven und induktiven) Logik anerkennt und von Argumenttypen Gebrauch macht, die auch in den Wissenschaften vorkommen (wie etwa dem Schluss auf die beste Erklärung), die sich aber andererseits nicht auf die formal-quantifizierbaren Argumenttypen der (Natur-)Wissenschaften und die Erklärung einzelner Phänomene beschränkt, sondern ihren eigentlichen Ort in der Bewertung von Weltanschauungen hat. Es geht einer solchen Art von natürlicher Theologie um die Rechtfertigung des Theismus gegenüber konkurrierenden metaphysischen Positionen im Sinn von Theorien, die sich alle um eine kohärente Darstellung der Wirklichkeit im Ganzen bemühen, in der die unterschiedlichen Bereiche der Wirklichkeit und des menschlichen Lebens miteinander verbunden sind.

Nicht der Geltungsbereich der Naturwissenschaften, sondern derjenige der Metaphysik ist der angemessene Ort der Beurteilung der Rationalität religiöser Glaubensbekenntnisse. In diesem Kontext ist die angemessene Form von Erklärungen nicht das Hempel-Oppenheim'sche Modell kontrastiver wissenschaftlicher Erklärungen, sondern eher ein Vereinheitlichungsmodell der Erklärung, und die angemessene Begründungstheorie ist zumindest in diesem Kontext nicht foundationalistischer Art, wie bei Swinburne und P., sondern eine Kohärenztheorie epistemischer Rechtfertigung, für die der prädiktive Charakter von Erklärungshypothesen keine wesentliche Rolle spielt. Unter Berücksichtigung des richtigen Ortes der natürlichen Theologie fallen so wesentliche Grundlagen für wichtige prinzipielle Einwände P.s gegen die natürliche Theologie weg. Trotz dieser Einwände handelt es sich bei G. um ein lesenswertes Buch, das deutlich auf die Schwierigkeit wie auf die Unverzichtbarkeit des Projekts einer natürlichen Theologie in Zeiten der (natur-)wissenschaftlichen Vernunft hinweist. O. J. WIERTZ

HERRMANN, GÜNTER, *Gerechtigkeit!* Impulse für ein menschliches Rechtsleben (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte; Band 65). Berlin: Duncker & Humblot 2012. 167 S., ISBN 978-3-428-13736-7.

Das Ausrufezeichen hinter dem Titel drückt den paränetischen Charakter dieser Schrift aus; das Buch schließt mit fünf „Impulsen für Gegenwart und Zukunft“. Herrmann (= H.), der einen Band über Anthroposophie und Jurisprudenz bei Rudolf Steiner herausgegeben hat, unternimmt nach einem Leben als Justiziar, Intendant und Hochschullehrer den Versuch, das Verständnis von Gerechtigkeit um „grundlegende Aspekte“ zu erweitern. Er geht aus („A. Gerechtigkeit tut not“) vom Ergebnis einer Umfrage. Für 35 % der Befragten ist Gerechtigkeit der wichtigste Wert, aber zugleich erklären zwei Drittel, es gehe insgesamt eher ungerecht zu. Gegen den Rechtspositivismus gilt, dass bei jedem Gesetz zu fragen ist, ob es gerecht sei. Die weltweite Situation zeigt, dass das Thema Gerechtigkeit von einer „erschütternden Aktualität“ ist.

Auslöser der Frage nach der Gerechtigkeit („B. Rationale Aspekte der Gerechtigkeit“) ist erlittenes Unrecht. Aufgabe eines gerechten Rechts ist der Schutz vor willkürlicher Macht. Davon ist das Verhältnis zwischen zwei gleichstarken Partnern zu unterscheiden, die „Privatautonomie“, z. B. in der Wirtschaft; hier gilt das Prinzip der „Brüderlichkeit“. Die soziale Gerechtigkeit ist die Norm bei der Verteilung lebenswichtiger knapper Güter. Das Bundesverfassungsgericht spricht von einem Gestaltungsauftrag an den Gesetzgeber zum Ausgleich sozialer Gegensätze. Soziale Probleme sind nicht selten geistige Probleme; neben der materiellen Hilfe braucht es Hinweise, wie Menschen ihre Situation verbessern können. – Wann ist eine Entscheidung gerecht? Nach welchem Maßstab sind die Alternativen zu gewichten? Wie ist der Grundsatz *ius suum cuique tribuere* zu verstehen? Was fordert der Grundsatz der Gleichheit? Diese rationalen Elemente der Gerechtigkeit werden in unserem Rechtsleben tagtäglich praktiziert; dennoch gib es zu viele handwerkliche und inhaltliche Fehler. So ist es z. B. ein Skandal, wenn „eine Bauaufsicht nicht verhindert, dass tonnenweise Baustahl weiterverkauft“ und nicht in die U-Bahn-Schächte eingebaut wird (58).

Das rationale Argumentieren muss immer ein tragendes Element unseres Rechtslebens sein; dennoch können viele Fragen nicht abschließend auf diesem Weg beantwortet werden, „denn unser Wissen ist Stückwerk“ (1 Kor 13,9). Wo finden wir die wahre Gerechtigkeit („C. Gerechtigkeit – Urphänomen und Ideal in der geistigen Welt“)? H. zitiert Emil Brunner: „Wer im Ernst sagt ‚Das ist gerecht‘ [...] hat schon, auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist, an eine außermenschliche, höchste und letzte Instanz appelliert“ (61). „Wurzelt die Gerechtigkeit in der Geistigen Welt? Ist die wahre Gerechtigkeit eine geistige Wesenheit?“ (66). Wir können Gerechtigkeit als „Urphänomen“ erkennen und sie als Ideal anerkennen. Es gibt ein Gerechtigkeitsbewusstsein, das wie das Gewissen zur Individualität des Menschen gehört. H. verweist auf Thomas von Aquin, Rudolf Steiner, Benedikt XVI., der in seiner Rede vor dem Bundestag am 22.09.2011 vom „hörenden Herz“ (1 Kön 3,9) gesprochen hat, und auf die moderne Literatur zur emotionalen Intelligenz. Der Weg von den individuellen zu fundierten gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellungen einer pluralistischen Gesellschaft („D. Der

Weg zu gerechten Rechtsordnungen und Entscheidungen“) ist der öffentliche Diskurs in der Demokratie. Die Leitsterne, Stützen und Wegzeichen, wie wir Gerechtigkeit praktisch üben können, sind sieben Tugenden: die vier platonischen Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Klugheit, sowie die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Glaube bedeutet: Glaube an die Gerechtigkeit, um sich von ihr lenken zu lassen; Glaube an den Sinn und die Wirksamkeit des eigenen Tuns; Glaube des Menschen an sich selbst.

F. RICKEN S.J.

WITSCHEN, DIETER, *Gewissensentscheidung*. Eine ethische Typologie von Verhaltensmöglichkeiten. Paderborn: Schöningh 2012. 130 S., ISBN 978-3-506-77404-0.

Nicht nur in der derzeitigen Politik und im Alltag ist der Begriff „Gewissensentscheidung“ zum Modewort geworden, sondern auch für die theologische und philosophische Reflexion handelt es sich durchaus um einen neuen Terminus (7 f.). Witschen (= W.) betrachtet den Begriff aus zwei Hauptperspektiven: derjenigen „des Akteurs“ (11–40) und derjenigen „des Anderen“ (41–129). Die erste Perspektive beleuchtet das semantische Problem, das sich bereits aus einer Betrachtung des Begriffs ergibt, der mit „Gewissen“ und „Entscheidung“ zwei unterschiedliche Dinge verbindet, während in der zweiten Perspektive die verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten gegenüber einer Gewissensentscheidung Dritter erörtert werden.

Im ersten Kap. wird zunächst zwischen dem kognitiven Gewissensurteil und der volitiven Gewissensentscheidung unterschieden: Während im ersten Fall komparativistisch entschieden wird, besteht die Wahl im zweiten Fall zwischen zwei konträren Alternativen (14). Im ersten Fall geht es um eine Abwägung, im zweiten Fall um eine wirkliche grundlegende Selbstbestimmung. Aus dieser kognitivistischen Grundposition heraus wird sofort jede dezisionistische Reduktion des Begriffs der Gewissensentscheidung und seine Funktionalisierung zur Autoimmunisierung abgelehnt (15). Hernach wird die Gewissensentscheidung positiv in dreifacher Hinsicht bestimmt: Sie ist erstens auf das eigene Handeln in vorausschauender Perspektive ausgerichtet (16 f.). Zweitens wird sie gegenüber sich selbst, anderen und Gott gefällt (18–21): Jede Einzelentscheidung des Individuums befindet sich „im Horizont einer transzendentalen Lebensentscheidung“, hat dialogischen Charakter und besagt die Erfahrung der ureigenen Verantwortung eines jeden im Gewissen als Ort der Gotteserfahrung. Drittens wird bezüglich des Kontextes der Gewissensentscheidung unterschieden: Sie kann gegenüber einer sozialen Majorität stattfinden (23 f.), gegenüber einer moralischen oder legalen Autorität (24–27), in normativer Unsicherheit, die auch aus dem Anzweifeln bestimmter moralischer oder legaler Normierungen erwachsen kann (27 f.), in Konfliktsituationen oder innerhalb von Gestaltungsfreiräumen (28–31).

Wenn das erste Kap. abschließend betont, dass die Letztinstanz des Gewissens stets ein „moralisches Selbstverhältnis“ (18) und also individuell, nicht kollektiv sein kann (31–40), so gibt diese Feststellung auch die normative Perspektive für das zweite Kap. vor, in welchem betrachtet wird, inwiefern Andere sich zu drei verschiedenen Zeitpunkten zur Gewissensentscheidung eines Subjekts verhalten können: während des Prozesses der kognitiven Urteilsbildung, im Moment zwischen der Gewissensentscheidung und der Handlung, oder eben nach der Handlung (41). Weiterhin kann dieser Dritte eine reale, eine juristische Person oder eine soziale Entität sein. W. legt phänomenologisch die verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten nun in zehn Schritten dar, wobei deutlich wird, dass Respekt oder Anerkennung vor der Gewissensentscheidung eines Anderen eben nur eine, nicht jedoch die einzig legitime Option darstellt (42). Die Skala verläuft von der positivsten Möglichkeit des Bewunderns (43–53) über das Zustimmung (53–60), das Tolerieren (61–68) bis zur Rücksichtnahme (68 f.) und dem Schützen (69–73), um dann zum Überlassen (73–79) und zu den negativeren des Kritisierens (79–87) und des Infragestellens (87–100) bzw. schließlich zum Eingrenzen (100–116) und zum Hindern und Zwingen (116–129) zu gelangen.

Bei der Behandlung der zweiten Verhaltensmöglichkeit des Zustimmens wird auf die interessante Frage eingegangen, wie denn von außen erkannt werden könne, ob überhaupt eine Gewissensentscheidung vorliegt (54–60). W. arbeitet hierzu phänomenologisch einige Kriterien aus, etwa ob die betreffende Person das Prinzip der Unparteilichkeit als konsti-

tutives Merkmal für Moralität anerkennt. Zudem muss Nichtwidersprüchlichkeit als Mindestmaß an Rationalität eingefordert werden. Weitere Merkmale sind die unbedingte Verbindlichkeit, zudem starke emotionale Reaktionen und die Bereitschaft, Rechenschaft abzulegen, sowie die unbedingte subjektive Sicherheit, welche nicht ein bloßes Meinen ist, sondern sich darin ausdrückt, konsequent zur eigenen Gewissensentscheidung zu stehen. Ein anderer Anhaltspunkt ist die Kohärenz zur moralischen Biographie, welche allerdings bereits ein schwaches und nicht immer eindeutiges Kriterium darstellt.

Interessant sind auch die Überlegungen zur siebten Verhaltensmöglichkeit, dem Kritisieren, das an das Tolerieren (dritte Möglichkeit) anknüpft (79–87). Während das Tolerieren die Gewissensentscheidung anerkennt und deren Konsequenzen zulässt oder duldet, drückt der Kritisierende aus, dass er eine Entscheidung für falsch hält. Dabei werden die negativen Konsequenzen eben nicht zugelassen, sondern es wird versucht, sie zu vermeiden. Das Kritisieren sucht dem Akteur wichtige, möglicherweise in der Gewissensentscheidung vernachlässigte Gesichtspunkte nahezubringen. Für den mithin vorliegenden Irrtum kann es verschiedene äußere und innere Gründe sowie *errores facti* und *errores iuris* geben. Diese können nur durch einen konsiliatorischen Prozess individueller oder dialogischer Natur vermieden werden. Schwierig ist dies allerdings, wenn die Gewissensüberzeugung in religiösen oder weltanschaulichen Annahmen verwurzelt ist. Doch hat das Gewissen gerade auch in diesen Zusammenhängen eine wichtige Korrekturfunktion. Es wird auf Kant verwiesen, dem zufolge „das Gewissen Leitfaden der Religion sein [kann]“ (85). Für W. gilt gerade in diesem Bereich die Bedeutung der kognitiven Basis von Gewissensentscheidungen, weswegen „[d]ie Aufrichtigkeit des subjektiven Überzeugtseins [...] nicht an die Stelle sachlicher Argumente treten [kann]“ (85). Selbstverständlich muss dabei zunächst sichergestellt sein, dass es sich wirklich um Gewissens- und nicht um Ermessensfragen handelt.

Schließlich ist gerade für die letzten beiden Verhaltensmöglichkeiten, d. h. für das Einengen und das Hindern und Zwingen, die Unterscheidung „zwischen den Ebenen des moralisch Guten bzw. Schlechten und des moralisch Richtigen bzw. Falschen schlechthin grundlegend“ (130). Nur so kann verhindert werden, die Gewissensfreiheit a priori als „anarchisches Element“ anzusehen (91). Zunächst wird die Bedeutung des rechtlichen Schutzes sowohl des *forum internum* als auch des *forum externum* hervorgehoben. Dies wird gegen Zippelius, der die Gewissensfreiheit nur auf das *forum internum* beschränkt sehen wollte, betont (102 f.). Insgesamt sind die restriktiven Auslegungen der Gewissensfreiheit in diesem Zusammenhang von der Sorge um den Zusammenhalt und die Kohärenz des Gemeinwesens bewegt. Doch W. argumentiert, dass das Gewissen sich eben nicht nur auf die „Opposition gegen die Allgemeinheit bzw. die institutionelle Autorität“ in schwerwiegenden Einzelfällen reduziert, sondern auch „ein handlungsleitendes Vermögen des ‚moralischen Alltags‘“ ist (106). Ferner könne man das Gewissen nicht nur auf religiöse Inhalte reduzieren. Interessant ist weiterhin die Frage, ob die Gewissensfreiheit auch ein politisches Partizipationsrecht darstellt, was differenzierend betrachtet wird. W. lehnt dies grundsätzlich ab, da hier eine Vermischung individualmoralischer Verbindlichkeit und rechtsethisch-politischer Institution bzw. demokratisch-prozeduraler Realität vorliegt, wobei er gleichzeitig betont, dass gerade die politische Betätigung aufgrund von Gewissensüberzeugung volle Berechtigung hat. Gewissenskonflikte können darüber hinaus Indikatoren für reformbedürftige rechtliche Zustände sein.

Ebenso differenziert sind die Erörterungen zum Verhältnis von Zwingen und Hindern: Über die klassische Unterscheidung hinaus, die sich damit begnügt, dass das Hindern im Gegensatz zum Zwingen nicht in den Bereich des Gewissens eingreift, differenziert W.: Während der Zwang auf das *forum internum* auszuschließen ist, kann er als Einflussnahme auf das *forum externum* aus moralischen Gründen geboten sein, um moralisches Übel zu verhindern (119). Diese Einflussnahme wird dabei nochmals unterteilt in das „Zwingen zu äußeren Handlungen bei direkter“ und bei „allenfalls indirekter Verantwortung“ (126). Auch diese weitere Differenzierung löst zwar die prinzipielle „Konkurrenz zwischen individueller Gewissensüberzeugung und sozialer Norm“ nicht auf, bringt aber in der Frage nach der Lastenverteilung weiter (128): Im letzteren Fall trägt gerade die Übernahme der negativen Konsequenzen des Akteurs zur Wahrung seiner moralischen Integrität bei (126).

W.s phänomenologisch fundierte Unterscheidungen sind akribisch, ohne formalistisch-kasualistisch zu degenerieren. Dies macht die besondere Qualität dieser Studie aus, die damit ein modernes, längst überfälliges Pendant zur scholastischen Gewissens-kasualistik darstellt. Dem Autor gelingt es, die Instanz des Subjekts in den Mittelpunkt der Gewissensproblematik zu stellen, ohne dadurch die Gewissenslehre subjektivistisch zu verflüchtigen. Gleichzeitig erscheint sie in konkreter Weise ethisch und politisch kontextualisiert. Eine interessante Studie, die sowohl der Lehre als auch der Forschung grundgelegt zu werden verdient.

M. KRIENKE

SCHMID, HANS BERNHARD, *Moralische Integrität*. Kritik eines Konstrukts. Berlin: Suhrkamp 2011. 307 S., ISBN 978-3-518-29593-9.

Etwa zeitgleich mit dem Jerusalemer Prozess gegen Adolf Eichmann zeigt der junge Sozialpsychologe Stanley Milgram an der Yale-Universität ebensolche Rissstellen der Zivilisation auf, die böse und banal zugleich sind. Nicht deshalb banal, weil das Böse banal sein könnte, sondern weil die Akteure des Bösen ebenso banal wie alltäglich und alles andere als monströs erscheinen: Die aus allen Schichten und Altersgruppen von Milgram beobachteten Probandinnen und Probanden waren bereit, ohne jede Aversion massive physische Gewalt gegen einen Menschen anzuwenden, oft genug bis zu dessen Ohnmacht und Tod, nur weil eine (vermeintliche) Autorität sie dazu aufforderte. Milgrams Experiment zur Gehorsamsneigung in der Bevölkerung lud offiziell zu einem Versuch zum Lernverhalten ein. Es ging um folgendes Versuchsdesign: Probandinnen und Probanden begegneten zu Beginn des Versuchs einem Versuchsleiter und einem weiteren Probanden, der in Wirklichkeit ein Schauspieler war, aber als „Schüler“ vorgestellt wurde. Aufgabe des echten Probanden als „Lehrer“ war es, einen Wort-Paar-Test durchzuführen. Bei Erinnerungsfehlern sollte der Schüler durch Applikation von elektrischen Schocks Schmerz empfinden. Zum Make-up des Versuchs gehörte ein Schock-generator, den die Versuchspersonen zu bedienen hatten. Von hier konnten sie Stromschläge von 15 Volt bis zu 450 Volt auslösen, die jedoch nie das Gewebe des „Schülers“ erreichten, was aber die Kooperanden nicht wussten. Die deutliche Mehrheit der Versuchsteilnehmer – etwa zwei Drittel – folgte den Anweisungen der Autorität und war zur Stromfolter bis zur Dekompensation des „Schülers“ bereit; oft zwar unter Zweifel und Protest, aber ihre Praxis unterbrachen die wenigsten. Ein Drittel der Versuchsteilnehmer konnte irgendwann der „malevolent authority“ (Milgram) widerstehen und beendete das Experiment. Obwohl keiner der Versuchsteilnehmer nach Sichtung des Schockgenerators die Teilnahme überhaupt verweigerte, zeigen Milgrams vorgestellte Insurgenten, dass es ein Entkommen aus bemächtigten Situationen gibt, obwohl Gehorsam vor dem Nimbus der Autorität leichter ist als Ungehorsam, der die Distanz zwischen Wollen und Sollen nicht mehr erträgt. Die moralische Zivilcourage der wenigen „Helden“ in Milgrams Versuchsreihe kann nicht über die Erosionen hinwegtäuschen, die Milgrams Versuche ebenso wie die seines Freundes Philipp Zimbardo im Gefängnis-Experiment von Stanford zeigten. Besteht nicht ein großer Teil des Schocks über den Kulturbruch im Terror des Hitlerismus und, mutatis per multis mutandis, im moralpsychologischen Experiments eines Milgram oder Zimbardo darin (13, 35–36), dass das schlechthin Schlechte, das grauenhafte Böse gar nicht von Monstern und schlechten Personen, sondern von den sogenannten „good people“ begangen wird, denen man vor den Taten einen integren Charakter nie abgesprochen hätte?

Um dieses Vorurteil der Integrität von Personen geht es Hans Bernhard Schmid (= S.), Professor für Philosophie an der Universität Wien, im vorliegenden Band. Seine Monographie ist eine nicht nur der analytischen Handlungstheorie verpflichtete, besonders umfassende und elaborierte philosophische Erörterung des Schocks, den das Milgram-Experiment auslöst. Die tiefe moralische Verwirrung über das menschliche Konformitätsstreben in Gruppen und im Angesicht von Autoritäten rechtfertigt zur Genüge eine weitere Erörterung der viel zu alltäglichen Unterbietung elementarer Normen. S. ist es gelungen, umfassend und ausgesprochen instruktiv den bisherigen philosophisch-psychologischen Forschungsstand zur Ethik nach Milgram darzustellen. Zugleich ist die Arbeit des Verf.s ein gewichtiger Beitrag zu einer Philosophie und Ethik

des Gehorsams; ein bisher in der gesamten Philosophie vernachlässigter Begriff, auf den bis bei Erich Fromm und Michel Foucault nur in anderen Zusammenhängen und oft nur in Ansätzen reflektiert wird, etwa bei Kant, den Vertretern der Kritischen Theorie, Hannah Arendt u. a. S. belässt es nicht bei psychosozialen Bemerkungen zum Konformitätsstreben und zur Gehorsamsinkliniation, sondern leistet eine bisher in diesem Umfang noch nicht vorliegende Analyse des Verhaltens der gehorsamen Probanden des Milgram-Experiments.

Obwohl Verf. gleich zu Beginn seiner Studie auf den vagen Bedeutungshof des Begriffs der moralischen Integrität hinweist, die mit „Einklang mit sich selbst“, „Tiefgang“, Charakterstärke, Rechtschaffenheit und Verlässlichkeit (7–8) assoziiert wird, besteht bei aller Unschärfe des Begriffs der Integrität für S. kein Zweifel, dass Elinor Rosenblum wohl von allen Menschen ihres Umfelds einen solchen integren Charakter attestiert bekäme. Und doch war sie es, neben vielen anderen Versuchsteilnehmern, die zur Mörderin geworden wäre, wenn nicht alles fingiert gewesen wäre (19). Dabei war sie nicht gefühlslos oder einem blinden Gehorsam verfallen. Sie protestierte immer wieder, aber sie folterte auf Geheiß der Autorität des Versuchsleiters weiter (30–31). S. porträtiert sie als „Modellkommunitaristin“ (33), hervorragend integriert in das soziale Gefüge, gerade weil sie ebenso gut oder schlecht ist, wie es alle sind – Durchschnitt eben. Das Frappierende: Nur das geringe Quantum Druck, das die Autorität eines Labormitarbeiters gegenüber einem Externen bewirken kann, hat ausgereicht, um eine wohlwollende, warmherzige Mittelschichtfrau zu einer kongenialen Täterin in einem kalten Projekt zu machen, in dem sie das Leben eines Menschen ohne einen triftigen Grund gefährden wollte (33).

S. hat im unübersichtlichen Dickicht der Erklärungsversuche die vier Hauptvarianten herausgearbeitet, die das „hässliche Gesicht“ des „nackten Autoritarismus“ (40) verstehbar machen wollen, das nicht nur Elinor bewog zu tun, was sie niemals tun wollte. Alle Erklärungsansätze können Verf. jedoch nicht überzeugen (66): Die psychodynamische Erklärung recurriert auf Neigung und Lust, die in sadistischem Verhalten durch Schmerzzeugung evoziert wird; aber Elinor, so S., empfand keine Befriedigung, als sie mit Strom folterte (45–49). Die autoritätstheoretische Erklärung weist auf den Gesellschaftscharakter menschlichen Handelns hin und will zeigen, wie Menschen nach Identifizierung mit denjenigen suchen, die die Gruppe leiten. Aber auch hier gilt: Elinor identifizierte sich nicht mit dem Versuchsleiter. Sie protestierte ja gegen ihn (57–61). Situationistische Erklärungen leugnen, dass Menschen überhaupt einen Charakter haben, also notorisch konstante Verhaltensmuster zeigen, unabhängig von konkreten Situationen. Menschen seien den Reizen konkreter Situationen ausgeliefert, da sie bei Anreiz auch zu tödenden Bestien würden (49–57). Die letzten, besonders in der experimentellen Psychologie entwickelten Erklärungen nennt S. pragmatisch. Ob „Slippery-slope“-Effekt oder „Frosch-im-Wasser“-Effekt: Wer den „Fuß in der Tür hat“, möchte gerne bleiben, einfach weil Menschen Begonnenes ungern abbrechen. Selbstläufer sind durch „Selbstfestlegung (self-commitment)“ möglich (61–66). Verf.s Pronunciamento zum Verhalten seiner Protagonisten besteht im Verweis auf den Unterschied zu den Helden des Milgram-Experiments, die – anders als Elinor – realisierten, eine Wahl zu haben (126). Sie war so im Bann des Gehorsams und handelte wie der Mensch, der nicht mehr frei ist und tut, was er nicht will. Denn das ist gerade der Skopus des Gehorsams-Geschehens: Man tut etwas nicht deshalb, weil man es will, sondern weil man es soll. Der Grund des Handelns liegt nicht im Eigenen, sondern im Fremden, in der Autorität, begründet (127). Verf. nimmt das Verhalten Elinors zum Anlass, über den Gehorsam als Thema der Philosophie und Ethik zu reflektieren. Beim Befehl als konstitutivem Teil im Gehorsamsdiskurs kommt es S. zufolge darauf an, dass der Befehl befolgt wird, eben weil die Order erteilt wurde. Befehlsempfänger sind nicht zu Deliberation, Sympathie oder Überzeugung aufgerufen, sondern schlicht zum Gehorchen (78); ein Aspekt, den S. in dankenswerter Klarheit gegen Versuche formuliert, die in Gehorsamsdiskursen allzu viele Freiheitsmomente legen, sodass schließlich Gehorsam kaum mehr von Freiheit unterscheidbar ist.

Verf. beendet seine umfassenden Analysen des Milgram-Experiments mit einem Plädoyer für den Diskurs; denn es fehle jenseits der Alternative zwischen der Ich-Instanz und der Autoritätsinstanz als Quelle des Handelns die in seinen Augen entscheidende

dritte Variante – der Wir-Diskurs (283). Leicht ist der Leser der Berichte Milgrams dazu geneigt, ein Fanal für Autonomie und Selbstbestimmung anzufügen. In diese Richtung argumentiert Verf. genau nicht. Er warnt stattdessen vor „moralisch-praktischem Autismus“ (287), als könne der Einzelne allein für sich entscheiden, was geboten sei und was nicht. Die „Substanz der Moral“ könne eben nicht im Individuum allein verortet sein (294); Verf. betont, Akteure seien erkenntnistheoretisch und in der Bildung von Normen stets in die Gesellschaft Anderer integriert (254).

Gerade an dieses finale Votum des Verf.s für Wir-Diskurse knüpft der zentrale Einwand gegen seine Kritik des moralischen Autismus an. Abgesehen davon, dass die Existenz moralischer Autisten überhaupt zweifelhaft ist, denn selbst wenn Akteure ohne Diskurs zu einer ethischen Praxis gelangen, haben sie diese tatsächlich im unbewussten, aber inneren Abgleich mit den Autoritäten aktiviert, die sie anerkennen (Eltern, Freunde, Lehrer, Geistliche etc.), und handeln trotz Alleingang gerade nicht autistisch. Gegen die These S.s kann mit gleichem Recht behauptet werden, dass manchmal gerade der moralische Autist der Held ist. Nicht nur Michel Foucault hat besonders darauf hingewiesen, dass tatsächliche Autisten ebenso wie Menschen mit anderen psychischen „Abweichungen“ Dinge nicht nicht, sondern anders erkennen und deshalb mit ihrer Wahrnehmung nicht einfach im Unrecht sind; so können sie manche Dinge sogar besser erkennen. Für die Ethik besonders nach Milgram bedeutet dies: Wäre hier, wie auch im Gefängnis von Zimbardo, nicht gerade ein gewisser moralischer Autismus gefordert gewesen, der am besten nach Sichtung des Schockgenerators oder der menschenverachtenden Umstände im Stanford-Gefängnis das Setting, spätestens aber nach Begegnung mit den Opfern, das Experiment verlassen hätte, um umgehend die Polizei zu verständigen? Spielverderber haben ein schlechtes Odium. Aber es gibt toxische Spiele. S.s fast ausschließlicher Fokus auf Elinor hat am Ende die Helden vergessen lassen, die Milgrams Experiment schließlich auch hervorgebracht hat. Ihr Heldentum war ebenso banal wie alltäglich und bestand aus einem Nein gegen das Establishment und die Autorität. Sie als Autisten zu diskreditieren hieße, die Fähigkeit des Individuums zu Moral und eigener Entscheidung aufzugeben. Milgrams und später Verf.s Ausführungen zeigen, wie schwer ein einfaches Nein sein kann. Aber es ist möglich. Und das ist die beruhigende Lektion von Milgrams Experiment. Die Gleichung des Verf.s, Elinor sei das, was man einen integren Menschen nenne, faktisch sei Elinor aber leicht korrumptierbar, also gibt es keine Moralität, ist falsch. Was ihr fehlte, war ein gewisses Quantum Autismus.

M. WIRTH

SCHUMACHER, THOMAS, *Warum ich nein zur Organspende gesagt habe*. Fakten, Motive, Argumente. München: Pneuma Verlag 2013. 184 S., ISBN 978-3-942013-17-8.

„Im Jahr 2012 wurden in Deutschland bei 1.024 Spendern ‚postmortal‘ Organe zu Transplantationszwecken entnommen. [...] Kann man per Organtransplantation einem Kranken einen möglichst hohen Nutzen vermitteln, ohne dabei demjenigen, dem die Organe entnommen werden, einen Schaden zuzufügen?“ (5) „Dass dies der Fall ist, bezweifeln jene, die das Hirntod-Konzept für nicht tragfähig halten [...]“. Für diese kritische Position gibt es seit der Jahrtausendwende zudem eine neue, stark gestützte Evidenz mit empirischer Grundlage“ (6). – Bei seinem Plädoyer schlägt Schumacher (= Sch.) einen weiten Bogen in acht Kapiteln.

1. Was bedeutet Leben? Im Aufstieg von der einfachen Zelle bis zur komplex integrierten Viel-Einheit des Organismus gerät man vor die Frage der Abgrenzung des Lebendigen und der Situierung des Lebensbegriffs zwischen Biologie und Philosophie. Sch. verweist auf die Begriffe Entropie und Selbstorganisation, skizziert die Geistesgeschichte von Platon und Aristoteles bis zu H. Driesch und E. Haeckel mit dem Fazit: dass die große Frage, was das Lebendige als Lebendiges ausmacht, nicht abschließend zu beantworten ist.

2. Was bedeutet Tod? Das Wort bezeichnet „einen Zustand“ (41), „nicht mehr am Leben zu sein“ (? – Aristoteles [De an. II 4, 415 b13]: Bei Lebewesen bedeute Sein Leben, Leben Sein). Biologisch, von der Einzelzelle bis zum Organismus, kommt es an einem kritischen Punkt von Funktionsausfällen zum Versagen der Selbstorganisation, wobei

zwischen der funktionellen Ganzheit eines Organismus und seinen Teilsystemen zu unterscheiden ist. Wie zum Leben führt auch hier das Fragen ins philosophisch Unabschließbare.

3. Wie vollzieht sich Sterben? Als sukzessive Reduzierung der Stoffwechselvorgänge, zunächst auf Zellebene (geordnet: Apoptose), beim menschlichen Organismus durch Schwund an Abbauprozesse kompensierenden Aufbauprozessen. Sch. skizziert die Stadien des zumeist längeren Sterbevorgangs, geht aber auch auf den „Sekundenherztod“ ein. Man stirbt indes „keinen Tod, sondern man stirbt aus dem Leben. Der Sterbeprozess gehört zum Leben“ (58). – Aus diesem „lebensnah alltäglichen Ereignis“ (wieder eine historische Skizze von der Antike über das Mittelalter, den Großen Hunger und der Pest im 14. Jhd., die Einführung der Anatomie, die Scheintodangst im 19. Jhd.) ist nun ein „klinisches Faktum“ geworden.

4. Das Hirntodkonzept. Es wird im Horizont des „intensivmedizinisch-entkoppelten“ (65) Sterbens etabliert. Sch. referiert die bekannten Daten von 1959 an („Coma dépassé“) und findet es „erstaunlich, dass sowohl im Harvard-Report als auch in den übrigen Positionspapieren aus jener Zeit die grundlegende Frage darüber, was Leben und Tod eigentlich sind, ignoriert wird“ (74 – mit Erinnerung an Hans Jonas). Das Recht hat diese Annahme, dass der „Hirntote“ tatsächlich tot sei, übernommen, seit 1970 in Kansas erste Regelungen erlassen wurden. – Ein eigener Abschnitt gilt den Lesarten des „Hirntods“, woraus sich unterschiedliche Kriterienkataloge ergeben.

5. Auseinandersetzung um das Hirntodkonzept. Zweifel an der Sicherheit, es mit einem Toten zu tun zu haben, obwohl „der Körper eines Hirntoten anfänglich noch etwa zu 97 % am Leben ist“, „wurden durch die Ärzteschaft argumentativ zerstreut“ (90). Wer die Definition in Frage stellte, dem fehlte „ganz offensichtlich die Kompetenz“ (92). – Inzwischen aber mehren sich die Zweifel. Sch. behandelt zunächst die Fehleranfälligkeit der Diagnostik: Die Aussagekraft üblicher klinischer Tests zeigt Grenzen; Umstände wie muskelentspannende Medikamente können die Ergebnisse verändern; Menschen machen Fehler bei der Durchführung. Dann kommen klinisch gestützte Argumente zur Sprache, in Berufung besonders auf den amerikanischen Neurologen D. A. Shewmon. Statt von einem äußerlichen Beieinander einzelner Organe (im Fall von Schwangerschaft, Wachstum, Pubertätsentwicklung ...) gilt: „Unter der Voraussetzung, dass man einige wenige äußere Bedingungen sicherstellt, nämlich dass man die Luftzufuhr durch eine Pumpe substituiert und die Ernährung durch Infusionen gewährleistet, sind die betreffenden Patienten in der Lage, trotz eines vollständigen Funktionsverlusts ihres Gehirns die Funktionseinheit ihres Organismus und ihre Lebensfunktionen zu erhalten.“ „Viele Klinikpatienten, die unter die Lebenden gerechnet werden, sind auf weit umfassendere Unterstützungsleistungen von außen angewiesen“ (97 f.). „Vielfach zeigen sich hirntote Patienten in der Lage, dass man sie nach einem Herzstillstand wiederbeleben kann“ (100). Fazit: Das Gehirn spielt bei der Erhaltung des Organismus als integrierte Funktionseinheit nur eine begrenzte Rolle. (Rezensent: Ein Hirntoter sei wie ein Mensch ohne Kopf? *Nego paritatem*. Monatelange Schwangerschaft einer enthaupteten Frau?)

6. Anpassungen am Hirntodkonzept von 2008 (Weißbuch des PCBE [President's Council on Bioethics]). Unter Verzicht auf die Hirn-Fixierung sieht man die Ganzheit des Organismus als „work of self-preservation“ durch „needdriven commerce“ mit der Umwelt (113). Der Spontanatmung spricht die Kommission eine konstitutive Rolle zu (ohne ein Wort zum Herzschlag). Nach dieser neuen Definition (Muster: ein hechelnder Hund) leben auch Embryonen nicht.

7. Tod als Voraussetzung für Organentnahme? „Ein Ereignis, das (normalerweise) den Tod erst nach sich zieht, ist noch kein Kriterium für den bereits eingetretenen Tod“ (127). „Leichen bekommen kein Fieber“ (129). So gibt es den Vorschlag, zwischen dem biologischen Tod und dem der Person zu unterscheiden (133), oder es gelte, die „dead donor rule“ zu lockern.

8. Praxis der Organentnahme. Sch. vermittelt Zahlen und beschreibt die Prozedur. – Unter der Überschrift „Segen oder Fluch?“ wird über Beeinträchtigungen auch des Empfängers berichtet, bis hin zu bedenklichen Verhaltens- und Persönlichkeitsänderungen; doch die eigentlichen Vorbehalte melden sich im Blick auf den Spender. Schließlich fragt Sch. nach dem zugrunde liegenden Menschenbild und verweist auf die Suche

nach Alternativen („innovativen chirurgischen Verfahren, künstlichen Prothesen und Maßnahmen zur Wiedergewinnung der Funktionsfähigkeit versagender Organe“ [171]). – So mündet das Buch, vor den Anmerkungen, in einen vierseitigen „Epilog: Ich sage ‚nein zur Organspende‘, weil“.

Angesichts der hier ausgebreiteten Fakten und Argumente wie auch der genannten Motive darf man sich fragen, warum immer noch die große Mehrheit der deutschen Moraltheologen, anscheinend unbeeindruckt, an der Hirntod-Definition festhält und wir weder aus Rom noch von unserer Bischofskonferenz etwas zu ihrem seinerzeitigen Einverständnis vernehmen. Sollte es sich wirklich um eine Spätfolge des Falles Galilei handeln? Oder lässt die Fixierung auf das Leid der Opfer die Frage nach dem Wohl der Spender vergessen? (Wie vor dem Leid vergewaltigter Frauen die nach dem Lebensrecht des schuldlosen Kindes – ohne [im Licht von Salomos Weisheitsurteil] Gedanken an den Ausweg Adoption.) – Der Buchtitel allerdings spricht gar nicht vom Hirntod, sondern vom Spenden. Da hier Hilfe für den Empfänger nicht ohne Schaden für den Spender und seine Angehörigen möglich ist, kommt nur die enge Zustimmungslösung infrage; und selbstverständlich besteht keine Pflicht zur Spende (sie ist ein Werk der Übergabebühr). Muss man sie indes, weil die Organe nicht „ex cadavere“, sondern „[...] Sterbenden“ entnommen werden, grundsätzlich für verboten erklären? Der Rez. hat andernorts den Vorschlag gemacht, die Tötung des Spenders durch die Explantation nicht als unerlaubte Lebensverkürzung aufzufassen, sondern als Beendigung der eigens vorgenommenen (darum zustimmungspflichtigen) Verlängerung seines Sterbens. J. SPLETT

WOLF, URSULA, *Ethik der Mensch-Tier-Beziehung* (Klostermann Rote Reihe; 49). Frankfurt am Main: Klostermann 2012. 188 S., ISBN 978-3-465-04161-0.

1990 erschien von Ursula Wolf (= W.) das Buch „Das Tier in der Moral“; damals befand sich die Tierethikdebatte im deutschsprachigen Raum noch in den Anfängen. Aufgrund der moralphilosophischen Entwicklungen hat W. sich entschieden, das frühere Buch in wesentlichen Teilen neu zu schreiben. Die ethische Konzeption hat sich geändert; anstelle der einfachen Mitleidsmoral wird eine Position vertreten, „welche der Unterschiedlichkeit zwischen Mensch und Tier Rechnung trägt und die Menschenpflichten gegenüber Tieren gerade aus der Struktur dieser Beziehungen heraus zu entwickeln versucht“ (9 f.). Trotz der Fortschritte in Recht und Moral werden Tiere nach wie vor für menschliche Interessen genutzt und dabei häufig schwerem Leiden ausgesetzt. Den größten Anteil nimmt die Intensiv- oder Massentierhaltung ein, gefolgt von Tierversuchen. W. gibt einen ausführlichen Überblick über die seit den 1970er-Jahren vertretenen moralphilosophischen Positionen: Utilitarismus, kantische Theorien, Theorien moralischer Rechte, Kontraktualismus, Mitleidsmoral, Tugendethik. Die meisten dieser Positionen seien einseitig und höben nur *einen* Aspekt hervor. Das spreche für multikriterielle Ansätze, die mehrere Dimensionen der Moral annehmen. Für eine kohärente Theorie sei es jedoch unbefriedigend, dass man mehrere Dimensionen nebeneinander stehen lasse, ohne ihren Zusammenhang zu klären. Die stärkste Position, so das Fazit, sei die Konzeption von Tierrechten, wie sie etwa von Leonard Nelson vertreten wird: Tiere haben Interessen „und besitzen als Träger von Interessen moralische Rechte“ (47).

W. vertritt eine Moral der universalen Rücksicht. Objekte der Moral sind alle Wesen, die „von menschlichen Handlungen affiziert werden, [...] dieses Affiziertwerden *subjektiv* erfahren und darunter leiden können“ (80). Tiere haben Interessen, aber in welchem Sinn kann man ihnen ein moralisches Recht auf Anerkennung ihrer Interessen zuschreiben? W. möchte den Rechtsbegriff „ohne Rückgriff auf Naturrecht oder metaphysische Werte“ verstehen. „Ein moralisches Recht ist das, was die Moral Individuen verleiht: Der Rechtsbegriff ist eine Abkürzung dafür, dass ein Wesen einen durch unser Normensystem begründeten Anspruch hat, also aufgrund der moralischen Normen durch die moralischen Akteure so und so behandelt werden muss bzw. so und so nicht behandelt werden darf. Ein moralisches Recht konstituiert sich demnach durch das, was Moral ist, nämlich Rücksicht auf Individuen, die subjektive Interessen und Bedürfnisse haben, die nach ihrem Guten streben“ (82 f.). Theorien moralischer Rechte, wie etwa die von Nelson, kommen darin überein, „die Moral nicht wie

Kant auf dem Pflichtbegriff, sondern auf dem Begriff eines Rechts aufzubauen“. Darin sieht W. einen Vorteil; sie verweist auf die Argumentation John Mackies: „Es lässt sich verstehen, dass Rechte etwas sind, was man haben möchte, während die Annahme einer Pflicht um der Pflicht willen absurd erscheint“ (47). – Diese Argumentation ist schwer verständlich. Das Recht beruht auf dem Normensystem; das Normensystem schreibt vor, die Interessen eines Wesens zu berücksichtigen. Das moralische Recht beruht also auf der Pflicht. Wird das Recht durch das Normensystem begründet oder das Normensystem durch das Recht? Wird das Recht durch die Rücksicht konstituiert, oder ist die Rücksicht geboten, weil das von der Handlung betroffene Wesen ein Recht hat?

Wie lässt der Begriff des moralischen Rechts sich auf Tiere anwenden? Ein Moralsystem ist nur dadurch möglich, dass uns am anderen und an der Gemeinschaft liegen kann. Der Kern dafür ist die Freundschaft, und ein Freund ist nach Aristoteles jemand, dem man wünscht, dass es ihm in seinem Leben gutgeht, und zwar in allen Aspekten des Lebens. Auf den Menschen bezieht die moralische Rücksicht sich nicht nur, insofern er Subjekt der Moral ist; sie bezieht sich vielmehr auf alle Bereiche seines Lebens. Diese anderen Lebensbereiche finden sich teilweise auch bei Tieren, sodass die moralische Rücksicht sich auch auf sie erstreckt. Um den Inhalt der moralischen Rechte der Tiere zu klären, sind deshalb zunächst die Grundbedingungen des Wohlbefindens zu bestimmen. W. unterscheidet zwischen Vorbedingungen (Leben und Gesundheit) und unverzichtbaren Bestandteilen (positive Erfahrungen, Betätigungsmöglichkeit, soziale Beziehungen). In einem zweiten Schritt fragt W., welche Verpflichtungen sich aus den verschiedenartigen Beziehungen zwischen Menschen und Tieren ergeben. W. unterscheidet zwei Grundformen der Mensch-Tier-Beziehung: Tiere in der menschlichen Gemeinschaft – Mensch und Tier in der Natur. Tiere in der menschlichen Gemeinschaft sind entweder Gefährten, wie etwa der Hund, oder Nutztiere (Tiere zur Nahrungsgewinnung oder Versuchstiere). Gegenüber den Tiergefährten haben wir die negative Pflicht, ihr Wohlbefinden nicht zu verhindern, die positive Pflicht der Fürsorge und spezielle Verpflichtungen, „die in persönlichen Bindungen als Folge einer engen Interaktion bestehen“ (96). Auch gegenüber Nutztieren haben wir nicht nur negative Pflichten; wir haben für sie Verantwortung, denn sie sind unserer Obhut anvertraut und können nicht selbst für sich sorgen. – Auch das Verhältnis Mensch und Tier in der Natur ist nochmals differenziert. Da auch die Menschheit eine Tierspezies neben anderen ist, gibt es dieselben Beziehungsformen, die zwischen zwei Spezies denkbar sind: (a) einseitige Beziehungen, in denen die eine Spezies die andere nutzt bzw. für sie eine Bedrohung darstellt; (b) wechselseitige Beziehungen der Konkurrenz oder Kooperation; (c) bloßes Zusammenexistieren. Jeder dieser Beziehungsformen entspricht eine jeweils eigene Form der Pflicht.

Der Inhalt der Moral besteht darin, das individuelle Wohlbefinden nicht zu verhindern bzw. es zu ermöglichen. Als Objekte der Moral haben Mensch und Tier denselben Status. „Objekte der Moral sind alle Wesen, die überhaupt ein subjektives Wohlbefinden haben, und sie sind das alle gleichermaßen.“ „Unterschiede ergeben sich aus der Verschiedenheit der Fähigkeiten [...] und der Beziehungen der Individuen. Insofern dies keine Werteigenschaften, sondern gewöhnliche empirische Eigenschaften und Relationen sind, erscheint es nicht sinnvoll, einen unterschiedlichen moralischen Status [...] verschieden ausgestatteter Wesen anzunehmen“ (107). Sind Beziehungen, so ist zu fragen, immer nur empirische Relationen, oder können sie nicht auch (wie W. bei den Tieren als Gefährten gezeigt hat) moralisch relevant sein und Verpflichtungen schaffen? Und können Beziehungen nicht wiederum auf Fähigkeiten beruhen? Das klassische Beispiel ist die Sprache, die Beziehungen zwischen den Menschen schafft, zu denen die anderen Lebewesen nicht fähig sind. – Wie ist ein Konflikt zwischen den Ansprüchen von Tieren und von Menschen, wie er sich bei den Tierversuchen ergibt, zu entscheiden? Welche Kriterien haben wir, um hier eine Gewichtung vorzunehmen? Wenn wir den Tieren „mit Bezug auf das Verbot der Leidenszufügung einen schwächeren Status zuweisen, dann betrachten wir sie nicht im vollen Sinn als Objekte der Moral“ (108). Der Bezugspunkt der Abwägung kann „nur das Wohlbefinden der von einer Situation oder Handlung betroffenen Wesen sein“ (109).

Was folgt aus diesen Überlegungen für die beiden wichtigsten Anwendungsprobleme, die Massentierhaltung und die Tierversuche? Dürfen wir Tiere töten, wenn das ohne Verursachung von Leiden möglich ist? Die Antwort, das sei erlaubt, weil die Tiere im Unterschied zum Menschen keinen Zukunftsbezug haben, lehnt W. ab; alle höher entwickelten Tiere besäßen die entsprechenden Fähigkeiten. Die Vorstellung von einem Töten ohne Leidenzufügung enthält „eine Idealisierung, die nur selten der Realität entspricht“ (123); W. verweist auf die Transportbedingungen, die Zustände auf dem Schlachthof, die oft ungenügende Betäubung, die Angst, Stress und Schmerzen kaum vermeidbar machen. Dennoch gibt es keine Gründe, Tiernutzung prinzipiell abzulehnen. Abzulehnen ist die Massentierhaltung, die immer mit erheblichen Leiden für die Tiere verbunden ist. Eine traditionelle Tierhaltung kann unbedenklich sein, wenn sie den Tieren genügend Raum lässt, ihre Fähigkeiten zu entfalten; Bedenken bestehen jedoch wegen der Leidfreiheit des Tötens. Tierversuche sind nur dann ethisch vertretbar, wenn sie kein nennenswertes Leiden verursachen.

W. unterscheidet zwischen Fragen der Moral und Fragen der politischen Gerechtigkeit. Aus dem Recht auf hinreichende Nahrung ergibt sich ein Anspruch an die Allgemeinheit; der Einzelne ist nicht imstande, alle Hungernden in der Welt mit Nahrung zu versorgen; das Problem des Hungers kann nur durch eine Veränderung der weltweiten ökonomischen Strukturen gelöst werden. Haben wir es auch bei der Massentierhaltung mit einem strukturellen Gerechtigkeitsproblem zu tun? Es scheint eher „um die Quantität und Qualität einer existierenden Nutzungspraxis zu gehen, und hierauf hat anders als auf Strukturen der Verteilung jede Person direkten Einfluss“ (158). Der Tierschutz hat Verfassungsrang; müsste der Staat also nicht die landwirtschaftliche Produktion und die Tierversuche so regulieren, dass die Verletzung des Wohlbefindens der Tiere vermieden wird? „Vorschriften einzuführen, die von einer großen Mehrheit nicht akzeptiert werden und ihr gegenüber nicht durchsetzungsfähig sind, hilft nicht weiter“ (161).

Worin der wichtige Beitrag dieses Buches zur Tierethik besteht, ist im Titel formuliert. Die vielfältigen Formen der „Mensch-Tier-Beziehung“ werden unterschieden, und es werden die moralischen Folgerungen gezogen, die sich aus ihnen ergeben. F. RICKEN S.J.

FRANK, SIMON L., *Der Sinn des Lebens*. Herausgegeben und übersetzt von *Dietrich Kegl*. Sankt Augustin: Academia Verlag 2009. 158 S., ISBN 978-3-89665-488-5.

Die vorliegende Ausgabe beinhaltet neben der Abhandlung „Der Sinn des Lebens“ zusätzlich den Aufsatz „Religion und Wissenschaft“. Beide Schriften sind in der achtbändigen und mittlerweile vollständig erschienenen Werkausgabe nicht enthalten. Simon Franks Hauptwerk „Das Unergründliche“ ist in deutscher Übersetzung ebenfalls als eigenständige Ausgabe erschienen.

Der russische Philosophiehistoriker Vasilij Zenkovskij hat Simon Ludevč Frank (= F.) als den „bedeutendsten der russischen Philosophen“ bezeichnet. Ohne Zweifel nimmt F.s philosophisches Schaffen auch heute noch einen bedeutenden Platz in jener Sphäre russischen Denker ein, die im 20. Jhd. als Religionsphilosophen eine zuweilen recht eigenwillige Formation gebildet hatten. Freilich waren ebendiese idealistischen Denker gerade in der Sowjetunion nicht nur einem weltanschaulich begründeten Atheismus ausgesetzt, sondern mit der vollen Wucht eines militanten Antitheismus konfrontiert. Als „wissenschaftliche Weltanschauung“ sah der Marxismus-Leninismus sowjetischer Prägung bereits die Voraussetzungen eines philosophischen Dialogs als nicht gegeben an. Eine besondere Tragik liegt in der Tatsache begründet, dass diese Denker russischer Religionsphilosophie ebenso wenig im westlichen Exil wahrgenommen wurden. Auch der sogenannten freien Welt erschienen denkerische Wege abseits von Vorstellungen, in welchen der Mensch und seine Leistungsfähigkeit als das Maß aller Dinge zu zählen hat, wie Fremdkörper.

Dabei sind F.s originelle Denkanstöße keineswegs veraltet, sondern bestehen neben ihrer angenehmen Sprache durch eine ungebrochene Aktualität. Die intellektuell reflektiert geführte Auseinandersetzung mit totalitären Ideologemen wie Bolschewismus und Nationalsozialismus haben F.s Denken gleichsam einem Härtetest ausgesetzt, dessen Ertrag auch im 21. Jhd. in Anspruch genommen werden kann. In einem knappen Kommentar macht der Herausgeber und Übersetzer dieser Ausgabe auf F.s Begriff der „reli-

giösen Ontologie“ aufmerksam, die dieser 1925 während seines in deutscher Sprache gehaltenen Vortrags „Die russische Weltanschauung“ in der Kant-Gesellschaft verwendet hatte. Diese von F. beschriebene „religiöse Ontologie“ bestimmt auch die philosophische Grundhaltung in der Schrift „Der Sinn des Lebens“ und kennzeichnet zugleich F.s eigentümliche Mischung, einerseits aus der spirituellen Tiefe des östlichen Christentums zu schöpfen und sich zugleich der Erkenntnisse westlichen rationalen Denkens zu bedienen. F. setzt die Selbstevidenz einer göttlichen Präsenz in jenem Sinne voraus, die er vor allem der Schrift „De docta ignorantia“ von Nikolaus von Kues, seinem eigentlichen Lehrmeister, entnommen hat. Er sieht hierbei keinen Widerspruch zur rationalen Vernunft, wenn diese sich nicht als Selbstzweck den Menschen in seiner Gesamtheit letztendlich auch intellektuell unterwirft.

Auch in der Abhandlung „Der Sinn des Lebens“ herrscht das gelehrte Nichtwissen vor, das der Überheblichkeit menschlicher Machbarkeit zu entgleiten versucht. Sinn kann nicht auf Zeit aus eigener Kraft generiert werden. Der Mensch muss sich in klarer Erkenntnis eingestehen, dass Sinnhaftigkeit vorliegt. Dann aber hat sie einen höheren Ursprung. Eine weitere denkerische Variante wäre, dass es keinen Sinn gäbe. Sämtliches Tun und Trachten würden dann zu leerem Selbstzweck einer allgegenwärtigen „Sinnlosigkeit und Finsternis“ (43). F. bekennt sich dazu, dass das menschliche Leben auf einen Sinn ausgerichtet ist: „Wir suchen in ihm sowohl das absolut sichere Fundament, die wahrhaft sättigende Nahrung, als auch Erleuchtung und ruhige Heiterkeit unseres Lebens. In dieser unzertrennlichen Einheit völliger Zufriedenheit und vollkommener klarer Ruhe, in dieser Einheit von Leben und WAHRHEIT liegt der gesuchte *Sinn des Lebens* beschlossen“ (43–44). Es kommt der vorliegenden Ausgabe zugute, dass sie mit F.s philosophischem Essay „Religion und Wissenschaft“ abgeschlossen wird. Wie eine Klammer ergänzen hier F.s Gedanken über ein modernes, zuweilen widersprüchliches Spannungsverhältnis die vorgetragenen Überlegungen zur Sinnfrage. Es ist F. dabei eminent wichtig, zwischen Wissenschaft und Materialismus bzw. Naturalismus zu unterscheiden. Er leuchtet das folgenschwere Missverständnis aus, materialistisches Denken als Kennzeichen und sogar reinste Form der Wissenschaft zu begreifen. Gerade in ihren weltanschaulich-politischen Erscheinungen lässt sich hingegen auch in der materialistischen Philosophie eine Form von Glauben nachweisen, wenngleich metaphysisch gereinigt.

Die christliche Religion wie auch wahres wissenschaftliches Denken bilden jedoch zwei verschiedene Arten des Wissens: „Wer die Religion leugnet, jedenfalls den Grundgedanken jeder Religion – die Abhängigkeit der empirischen Welt von einem höheren, vernünftigen und geistigen Prinzip – der muß, wenn er konsequent bleibt, auch die Wissenschaft und die Möglichkeit rationaler Welterklärung und Vervollkommnung leugnen“ (147). F. liefert ein erfrischendes Plädoyer für ein Denken, das sich gerade auch im Sinne der Theodizee vor keiner Anstrengung und keinen Zweifeln scheut, denn „wir sind verpflichtet, die ganze Last ihrer ungeschminkten und bitteren Wahrheit auf uns zu nehmen“ (46). Zugleich aber darf sich der gläubige Mensch in einer übergeordneten Wahrheit aufgehoben wissen, die nicht zuletzt auch im Fragen ihre Sinnhaftigkeit offenbart. V. STREBEL

JOAS, HANS, *Glaube als Option*. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2012. 260 S., ISBN 978-3-451-30537-5.

Von dem kanadischen Sozialphilosophen Charles Taylor stammt bekanntlich der terminologische Vorschlag, ‚Säkularisierung‘ nicht mehr als den mehrfach kodierten Bedeutungsverlust der Religion zu verstehen, sondern als jenen Vorgang, durch den die Religionszugehörigkeit optional wird (vgl. „Ein säkulares Zeitalter“, 14 f.). Nicht die Religionslosigkeit, sondern die Religionswählbarkeit stünde im Zentrum des ‚secular age‘. Sein Kollege Hans Joas (= J.) schließt sich diesem Vorschlag in weiten Teilen an, wie bereits der Titel seines neuen Buches dokumentiert. In „Glaube als Option“ möchte J. „zur Öffnung eines Raumes des Sprechens beitragen, in dem sowohl spezifische religiöse wie eben auch spezifische säkularistische Annahmen artikuliert und aufeinander bezogen, aber auch in Frage gestellt werden können“ (22). Der Autor hält sich zunächst an diesen letzten Weg, indem eine kritische Sichtung (religions-)soziologischer Großthesen erfolgt, um sich im Verlauf des Buches zu konstruktiven Gegenvorschlägen und

prognostischen Einlassungen zur Zukunft des Christentums vorzuarbeiten. Jene zitierte Raumöffnung, so die engagiert vorgetragene Grundthese, verdankt sich der Abtragung der klassischen Säkularisierungstheorie. Daraus ergeben sich die beiden Hauptfragen, zu denen der Autor zumindest tentative Antworten zu geben unternimmt. Zum einen: Wie hat eine Gegenwartsanalyse auszusehen, die für die tatsächliche Situation der Religionen sensibler ist, als es die These der Säkularisierung als Modernitätsfolge sein konnte? Zum anderen: Welche gesellschaftlichen Folgen ergeben sich aus diesem neuen Bild sowie zu dem, was dieses Bild sachgemäßer zu beschreiben unternimmt?

Kritisches: Die ersten beiden der insgesamt zehn Kapitel sind der Kritik gängiger Großthesen gewidmet, die Aussagen über die interne Dynamik der Religionen treffen. J. macht gleich zu Beginn klar, dass die scheinbare Gewissheit von Gläubigen, der Mensch sei anthropologisch auf Religion angelegt, ebenso zu verabschieden sei wie ihr thetisches Pendant, wonach die Säkularisierung als notwendig an die Moderne gekoppelt zu denken sei. Die sehr lange als Standard akzeptierte Säkularisierungsthese ist hingegen unbe-gründet; Modernisierung geht gerade nicht mit einer semantisch ohnehin überaus klärungsbedürftigen Säkularisierung einher (15 f., 26). Was auch immer man unter ‚Säkularisierung‘ versteht – die abnehmende Relevanz der Religion, den Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Raum oder die Freisetzung sozialer Teilbereiche aus ihrer religiösen Reglementierung (so die Differenzierung von José Casanova) –, die Verbindung von Modernisierung und Säkularisierung gestaltet sich offenbar überaus heterogen, wenn man Polen und Irland mit Deutschland und England, Europa mit den USA oder die christlich geprägten Staaten mit den islamisch dominierten Ländern vergleicht (37–39). Hinzu tritt, dass die Religiosität vor allem im ‚präsäkularen‘ Mitteleuropa tendenziell überschätzt wird, was in eine „romantische Vergangenheitsidealisierung“ der einfältigen Volksfrömmigkeit mündet, die so nie bestanden hat (40 f.).

Fällt erst einmal die undifferenzierte Säkularisierungsthese, sind sogleich verwandte Sub- und Folgetheorien betroffen. Entsprechend bestreitet J. die zur Säkularisierung angeblich analoge Privatisierung der Religion, wie sie insbesondere von Th. Luckmann vertreten und von R. Rorty gefordert wurde. Auch die Frage, ob Säkularisierung zum moralischen Verfall führe, ist im Verweis auf Werte und Kooperation als außerreligiöse Moralquellen und der potenziellen Labilisierung der Moral gerade durch die Religion zu verneinen (61, 63). Doch ebenso ist die umgekehrte Unterstellung abzuweisen, Religionen hätten per se eine Affinität zur Gewalt, was zur Kritik an der These Jan Assmanns führt, der zufolge der jüdisch-christliche Monotheismus keineswegs ein Schritt zur religiösen Selbstreflexion war, sondern ein Ursprung von Gewalt (174–176).

Diagnostisches: Ab Kap. 4 folgen konstruktive Vorschläge, wie unsere heutige Lage lebensnaher und differenzoffener erfasst werden könnte und auf welche Weise das Erbe der herkömmlichen Säkularisierungsthese fruchtbar anzutreten sei. Zunächst erinnert J. daran, dass die Rede von der Modernisierung ihrerseits als kulturprotestantische Metazerzählung zu verstehen und als durchsetzt mit religiösen Gehalten anzusehen ist (86, 104). Außerdem verweist J. darauf, dass es zu einer gleichsam tragischen Dialektik zwischen (säkularer) Moderne und dem Protestantismus gekommen ist, weil dieser selbst zu seiner Erosion beigetragen hat. Ebenjene Kulturbedeutung des Protestantismus ist von mehreren familienähnlichen Thesen – darunter der berüchtigten ‚Weber-Troeltsch-These‘ – eingefangen worden. J. unterscheidet entsprechend verwandte Theorieangebote des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jhdts., um ihre begrenzte Legitimität als sozialwissenschaftliche Thesen, jedoch auch ihre idealisierende Kraft als ‚Metazerzählungen‘ herauszustellen.

Es ist also eine neujustierte Sicht auf die Vorgänge zu gewinnen, die unter der ‚Säkularisierung‘ verhandelt wurden. Der hiesige Vorschlag lautet, von „Wellen der Säkularisierung“ auszugehen (Kap. 3), um die säkularen Wirklichkeiten nicht zu ignorieren, sondern in ihrer Vielfalt wahrzunehmen. Die drei Wellen, die J. vorstellt – die Periode nach 1791, die Industrialisierung im 19. Jhd. und die Jahre 1969 bis 1973 –, stellen kein religionssoziologisch isoliertes Phänomen dar, sondern eine Veränderung im Verständnis der Moderne überhaupt: Es gibt gar keinen übergreifenden Prozess, der als ‚Moderne‘ zu bezeichnen ist (84). Einmal abgesehen davon, inwiefern die metaphorisch aufgeladene Rede von den Säkularisierungswellen wirklich zu einer adäquateren Analyse

jener Prozesse verhilft, geht J. dann doch selbst dazu über, das Mono-Thema ‚Moderne‘ durch ein neues zu ersetzen: Demnach leben wir in einem ‚Zeitalter der Kontingenz‘, für das offenbar die traditionellen Näherbestimmungen der Modernisierung – nämlich Ökonomisierung, Bürokratisierung, Demokratisierung, Säkularisierung plus Individualisierung und Pazifizierung (119) – ebenso gelten. Immerhin klärt J. ganz zu Recht, dass Kontingenz weder mit Zufall und Willkür zu identifizieren ist noch die mit der Kontingenz einhergehende Optionsvermehrung zur Unterminierung der Wertebindung und lebensweltlich-existenzieller Gewissheiten führen muss (139 f., 143).

Prognostisches: Religiöser Glaube wird daher nicht als Kontingenzbewältigungspraxis aufgefasst (H. Lübke), sondern als eine Voraussetzung für den Umgang mit Kontingenz (126). Für den Glaubensbegriff selbst bedeutet dies ein Zweifaches: Zum einen darf er nicht kognitivistisch verengt, sondern muss vom ‚Phänomen der Vertrauensbildung und nicht des Wissenserwerbs‘ begriffen werden (33); zum anderen gehe es im Gespräch zwischen den Religionen und mit ihnen darum, die eigene Sicht gerade nicht einzuklammern, sondern diese als notwendige Voraussetzung für eine ‚produktive Konfrontation mit dem Anderen‘ zu betrachten (159). Genau dieser Maßgabe war Taylor in ‚A Secular Age‘ gefolgt, indem er sein *opus magnum* mit dem Kapitel ‚Conversions‘ schließt, das für einen recht orthodoxen Katholizismus als postsäkularer Wiedergewinnung der transzendenten ‚Fülle‘ plädiert. Das tut J. glücklicherweise nicht. Stattdessen lässt er sein aus größtenteils überarbeiteten Aufsätzen hervorgegangenes Buch mit Überlegungen zur Zukunft des Christentums enden. Dazu bespricht er drei wesentliche Entwicklungen der Gegenwart – Auflösung der Milieus, das Phänomen der ‚impliziten Religion‘ und die Globalisierung des Christentums (besonders mit Blick auf Afrika und Südamerika, 194 f.) –, um dann die beliebte These von der ‚Wiederkehr der Götter‘ (und der Religion) abzuweisen. Vielmehr erkennt J. neben der Erosion des Religiösen, zumindest in Deutschland, zugleich die ‚Entstehung eines neuen überkonfessionell-christlichen lebensweltlichen Milieus‘ (105; vgl. 198). Und diese vorthologische Ökumene hat – hier ist J. wieder sehr nahe bei Taylor – die Begrenzungen eines Individualismus darzulegen, der utilitaristische oder rein expressive Formen annimmt, um schließlich rationalistisch beschränkte Versionen und Visionen des moralischen Universalismus abweisen zu können (206).

*In summa:* In dem, was J. kritisiert, wiederholt er Bekanntes, dies aber auf eine engagierte, gut lesbare Art. In dem, was J. vorschlägt, bleibt er vage, dies aber auf eine klärungsbedürftige und fähige Weise. Dass die klassische Säkularisierungsthese unhaltbar ist, ist Konsens; dass überhaupt alle Großtheorien Mühe haben, den diversen Charakter gegenwärtiger Religionen auch nur annähernd zu erfassen, dürfte ebenso deutlich sein. Ob die ‚Wellen der Säkularisierung‘ ein Mittel bieten, diese Schwierigkeiten zu umgehen, darf bezweifelt werden – genauso wie die ungedeckte Behauptung einer sich abzeichnenden Überkonfessionalität. Wie schon bei Taylor ist auch bei Joas zuweilen unklar, welche Stimme spricht und den Ton angibt: die soziohistorische, die strukturelle Entwicklungen nachzeichnet? Die religionssoziologische, die Religion als Teilsystem von anderen bestimmt? Die religionsphilosophische, die Möglichkeiten des Glaubens- und Gottesverständnisses kontempliert? Oder gar die theologische, die diese Möglichkeiten vor dem Hintergrund einer Tradition normativ abwägt? Aber auch hier mag Joas‘ eigene Devise gelten, nach der es zuweilen angesagt ist, der eigenen Sicht Ausdruck zu verleihen, statt sie einzuklammern. Das Ergebnis wird dann nicht in jeder Hinsicht ein soziologisches sein – aber das vorliegende Buch zeigt auch, dass dies zuweilen von Vorteil ist. H. VON SASS

EINHEIT UND VIELHEIT ALS PHILOSOPHISCHES PROBLEM. Herausgegeben von *Johannes Brachtendorf* und *Stephan Herzberg* (Collegium Metaphysicum; 3). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. VI/243 S., ISBN 978-3-16-151033-5.

Bei dem Thema ‚Einheit und Vielheit‘ handelt es sich um ein klassisches Thema der Philosophie, das, wie die Herausgeber zu Recht betonen, nicht nur metaphysische, sondern auch ethische und sozialphilosophische Implikationen hat. Im Mittelpunkt des vorliegenden Sammelbandes stehen freilich die metaphysischen Implikationen dieses Themas. Metaphysik verstehen die Herausgeber in einem weiten Sinn als ‚Erste Philo-

sophie ... nicht bloß in ihrer vorkantischen oder vorheideggerischen Form, sondern allgemein als Prinzipienlehre, die grundlegende Aussagen über die Wirklichkeit, ihre Gründe, ihren Aufbau und ihre Strukturen macht“ (1). Das oberste Prinzip kann in diesem Fall als Sein, als Gott, als Subjekt oder als der Andere angesetzt werden.

Der Sammelband beginnt mit einem Beitrag von *E. Angehrn* zum Lehrgedicht des Parmenides als der Gründungsurkunde eines „ontologischen Monismus“ (5), das mit vier miteinander zusammenhängenden Bestimmungen des reinen Seins operiert, nämlich dessen Gegenwart, Vollendung, Einheit und Identität. Die entscheidende Schwierigkeit des parmenideischen Seinsdenkens sieht Angehrn darin, dass damit „das Verhältnis von Einheit und Vielheit weder formuliert noch als Problem reflektiert werden“ (ebd.) kann. *S. Herzberg* hebt hingegen bei Aristoteles positiv hervor, dass dieser gegenüber dem eleatischen Monismus die Vielfalt des Seienden verteidigt und gleichzeitig mit der ‚pros-hen-Struktur‘ ein begriffliches Moment entwickelt habe, das es ihm ermöglichte, innerhalb der Vielfalt des Seienden eine Ordnung zu etablieren, die auf der ‚ousia‘ als dem primär Seienden basiert. Die Einführung eines solchen vorrangigen Seienden auf der horizontalen Ebene eröffnete ihm die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung sowohl der Frage nach dem Seienden als auch der Frage nach den ersten Ursachen und Prinzipien des Seins. Nach Herzberg erfolgt in einem weiteren Schritt die Erweiterung dieser ontologischen Hierarchie „nach innen“ in Richtung auf die substantielle Form ... als internes Prinzip der Einzelsubstanz“ und „schließlich ‚nach oben‘ in Richtung auf Gott als dem paradigmatischen Seienden und dem Schlusspunkt, an dem Himmel und Erde bloß ‚hängen‘“ (51). Die Differenz zwischen Aristoteles und Thomas sieht Herzberg darin, dass bei Aristoteles „die Gewichtung zwischen der Abhängigkeit und dem Eigenstand des sekundär Seienden gegenüber dem primär Seienden ... vor allem auf der horizontalen Ebene angesiedelt war“ (51 f.), wohingegen sich bei Thomas diese Fragestellung auf die vertikale Ebene verschob. Mit Plotins „henologischer Reduktion“ (6) befasst sich *J. Halfwassen*. Diese gipfelt s. E. darin, dass Plotin das absolute Eine als absolut Einfaches ‚jenseits des Seins‘ und mithin auch jenseits jeglicher Bestimmtheit, Denkbarkeit, Aussagbarkeit und Benennbarkeit ansetzt, das in keiner Beziehung zur entsprungnen Wirklichkeit steht. Plotins Bedeutung sieht Halfwassen darin, deutlich gemacht zu haben, „was mit absoluter Transzendenz eigentlich gemeint ist“, denn als Plotins zentrale Einsicht könne gelten: „Das Absolute lässt sich nicht mehr mit dem von ihm abhängigen Sein zu einer umfassenden Totalität zusammenfassen; da es aus jeglicher Bestimmtheit und Ganzheit herausgenommen ist, transzendiert es jeden Totalitätshorizont“ (6 f.). Nach *N. Fischer* ist für Augustins Metaphysik das neuplatonische Motiv der Rückkehr zentral, das besagt: Grundsätzlich ist alles, was nicht ‚aus Gott‘ ist, sondern ‚aus Nichts‘ von Gott geschaffen wurde, „in einer grundlegenden Weise veränderlich ... und daher Gott unähnlich, aber mit der Fähigkeit ausgestattet, durch Rückkehr zur Weisheit Gottes die Mutabilität zu minimieren und damit Gott ähnlicher zu werden“ (7). Einen monokausal gedachten Monotheismus, in welchem dem Geschaffenen jeglicher Eigenstand und damit jegliche Kausalität fehlt, verwirft er als widersprüchlich. Vielmehr kann nach Augustinus „aufgrund der unendlichen Vollkommenheit Gottes und der Fülle seiner Güte das von ihm Geschaffene nur als ‚gewolltes Anderes‘ mit eigener Kausalität und Würde gedacht werden“ (ebd.). Diesem Gedanken entspricht ihm zufolge auch „die dialogisch-personale Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch“ (ebd.) in den „Confessiones“. *M. Enders* ordnet in seinem Beitrag Eckarts Einheitsmetaphysik einerseits der platonisch-neuplatonischen Tradition zu, zeigt aber zugleich, dass Eckart von dieser Tradition insofern in einem entscheidenden Punkt abweicht, als für ihn „das ‚intelligere‘ die höchste Bestimmung des Absoluten“ (9) darstellt. Gott ist mithin für Eckart „kein Seiendes, sondern Intellekt und absolutes Erkennen, der als solcher alles im Voraus in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit in sich enthält“ (ebd.). Eckart kann daher, wie Enders betont, als „der erste Vertreter einer Metaphysik der Subjektivität avant la lettre“ (135) gelten und ist auch von Hegel als ein solcher erkannt und gewürdigt worden. Das „eigentlich Revolutionäre“ bei Eckart sieht Enders darin, dass bei diesem der „absolute Geist ... durch den Akt seiner Selbsterkenntnis die Einheit seines Wesens [begründet] genau in Umkehrung zur neuplatonischen Tradition, wo das geisttranszendente Eine der Grund des absoluten Geistes ist“ (9). *H. Schwaezter*

arbeitet in seinem Betrag über den Cusaner heraus, dass dessen Denken einerseits „das Problem von Einheit und Vielheit zwar im Rahmen des Partizipationsgedankens aufgreift, gleichzeitig aber diesen Gedanken auf eine originelle Weise umformt, und zwar in ausdrücklicher Absetzung von den Platonikern“ (9). Insofern der Cusaner die ‚coniectura‘ als eigenständig und autonom ansieht, wird, wie Schwaetzer zeigt, ein neues Modell von Partizipation notwendig, das „konjekturale Erkenntnis positiv als kreativen Akt von Seiten des menschlichen Geistes und nicht negativ als Manko einer Privation deutet“ (140). Außerdem ist nach dem Cusaner eine neue Anthropologie erforderlich, „in der die schöpferische Rolle der erkennenden menschlichen ‚mens‘ gegenüber den anderen Geschöpfen der Welt deutlich wird“ (ebd.). Gegenüber der platonischen Präferenz für das ‚unum‘ entwirft der Cusaner schließlich „mit dem ‚idem‘ ein Modell, das unter Wahrung der Absolutheit des ‚idem‘ eine Autonomie des Vielen gegenüber dem Schöpfer erlaubt“ (10). *J. Greisch* präsentiert in seinem Beitrag eine negative Lesart der Metaphysikgeschichte, indem er auf Nietzsches und Derridas „radikale Kritik an metaphysischen Einheitskonzeptionen im Namen des plurale tantum“ (ebd.) eingeht. In diesem Zusammenhang ist es nach Greisch sinnvoll, auf den für die Metaphysik zentralen Begriff des Prinzips zu rekurrieren, der man „nicht nur indikativisch-hypostatisch, sondern auch postulatorisch als eine Grundforderung des metaphysischen Denkens verstehen“ (166) kann. Greisch verweist hier auf Breton, der zwischen einem (henologischen) Postulat der Einheit, einem (ontogenetischen) Postulat der Genese und einem (epistrophischen) Postulat der Rückkehr unterscheidet. An der Infragestellung dieser drei Postulate lässt sich nach Greisch das Ende der Metaphysik genauer verdeutlichen. Wenn die Wesensmomente dieser drei Postulate wegfallen, dann bleibt ein bloßes ‚Multiversum‘ übrig, das „durch nichts anderes als die Konjunktion ‚und‘ zusammengehalten“ wird (168). Im Blick auf eine solche Welt radikaler Prinzipienlosigkeit legt sich nach Greisch der Rückgriff auf Kant nahe, dem es gelingt, die drei Hauptgegenstände der speziellen Metaphysik Seele, Welt und Gott in einem System der transzendentalen Ideen zu verorten. Auch wenn Kant auf einen konstitutiven Gebrauch dieser Ideen verzichtet, wäre es nach Greisch ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man davon ausginge, „dass die Ideen selbst wesenlose Gespenster sind, mit denen die Vernunft überhaupt nichts mehr anfangen kann“ (173). Mit Franz Rosenzweig kann man vielmehr die Kantischen Ideen „als elementare, nicht aufeinander reduzierbare ‚Urwirklichkeiten‘ oder ‚Tatsächlichkeiten‘ verstehen, die eine je spezifische Einheit besitzen“ (11). *A. F. Koch* analysiert in seinem Beitrag zunächst Hegels Sicht der Rolle des Begriffs, der im Unterschied zu dem neuplatonischen Einen eine innere, trinitarische Struktur aufweist mit den drei Momenten Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit. Im zweiten Teil seines Beitrags diskutiert er dann das Verhältnis des einen Begriffs zur Vielheit des Wirklichen, „indem er Hegels Argumentation für den Übergang der Logik in die Realphilosophie mit Schellings Kritik sowie einem am Heideggers hermeneutischer Philosophie gewonnenen Standpunkt konfrontiert“ (ebd.). Hegel geht davon aus, dass die Idee sich frei zur Natur entlässt und dabei ihrer selbst sicher und in sich ruhend bleibt, wodurch sie eine letzte Sinnhaftigkeit der Weltgeschichte garantieren und dem Menschen eine Gewissheit des Heils ermöglichen kann. Für Koch hingegen bleibt es fraglich, „ob ein Individuum in seinem Leid Trost finden kann durch den Gedanken des in allem fortdauernden Selbstgenusses der ewigen Idee“ (ebd.). Fraglich erscheint Koch in diesem Zusammenhang auch Henrichs Idee einer Selbstverständigung des bewussten Lebens. Für Koch ist vielmehr klar: Jemeinigkeit und Alterität bleiben unhintergebar und füreinander dunkel, sie widerstehen der Hegelschen Dialektik. Wenn das Subjekt dennoch zu sich selbst finden und sich in allem und allen in freier Liebe und in schrankenloser Seligkeit genießen kann, wenn es aus der Zeit in die nicht-sukzessive Ewigkeit überzustiegen vermag, dann könne dies „nicht von der Philosophie garantiert“, sondern müsse „im Lebensvollzug erwartet werden“ (ebd.). *B. Klun* untersucht in seinem Beitrag das Denken von E. Lévinas, der sich einen Namen gemacht hat als dezidierter Kritiker des abendländischen Einheitsdenkens, dem er einen totalitären Charakter unterstellt, weil es keine wirkliche Andersheit mehr zulässt. Die Totalität des Einen, die im Selbst des Subjekts verankert ist, konvergiert ihm zufolge hier mit der Universalität des Seins, an der sich die Erste Philosophie in Gestalt einer Ontologie beteiligte. Einer solchen ‚ontoeologischen Totalität‘, so seine Kritik,

bleibe die ‚wahre Andersheit‘ und ‚echte Transzendenz‘ verschlossen. Das eigentliche Anliegen der Metaphysik sieht Lévinas darin, „einen Weg zur wahren Transzendenz ... jenseits des Seins zu bahnen und damit das grundlegende Verlangen des Menschen nach radikaler ... Selbst-Transzendenz zu stillen“ (12). Der Weg dorthin führt nach Meinung von Lévinas über die Ethik, die deutlich macht: „Das absolut Andere ist der Andere, mit dessen Anknüpfung der Bruch der Herrschaft des Einen und seiner einsamen Totalität erfolgt“ (ebd.). Der Sammelband schließt mit einem Beitrag von K. Müller, der sich mit Henrichs All-Einheits-Denken befasst. Nach Müller kommt Henrich zum Gedankengang der All-Einheit „nicht durch direkten Anschluss an antike, mittelalterliche und moderne Konzeptionen, sondern aus seinen Bemühungen um eine Theorie bewussten Lebens, in deren Zentrum der Begriff selbstbewusster Subjektivität steht“ (13). Entscheidend ist für Henrich der Aufweis der Unerkennbarkeit und Dunkelheit des Grundes von selbstbewusster Faktizität. Die nicht aus sich selbst begreifbare Subjektivität weist ihm zufolge „auf einen Grund hin, der einem gegenständlichen Erkennen entzogen ist“ (ebd.). Für Henrich lässt sich dieser Grund von Subjektivität aber „in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer Einheit“ fassen, also eines Welt- und Selbstbewusstsein einbegreifenden All-Einen, in dem die Endlichkeit des Lebens als solche ihren Platz findet“ (ebd.). Zum Verständnis einer solchen Position merkt Müller an, dass wer auf diese Weise ein Stück des monistischen Weges von Parmenides und Heraklit bis Platon und dann nochmals von Spinoza bis Hegel mitgehe, zu beachten habe, dass jedes Begreifen des einzelnen Subjekts aus einer solchen ursprünglichen Einheit dem Subjekt nur dann einen Lebenssinn aufschließt, wenn seine Hinfälligkeit nicht „durch Verunendlichung überblendet“ werde, sondern gerade in solcher Hinfälligkeit „wahrgenommen und festgehalten wird“ (232).

Die vorliegende Aufsatzsammlung ist sicherlich insofern lehrreich, als sie verschiedene Möglichkeiten prinzipientheoretisch ausgerichteten Denkens von der Antike bis zur Gegenwart vor Augen führt und auch eine radikale Kritik eines solchen Denkens berücksichtigt, die sie freilich kritisch hinterfragt. Die Texte machen deutlich, wie unterschiedlich ein klassisches Thema der Metaphysik im Lauf der Geschichte der Philosophie bearbeitet wird, und liefert Argumente dafür, weshalb es kurzschlüssig ist, ein solches Thema kurzerhand zu verabschieden.

H.-L. OLLIG S.J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Hinweise und Aufzeichnungen*. Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus, herausgegeben von Mark Michalski (Gesamtausgabe; Band 83: Abteilung 4). Frankfurt am Main: Klostermann 2012. XXV/682 S./graph. Darst., ISBN 978-3-465-03763-7 (kartoniert); ISBN 978-3-465-03764-4 (Leinen).

Dieser Band der Gesamtausgabe gibt einen Einblick in einige Seminare, die Heidegger (= H.) in den Jahren 1928 bis 1951 gegeben hat. Es sind vor allem Seminare zur antiken Metaphysik. Warum? Die Metaphysik scheint vergangen und fremd zu sein; das liegt aber nicht an ihr, sondern an unserem jetzigen Zustand. Wir sind von der Metaphysik vielmehr umfasst, und zwar im zweifachen Sinn: einmal von ihr als menschlicher Naturanlage, wie Kant sagte, andererseits von der geschichtlichen Bewegung des metaphysischen Geistes, die wir, wenn auch meistens nur im Dekadenzzustand, sozusagen geerbt haben: Sie bestimmt uns. Um sie sich wirklich anzueignen, muss man zurück zu den antiken Quellen gehen, und dazu die nur angeblichen neuzeitlichen „Anfänge“ zunächst hinter sich lassen, die ja alle von mittelalterlichen und darin wieder von antiken Voraussetzungen bestimmt sind. So finden wir in diesem Band: aus dem Sommersemester 1928 H.s Notizen zu den Kap. 1–3 des Buchs III der „Physik“ des Aristoteles (3–23), aus dem Wintersemester 1930/31 Skizzen zu einem Seminar „für Fortgeschrittene“ über den „Parmenides“ Platons (25–37) und zugleich zu einem Seminar „für Anfänger“ über das XI. Buch der „Confessiones“ des hl. Augustinus (41–83); im Sommersemester 1932 gab es ein Seminar zum Platonischen „Phaidros“ (H.s Notizen: 85–150) und, nach längerer Pause, im Sommersemester 1955 eine Seminarübung zu den Büchern IV und VII der Aristotelischen „Metaphysik“ (H.s Skizzen: 151–173). Den Rahmen der Antike überschritt eine „Übung im Lesen“, die sich über das Wintersemester 1950/51 bis zum Sommersemester 1951 hinzog und das Thema der Kausalität behandelte (H.s Notizen:

175–225); jedoch wandte sich der Gang des Lesens, der sich ins Wintersemester 1951/52 fortsetzte, doch wieder zu Aristoteles (Phys. II und IV sowie Met. IX, 10) zurück. Da H.s eigene Notizen, besonders zu den ersten beiden Seminaren, eher stichwortartig sind, ist es nötig, die Seminarprotokolle heranzuziehen, die von verschiedenen Teilnehmern, z. T. aber zusätzlich noch von E. Tugendhat, angefertigt wurden. Diese Protokolle wurden von H. durchgesehen und gelegentlich mit Randbemerkungen versehen. Sie machen den größten Teil des vorzustellenden Bandes aus (227–663).

Ich erlaube mir, in dieser Rez. die Texte zu Platon und Augustinus fast vollständig zu übergehen. Nur ganz Weniges sei erwähnt. Der Platonische „Parmenides“ ist allein durch H.s äußerst knappe Notizen (ohne die Seminar-Protokolle) vertreten; es geht (gegen Zenon) um die „Zerklüftung“ des Einen und damit des Seins in die mehrfachen Genera und vielen Seienden. Den „Phaidros“ Platons geht H. vom Problem der Rhetorik und darin der Philosophie aus an; die Seele ist dabei nur ein Nebenthema. Was die sogenannte Zeitabhandlung im XI. Buch der Augustinischen „Confessiones“ betrifft, so sieht H. für deren Interpretation ganz von ihrem Rahmen und erst recht von ihrer Einbettung in die „Confessiones“ insgesamt ab, und beansprucht, sie als den Kern des Ganzen darzutun, das dadurch um seine Ewigkeitsdimension amputiert und in die Nähe von „Sein und Zeit“ gerückt wird. – Das Schwergewicht meiner Rez. sei auf die Interpretation des Aristoteles gelegt.

In den ersten Kapiteln des III. Buchs seiner „Physik“ behandelt Aristoteles den für die Natur zentralen Begriff der Veränderung (Kinesis). „Die Frage nach [dem Sein] der Bewegung hat Arist. zum ersten Mal gestellt und auch seither ist sie nie mehr gestellt worden“ (529). (Übrigens nimmt H. erstaunlicherweise „kinesis“ gleichbedeutend mit „metabole“ und grenzt sie nicht, anders als meistens Aristoteles, als kontinuierliche Veränderung gegen den plötzlichen Umschlag ab.) H., dem es auf eine Interpretation des antiken Texts ankommt, die diesen nicht nur immanent verständlich macht, sondern zugleich in ein Sachgespräch mit der modernen Fragestellung der Phänomenologie einbindet, weitet den Blick aus auf den grundlegenden Begriff der Physik als solcher. „Physis“ ist in erster Linie kein ontischer, sondern ein ontologischer Begriff, der also eine Seinsverfassung umschreibt. Was *physis* (als Sein) ist, wird uns freilich durch den Blick auf die physischen Seienden deutlich. Aber der Vorblick auf jene leitet ja schon den auswählenden Blick auf diese. *Dass physis* „waltet“, kann und muss man also nicht erst syllogistisch „beweisen“; das muss man er-blicken. Denn die *physis* ist ein schlichtes und ein primäres Phänomen (*haplon*). Sie wird definiert als: den Ursprung seiner Veränderungen in sich selbst zu haben. Dadurch unterscheiden sich die *physei onta* von den Dingen, die aus menschlicher Herstellungskunst (techne) hervorgegangen sind. Die techne deutet H. nicht als „Bewirken“, geschweige denn als die „technische“ Ausführung, sondern als das Her-stellen ins Offene und als das Hin-stellen in dieses, das schon die ganze leitende Sicht auf Herstellung einschließt, z. B. Materialien als solche entdeckt. (Mir scheint, dass das nur für ein „Werk“, nicht aber für Zeug gelten kann. Auch kann man sich fragen, ob seine Festlegung der Schöpfung durch Gott auf das bloße Machen und Bewirken den biblischen Bildern gerecht wird: 456.)

Wie aber ist *kinesis* und mit ihr *physis* als möglich zu denken? Worin besteht ihr *Sein*? Hintergrund dieser Frage, die sich dem Aristoteles stellte, ist die überall leitende antike Deutung des Seins als Anwesen, als *stasis* (Stand) und *keisthai* (Vorliegen). Die *kinesis* als umfassende Verfassung der *physei onta* steht dazu dermaßen in Spannung, dass sie die Eleaten nicht annehmen wollten. Die geniale Antwort auf diese Frage ist die *ontologische* Definition der Kinesis, die Aristoteles in Phys. 201 a 10 gibt, sie sei nämlich „*he tou dynamei ontos entelecheia, hä toiouton*“, „die entelecheia eines sein-könnenden Seienden als eines solchen“. Was meint dabei das schwierige Wort *entelecheia*? H.s Antwort liegt im folgenden Satz: „Das Wesen der energeia ist das ergon. Das ergon ist das teleion (deshalb steht für energeia auch entelecheia), und das teleion ist das in die vollendet Anwesenheit Hervorgebrachte ... . Energeia heißt: als vollendetes Hervorgebrachtes *stehen*“ (542).

Während nun in den Begriffen des Aristoteles eine sowohl ontische wie ontologische Bedeutung ungeschieden sind, will H. beide scheiden, damit das „Seins“-Problem klar heraustritt, das die Phänomenologie durch Husserls Untersuchungen zur kategorialen

Anschauung in den „Logischen Untersuchungen“ neu zu sehen gelernt hat. – Im Zuge seiner Seinsfrage stellt H. die Deutung des Seins als „an-sich-Sein“, die s. E. nur eines auf unsere Annahmen relative und negative ist, auf die Seite, und fragt nach dem Wesen des Seins selbst – also nicht nur der regionalen Seinsverfassung der Natur –, und erblickt es in der Bewegtheit. Zu deren Deutung greift er immer wieder die genannte ontologische Definition der Kinesis auf (Phys. 201 a 10) und bemüht sich, die Zeitlichkeit als ihren Horizont aufzudecken. Auf Gegenwart und damit Zeitlichkeit verweise ja auch die von den altgriechischen Denkern überlieferte Deutung des Seins als *ousia* bzw. Anwesenheit. Das Äußerste an Bewegtheit – d. h. keineswegs die Zeitlosigkeit eines transzendenten Ich – komme aber sicher dem seins-verstehenden Dasein zu. Eigenartig ist, das H. als Modell eines ‚zeitlichen‘ Seienden nicht ein Lebewesen, sondern einen Stuhl ansetzt, der seine Herstellung bleibend hinter sich und seinen vielfachen Gebrauch und seine Abnutzung vor sich hat. Damit will H. der Tatsache Rechnung tragen, dass unsere Kategorien der Naturdeutung, trotz der Unterscheidung von *physis* und *techné*, an der Herstellung der Gebrauchsdinge abgelesen sind. Doch passen Kategorien wie „Dienstlichkeit“ (für *dynamis*) und „Fertigsein“ (für *energeia*) für die Deutung des Werdeins der natürlichen Seienden, für die sie Aristoteles entworfen hat, eigentlich nicht. H.s Interpretation ist hier gewaltsam, ebenso wie bei seinem (überzogen antiplatonischen) Versuch, die Zeitlosigkeit der geometrischen und arithmetischen Verhältnisse als private Form der „grundlegenderen“ Zeitlichkeit der Natur zu erweisen.

Warum dieses Seins-Problem (ein Jahr vor diesem Seminar!) in „Sein und Zeit“ so irreführend expliziert worden ist, wie man es dort zu lesen bekam, wird im Protokoll S. 240–245 erklärt. Der Grund für die Verwirrung, die zur existenzphilosophischen Missdeutung führte, lag darin, dass H. in seinem ersten großen Werk nicht nur die universale Seinsfrage in ihrer Sachlichkeit, sondern auch den existenziellen Vollzug des Philosophierens selbst fundieren wollte. Dieses steht unter der Verpflichtung, den eigenen Urteilen nichts als die Evidenz zugrunde zu legen. Evidenz aber ist immer je-meinige; der Philosophierende ist – anders als der Glaubende – vereinzelt. Er ist auf seine endlichen Möglichkeiten zurückgeworfen, die auch als die seiner Zeit, d. h. geschichtlich bestimmt sind. So kam es zu den Analysen von Gewissen und Todesgewissheit in „Sein und Zeit“, die das Interesse der Leser auf sich und von der Seinsfrage abzogen. – Zur Vertiefung dieser Seinsfrage gehört der Versuch, hinter die wie selbstverständliche, schon in der Antike ansatzweise herrschende Subjekt/Objekt-Spaltung zurückzukommen: Der Satz des Parmenides lautet: *einai* und *noein* gehören zusammen. Ja, aber dazu müssen sie zuerst als Verschiedene aufgetreten sein – wie? Denn auch das *noein* ist doch eine Art von *einai*! Vgl. 509: „Wenn im Satz des Parmenides die Identität von *einai* und *noein* gesagt wird, so liegt darin, dass das Sein von vornherein auf die Seite gestellt ist. Dieser Schritt, in dem das *einai* in gewisser Weise den Charakter des Gegenüber gewinnt, bleibt die *crux* der ganzen Metaphysik“ (509). In dieselbe Richtung zielt die Frage: Dass wir das Seiende auf seine Ursachen hin betrachten, woran liegt das? Am Seienden? Oder an unserer Denkart? Oder „am Sein selbst“? (518). Das „Sein selbst“: Das ist für H. offenbar jenes Einfache, das seiner (keineswegs nur semantischen) vierfachen „Sagbarkeit“ (von Aristoteles, Met. V,7) und seiner Konkretion in den vielen Seienden zugrunde liegt.

Nach ihm ist, in H.s Sicht, im Grunde gefragt, wenn Aristoteles die Frage stellt, was das Seiende als solches sei (Met. IV), obwohl er in seiner Beantwortung faktisch nur das sogenannte Nichtwiderspruchsprinzip klärt. So entscheidet sich H., sich vor dessen Interpretation zunächst über die „griechische“ Sicht des Seienden als solchen, d. h. der *ousia*, klarzuwerden. Zu diesem Zweck wendet er sich von Met. IV weg und Met. Z zu – und kehrt zum Widerspruchssatz nicht mehr zurück. Das Wort „ousia“ meint im Alltag ein Anwesen (im Sinne von Haus und Hof); als philosophisches Grundwort hat es die wesentliche Zweideutigkeit, sowohl das Anwesende wie dessen Anwesen selbst zu bezeichnen. H. versucht zu zeigen, dass die alten Griechen bis Aristoteles das „Seiende“ vom Anwesen her empfunden hätten, nämlich anwesend in den „Bereich“ der *aletheia* (= Entborgenheit). Er achtet deswegen sorgfältig auf alle Ausdrücke, die irgendwie auf die *aletheia* oder das *phainesthai* verweisen. Die Griechen selbst hätten diesen Bereich oder das Worauffin des Erscheinens nicht eigens bedacht, weil sie aus ihm wahrnahmen und dachten. Uns fehlen die Begriffe für die „Grundstellung“. Denn der uns vertraute und in sich griffige

Begriff des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist es offenbar nicht; so viel wissen wir, denen das geschichtliche Bewusstsein die Vereinnahmungen eines Hegel (oder des Neukantianismus) nicht mehr gestattet. So tastet sich H. zurück zu Aristoteles. Er sieht diesen Denker am Übergang aus einem Denken, das ganz von der Erfahrung der *physis*, d. h. des von sich aus Aufgehens in die Unverborgenheit, gebannt ist, in ein Denken, dem später die aufzeigend-bestimmende Aussage immer mehr zum Leitfaden zur Deutung des Seins wird. H. sieht diesen Weg mit Hegel einerseits und der Logistik andererseits zu seiner Erschöpfung und so zu seinem Ende gekommen und gräbt nun am Leitfaden von Worten wie „*physis*“ und „*aletheia*“ den Boden auf, aus dem der *logos* aus der frühen Seins Erfahrung herausgewachsen und, sich von ihr emanzipierend, zur Aussage geworden ist.

Es ist bemerkenswert, wie „einernehmlich“ in diesen Seminaren H. die antiken Autoren aufgreift, etwa die Lehre von den vier Ursachen (die dann leitend bleibt bis in „Das Ding“), die Unterscheidung von *Hapla* und *Syntheta* (Met. IX, 10); die ontologische Definition der Bewegung/Bewegtheit; das Wechselspiel von Zeit und Seele, den Satz vom Menschen als *zoon logon echon*: „Der Mensch ist das Wesen, das das Anwesende als Anwesendes anspricht, nicht nur gelegentlich, sondern er ist gar nicht anders als so, auch wenn er schweigt“ (513). Dennoch bleibt ein scharfes Bewusstsein für die Kluft, die uns von den alten Griechen trennt und so zu unserer Seinsfrage zwingt. So bezieht H. auch auf sich, was er über Aristoteles sagt: Als seine „Sache“ ergab sich das, was ihm zu denken aufgegeben war, aus dem Durchdenken dessen, was andere vor ihm schon gedacht hatten, samt dem darin Ungedachten und Unbewältigten. H. zeigt auf, wie sich in der Abfolge der Philosophien des Abendlandes die Grundauffassung von „Sein“ sowohl abgewandelt hat (*physis*, *idea*, Anwesen des Anwesenden, Gegenstand usw.) als auch, dass diese Abwandlungen nicht nur in einer konsequenten Folge stehen, sondern dass sich im Letzten darin etwas Selbiges durchhält. Aber was, wenn man diese Abwandlungen auf dem „Ladentisch des historischen Vorstellens“ präsentiert hat, was dann? [Vgl. „Identität und Differenz“, 64.]

*Einige markante Sprüche*: „Es wurde mir oft vorgeworfen, in meinen Seminaren lerne man nichts. Das stimmt. Sie sollen nicht etwas lernen, sondern denken“ (512). – „Theologie müssen Sie kennen, wenn Sie Metaphysik treiben wollen“ (627). – „Das Ding an sich [in der „Kritik der reinen Vernunft“] lebt nur von der Festsetzung des Seienden als Gegenstand und kann daher lediglich gefasst werden als das Ungegenständliche. Es liegt keine positiv ontologische Bestimmung vom Ding an sich vor. Wenn Sie mir eine solche zeigen, mache ich meinen ganzen Laden zu. Diese völlig ungeklärte ontologische Sachlage ist auch die Basis der jasperschen Philosophie. Jaspers stellt gar nicht das Seinsproblem. Wir sind soweit voneinander entfernt, wie überhaupt möglich“ (630). – Kant hat in seinen Vorlesungen ein fremdes Lehrbuch erläutert, „ohne seine eigene Philosophie hineinzubringen (was auch das Gescheiteste ist, was man machen kann)“ (643).

*Errata*: Hörfehler des Protokollanten: Nicht die Idee der *creatio*, sondern höchstens die der *creatio continua* ist im Mittelalter entstanden (288); S. 420 unten: „Zwiespältigkeit; S. 613 Mitte: könnnen.

Der Herausgeber hat uns eine hervorragende, saubere Edition geschenkt.

G. HAEFFNER, S. J.

KELLER, ANDREA, *Cicero und der gerechte Krieg*. Eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung (Theologie und Frieden; Band 43). Stuttgart: Kohlhammer 2012. 249 S., ISBN 978-3-17-022340-0.

Erst vor zehn Jahren wurden durch die erste Monographie zum Thema des *bellum iustum* bei Cicero viele der bis dahin verbreiteten Stereotypen grundlegend überprüft und zum Teil überwunden. Keller (= K.) geht es in ihrer Studie darum, einen Überblick über die seither entfachte Diskussion zu geben, in welchen die vorausgegangene Forschung einbezogen wird. Grundlegendes Ergebnis ist, dass Cicero in seiner Zeit neue ethische Maßstäbe für eine eventuelle Rechtfertigung des Krieges setzt, die nunmehr – seiner stoischen Denkart gemäß – universal gelten, nicht nur in einem begrenzten kulturellen Kontext, wie für die Griechen Platons oder Aristoteles'. Nach Cicero nütze eine gute Politik mehr als ein Sieg im Krieg (85 f.). So ist es tugendhaft und tapfer, d. h. gerecht,

nicht nur in die Schlacht zu ziehen, sondern vor allem die Entscheidung darüber zu fällen, ob ethisch gesehen der Krieg begonnen werden soll (87–89, 224). Da das einzige Ziel in der Herstellung des Friedens liegen kann, schlägt K. vor, von einer „ciceronischen Friedensethik“ zu sprechen (225).

Nach K. ist Cicero der erste, der das Adjektiv *ius* in eine semantische Verbindung mit dem Krieg bringt. K. schließt sich dabei der überwiegenden Forschungsmeinung an, Cicero gehe es um die Gerechtigkeit im Krieg, nicht um den rechtlichen Aspekt des in rechter Art Kriegführens (15, 59). In letzterem Fall wird *ius* nicht adjektivisch, sondern adverbial verstanden. Wie K. vor allem anhand des Ciceronischen Spätwerks *De officiis* analysiert (1. Kap., 23–124), verweist der Gerechtigkeitsaspekt auf die *officia* (Pflichten; zur genaueren Begriffsbestimmung: 29), die man gerade denjenigen gegenüber hat, die einem Unrecht zugefügt haben (41). Sie bestehen vor allem darin, dass das Strafmaß nicht überschritten werden darf und die Strafe, die – vor allem bei Reue – auch ausbleiben kann, der Gemeinschaft nützen soll. Ferner soll nicht im Zorn, sondern der Gerechtigkeit gemäß bestraft werden (46–48). Diese Bestimmungen werden besonders für die ethische Bewertung des Krieges herangezogen. Dies bedeutet, dass nach Cicero Krieg nur ausgehend von einem erlittenen Unrecht und unter ethischen Auflagen gerechtfertigt sein kann (50). Da sich der Mensch vom Tier durch Vernunft und Sprachfähigkeit unterscheidet, kann Krieg nur als *ultima ratio* in Betracht gezogen werden; und vor der *vis* sei immer das *ius* zur Geltung zu bringen (52 f.). Ferner sei durch rechtes Verhalten am Ende des Krieges sicherzustellen, dass auch das Ziel des Krieges, nämlich ein Friedens- und Gerechtigkeitszustand ohne Unrecht, verwirklicht werden kann (121, 153). Dazu gehört vor allem, denjenigen Schonung zu gewähren, die keine Grausamkeit im Krieg angewandt hatten, weiterhin Milde zu üben, Städte in der Regel nicht zu zerstören, und Sorge zu tragen für die Opfer eigener gewaltsamer Kriegshandlungen. Für das Ciceronische Kriterium der Milde im Krieg spricht auch, dass von den Vorfahren der Fremde als „Feind“ bezeichnet worden sei, sodass der Feind immer als Fremder anzusehen und daher mit *mansuetudo* zu behandeln sei. Den umgekehrten Schluss – die Behandlung des Fremden als Feind – zieht Cicero bezeichnenderweise nicht (78). Denn es soll ein Verhältnis der *fides* aufgebaut werden (54 f.), das für Cicero das Fundament der Gesellschaft bildet (43). Rom begriff sich darin vor allem als Schutzmacht der einverleibten Völker und nahm diese in ein Klientelverhältnis auf. Dadurch ergaben sich Schutzpflichten Roms gegenüber diesen: die *fides* (56). Für Cicero musste es Rom als jene „Groß- und Ordnungsmacht [...], die über den ihr bekannten Teil der Erde nahezu uneingeschränkt herrscht“, vor allem darum gehen, nicht *imperium*, sondern *patrocinium* auszuüben, was durch Wohlthaten, Gerechtigkeit und Verlässlichkeit zum Ausdruck komme (94 f.). Man darf sogar „dann nicht die *officia* gegenüber den Feinden verletzen [...], wenn dies zur Rettung des eigenen Gemeinwesens beiträgt“ (120), denn die Liebe zum Vaterland, so sehr sie für Cicero im Vordergrund steht, geht nicht über alles und muss die Gemeinschaft aller Menschen als vorrangig anerkennen (37 f.).

Die Einrichtung des *ius fetiale* ist eine alte römische Einrichtung, auf die sich Cicero bezüglich des Problems des Kriegsbeginns bezieht, sie selbst aber nur aus der Vergangenheit kennt (60–77). Bei den Fetialen handelt es sich um ein 20-köpfiges Gremium, dem die Feststellung des Kriegsbeginns, der Verträge am Kriegsende und der Rechtmäßigkeit des Krieges oblag. Es handelte sich um eine Art sakrales Kollegium, das beim Fehlen neutraler Strukturen zwischen den Völkern Vertragsschlüsse garantierte. Dabei entschied es auch nicht selbst über den Krieg, sondern übernahm nur die rituelle und ethische Verantwortung (71). Als wesentlich für die Kriegsrechtfertigung wird das Element der Rückforderung (*res repetere*) angesehen, welches sich aus erlittenem Unrecht ergibt. Ohne dieses kann kein Krieg als gerecht beurteilt werden. Hinzu müssen noch die Elemente der Ankündigung und Kriegserklärung treten (73). Gleichzeitig verweist der Gedanke des Fetialrechts darauf, dass man Krieg immer nur mit jemandem führen kann, mit dem man in einem Rechtsverhältnis steht, somit mit einem „rechtsgültige[n] und gesetzmäßige[n] Feind“ (Cicero, zit. 114), was beispielsweise nicht für Räuber gilt (114, 117 f.). Dieses Fetialrecht nimmt Cicero als Bestandteil des *ius gentium* an und vermutet es daher beispielsweise auch bei den Karthagern (124).

Diese besonderen ethischen Maßstäbe seien vor allem zu beachten, wenn Kriege nicht mehr der reinen Existenzgrundlage und zum Überleben dienen, sondern auch Motive von Ruhm und Herrschaft mitspielen, wie es zur Zeit Ciceros bereits der Fall war. Vor allem seien diese beiden letzteren Ziele als Rechtfertigungsgründe für Krieg auszuschließen. Daher können Ruhm und Herrschaft nur in einem Krieg erlangt werden, der zum Ausgleich eines Unrechts geführt wird (79 f.). Solange Rom seine Kriege unter dem Verständnis des *patrocinium* und nicht des *imperium* geführt habe, kann Cicero zugestehen, dass es den Beherrschten unter Rom sogar besser ginge als ohne es: Der Senat sei in diesen Zeiten als „Zuflucht für fremde Völker“ angesehen gewesen (95). Gleichzeitig erwiesen sich diese ethischen Kriterien auch als politische Nützlichkeitskriterien: „Ciceros Fazit lautet: wenn man seine Ziele erreichen möchte, dann muss man, statt Furcht zu erzeugen, Wertschätzung (*caritas*) mit Ehre (*honos*) und Vertrauen (*fides*) erlangen [...]. Dies gilt auch, wenn man Ruhm erlangen möchte“ (99). Und auch, wenn es natürlich der „geeignete Weg zum Ruhm [ist], sich in Kriegen hervorzutun, da solche fast immer geführt werden“, so ist damit immer vorausgesetzt, dass es sich um einen *bellum iustum* handelt (99). Insgesamt wird deutlich, wie für den am stoischen Denken geschulten Cicero ethische Werte und langfristige Nützlichkeit zusammen bestehen; umgekehrt bedeutet dies auch, dass ungerechte Kriege politisch schädlich für die *res publica* sind (100–124, 150): „Daß einer also dem anderen etwas entzieht und ein Mensch durch den Nachteil eines Mitmenschen seinen eigenen Vorteil erhöht, das ist mehr gegen die Naturordnung als Tod, als Armut, als Schmerz und die übrigen Schädigungen, die entweder dem Körper oder äußeren Werten zustoßen können. Denn zunächst hebt es die Lebensgemeinschaft der Menschen auf“ (Cicero, zit. 102). Ein solcher Nützlichkeits- und auch Glückseligkeitsbegriff ist natürlich dem epikureischen Verständnis diametral entgegengesetzt, welches auch von Cicero kritisiert wird (110 f.).

Im zweiten Kap. widmet sich K. der nur fragmentarisch erhaltenen Schrift *De re publica* (125–164), in welcher Cicero vor allem auf das *ius fetiale* zurückkommt und es historisch bei Tullus Hostilius verortet (130). Im Gegensatz zu den späteren Erörterungen von *De officiis* wird zunächst nur auf die Ankündigungspflicht des Krieges verwiesen (133 f.), die dann aber um Überlegungen zur gerechten Herrschaft (138–141) und zur Rechtfertigung des Krieges als Ausgleich für Unrecht oder zur Abwehr von Feinden ergänzt werden (142 f.). Darüber hinaus lässt der fragmentarische Charakter der Schrift nur Spekulationen zu (144). Ein neuer Aspekt besteht allerdings im Motiv der Abwehr von Feinden, wobei umstritten ist, ob dies auch präventiv gelten soll (145–147). Dieser in der Forschung auch vertretenen Vermutung schließt sich K. jedoch nicht an: In diesem Fall würde der Fetialritus mangels vorliegenden Unrechts nicht durchgeführt werden, weswegen ein reiner Angriff und damit Unrecht vorläge. Damit stimmt sie (Maximilian?) Forscher zu, „dass nach Cicero ein bereits im Gang befindlicher Angriff abgewehrt werden darf und dass dies gerecht ist“ (146). Von besonderer Bedeutung ist der sittliche Anspruch an die *civitas optima* Rom, die sich in der bereits erörterten Dimension der *fides*, d. h. der Schutzverpflichtung Roms für seine Vertragspartner, ausdrückt (155 f.) und sich im Wohl (*salus*) des Gemeinwesens, d. h. der Provinzen, der Bundesgenossen und Freunde, niederschlägt. Diese beiden ethischen Aspekte müssen vom Herrschenden stets über das Eigenwohl gestellt werden (157 f.): „Die Aussage, Kriege nur um der *fides* oder *salus* willen zu führen, schließt demnach aus, Kriege zum eigenen Nutzen zu beginnen. Stattdessen soll das Wohl des Gemeinwesens und der beherrschten Völker Ziel der Politik sein“ (158). Aus diesem Grund sind diese beiden neuen Aspekte von *De re publica* auch keine „neuen Gründe“ für den *bellum iustum*, sondern setzen vielmehr begangenes Unrecht stets voraus, auch wenn sie der *fides* und der *salus* dienen (163 f.).

Schließlich wird im dritten Kap. die unvollendete und von Cicero unveröffentlichte Schrift *De legibus* untersucht (165–192), in welcher er das Thema des gerechten Krieges speziell auf Gesetze und Verhaltensregeln für die römischen Provinzialbeamten anwendet. Dazu konzentriert sich Cicero zunächst nochmals auf die Aufgabe der Fetialen. Er bestätigt weithin das bereits in den beiden anderen Werken Erörterte, stellt aber darüber hinausgehend heraus, dass die „Fetialen am Zustandekommen oder der Überbringung der Nachrichten von Waffenstillständen beteiligt sein sollen“ (176). K. kann dies nur konstatieren, wirft aber die eingehendere Frage nach der näheren Funktion der Fetialen auf:

Bestand deren Funktion in der Bestimmung der Erlaubnis zum Krieg oder waren sie nur „Überbringer der Senatsbeschlüsse“? In der Linie mit dem im ersten Kapitel Erörterten optiert die Autorin für die erstere, ethisch und rechtlich bedeutsame Aufgabe, nochmals betonend, dass diese Einrichtung für Cicero bereits Vergangenheit war (176). Demzufolge fordert Cicero also deren Wiedereinführung zur Behebung des Missstandes, dass die römischen Entscheidungsträger in Kriegsfragen ohne weitere ethische und vor allem rechtliche Kontrolle sind (178): „Offensichtlich sieht Cicero es als nützlich für das Gemeinwesen an, wenn die Politiker den Rat von Priestern einholen müssen, bevor sie handeln können“ (179). Zudem begegnet hier die einzige Stelle bei Cicero, wo es nicht nur um den „gerechten Krieg“, sondern auch um die „rechte Weise der Kriegsführung“ geht (184). Vor allem sucht er in dieser Schrift, die Provinzialbeamten in Schranken zu halten, indem er von ihnen tugendhaftes Verhalten fordert (186 f.). Damit wird die Funktion des nicht mehr bestehenden Instituts der Fetialen durch eine Standesethik der Provinzialbeamten ersetzt (191). Dazu gehört das gerechte Kriegsführen zu ihrem rechten Verhalten (189). Konkret mag dies bedeuten, wie K. nur andeutet, „im Krieg keine Heimtücke anzuwenden, um den Feind zu schlagen“ (190). Allerdings sei hier die lateinische Benutzung des Adverbs („duella [...] iuste gerunto“) nicht eindeutig (dazu müsste es eher heißen: „bella iuste gerere“), weswegen es auch einfach eine „Verstärkung der Forderung nach Gerechtigkeit“ des Krieges (und nicht: im Krieg) meinen kann (189). Zudem verwendet Cicero nur in dieser Schrift den veralteten Ausdruck „duellum“ und nicht den üblichen „bellum“ – möglicherweise weil es ihm wesentlich um die ethisch-rechtliche Funktion des der Vergangenheit angehörenden Instituts der Fetialen geht. Doch lasse der wechselnde Gebrauch beider Ausdrücke keinen eindeutigen Schluss zu (170).

Im vierten Kap. geht es um die anderen Textstellen bei Cicero (193–209), wobei deutlich wird, dass auch bereits vor den eigentlich philosophischen Reflexionen, d. h. zu einer Zeit, als Cicero sich noch mit dem Problem des Bürgerkrieges auseinandersetzte, das Argument des erlittenen Unrechts als einziger Rechtfertigungsgrund vollständig ausgearbeitet war (208). Das Unrecht im Fall des Bürgerkriegs liegt auf der Seite derjenigen, welche den Krieg angezettelt haben und deswegen vom römischen Bürger zum Feind wurden (197, 200, 207), keinesfalls aber auf der Seite der römischen Republik und ihrer Verteidiger. Cicero sieht den Bürgerkrieg als so großes Übel an, dass ihm sogar ein ungerechter Friede (*pax iniusta*) vorzuziehen sein kann (201), aber nicht muss, wenn es anders nicht möglich sein sollte, einen „dauerhaften Frieden“ zu sichern (205). Da das *ius fetiale* in den praktischen Erörterungen der damaligen Zeit keine Funktion hatte, wird es in diesen, auf konkrete politische Probleme ausgerichteten Texten auch nicht erwähnt (208). Dies bestätigt nochmals die ethisch-rechtliche Funktion, die Cicero ihm beimisst. Damit geht sein Interesse an diesem weit über ein historisches hinaus und erweist sich als ethisch-systematisch. Weiterhin wird man in diesen Schriften wohl nochmals die Bestätigung für die zuvor betonte Präzisierung finden können, dass es Cicero eigentlich nicht darum geht, die legitime Autorität für das Kriegsführen festzustellen, sondern zu verhindern, dass die Kriegsführenden nur im Eigeninteresse und damit zum Schaden Roms handelten, was für Cicero identisch damit ist, unsittlich zu handeln und ungerechte Kriege zu führen (191 f.). Wie K. eingangs methodologisch betont hatte, ist es wichtig, bei der Beurteilung der Ciceronischen Lehre diese originäre Fragestellung zu beachten, unter der er selbst das Thema behandelte (19).

Abschließend geht die Autorin auf nur zehn Seiten auf die Wirkungsgeschichte der Lehre vom *bellum iustum* Ciceros ein (5. Kap., 211–220), von denen bereits drei der Aufarbeitung der Tradition vor Cicero gewidmet sind (212–214). Hier wird deutlich, wie er eine bei Platon und Aristoteles auf die Griechen beschränkte Reflexion universalisiert, indem die *officia* an alle Menschen gerichtet werden. Die zwangsläufig an der Oberfläche bleibende Analyse stellt fest, dass die Ciceronischen Texte „eine grundlegende Quelle für die spätere Tradition des gerechten Krieges“ bilden (216). Es wird herausgestellt, wie die „Rückforderung entzogenen Eigentums“ (Cicero, zit. 216) und damit erlittenes Unrecht, mithin das zentrale Argument Ciceros, als Grund zur Kriegsführung von Augustinus und der folgenden Tradition bis Thomas und de Vitoria aufgenommen wird. Dabei rekurriert diese vor allem auf die Aufnahme der Ciceronischen Rechtfertigung durch Augustinus oder Isidor.

Die interessante und lesenswerte Studie K.s, welche in verständlicher Sprache eine akkurate Textanalyse Ciceros vorlegt, stellt mit Sicherheit ein wertvolles Instrument für die *bellum iustum*-Forschung dar. Die abschließenden Erörterungen zur Wirkungsgeschichte sollten Anlass zu einer Neuaufarbeitung des Themas geben, wie sie vor allem für die heutige internationale Politik dringend gebraucht würde. M. KRIENKE

FRANCISCO DE VITORIA, *De iustitia. Über die Gerechtigkeit. Teil 1*. Herausgegeben, eingeleitet und ins Deutsche übersetzt von *Joachim Stüben*. Mit einer Einleitung von *Thomas Duve* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit. Texte und Untersuchungen. Reihe I, Texte; Band 3). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2013. CXII/191 S., ISBN 978-3-7728-2506-4.

Der Band enthält die Vorlesungen, die Francisco de Vitoria im Oktober 1535 in Salamanca über die ersten fünf Quästionen des Traktats über die Gerechtigkeit des Thomas von Aquin (*Summa theologiae* 2–2 q.57–61) gehalten hat. Er folgt dem 2010 erschienenen Band mit Vitorias Vorlesungen über den Traktat *De lege* (S.th. 1–2 q.90–108) (siehe ThPh 85 [2010] 414 f.). Die „Einleitung“ von *Thomas Duve* gibt einen Überblick über die Forschung. Nachdem die zweite Scholastik seit dem späten 18. Jhd. aus verschiedenen Gründen oft als bedeutungslos angesehen wurde, erlebte sie seit dem Ende des 19. Jhdts. in den USA, in Spanien und im deutschsprachigen Raum in der Rechtsgeschichte, Philosophie und Theologie eine Renaissance. Der Band will dazu beitragen, „Vitoria als Vertreter einer ‚scholastischen Rationalität‘ zu begreifen, die im Zuge methodischer Synthese ganz unterschiedlichen Gedankenguts eine genuin neuzeitliche Vorstellung von Recht hervorgebracht hat“ (XXVIII). – Die umfangreichen „Vorbemerkungen“ (XXIX–CXII) von *Joachim Stüben* sind „eine umgearbeitete, erweiterte und aktualisierte Fassung“ (XXIX) der Vorbemerkungen des Bandes von 2010. Themen sind u. a.: 1. Vitorias Leben und Werk; 2. der Aufbau der *Summa theologiae* und die Stellung der Traktate über das Gesetz und die Gerechtigkeit; 3. bisherige Übersetzungen von Vitorias Kommentaren zu S.th. 2–2; 4.1 Vitoria-Editionen der letzten Zeit; 4.2 zur vorliegenden Edition: Die Beschränkung auf q.47–61 ergibt sich daraus, dass mit q.62 der ungleich längere besondere Teil über die Gerechtigkeit beginnt; Textbasis ist die Edition von Vicente Beltrán de Heredia (1934); 5. diese Edition beruht auf Mit- und Nachschriften; 6. eine repräsentative Auswahl der in Vitorias Kommentar behandelten Themen, wobei die Völkerrechtsproblematik ausführlicher erörtert wird; 7. Vitorias „naturalistischer Ansatz“: Was hier „naturalistisch“ bedeutet, ist mir nicht klar geworden; 12. Wirkungsgeschichte und Gegenwartsbedeutung: Ob Vitoria der oder einer der Väter des internationalen Rechts ist, ist umstritten; Vitoria stellte „eine wichtige Quelle für Grotius dar und wirkte so in die spätere Neuzeit hinein“ (CXI). – Es folgen der lateinische Text und die Übersetzung. Die Fußnoten zum lateinischen Text verifizieren und zitieren die von Vitoria benutzten Quellen. – Der Anhang enthält einen Apparat mit abweichenden Lesarten, ein Quellenverzeichnis mit einem Nachweis der benutzten Editionen, eine Auswahlbibliographie der Sekundärliteratur, ein Sachregister und ein Personenregister.

Um einen Eindruck zu vermitteln, wie Vitoria Thomas kommentiert, sei ein Blick auf seine Ausführungen zu S.th. 2–2 q.57a.1 geworfen. Thema der Quästio ist das Recht, und der erste Artikel fragt: Ist das Recht Gegenstand der Gerechtigkeit (*utrum ius sit obiectum iustitiae*)? Es geht um den Begriff des Rechts; die These lautet: Das Recht ist der Gegenstand der Gerechtigkeit. Der erste und der zweite Einwand schlagen einen anderen Begriff vor: Recht ist die Kunst, das Gute und Billige zu finden; das Recht sind die Gesetze. Dagegen beruft Thomas sich auf Isidor und Aristoteles: Etwas heißt Recht (*ius*), weil es gerecht (*iustum*) ist, und das Gerechte (*iustum*) ist Gegenstand der Gerechtigkeit. Was die Gerechtigkeit von den anderen Tugenden unterscheidet, ist, dass sie die Beziehungen des Menschen zu anderen ordnet. Ob eine Handlung gerecht ist, kann nur entschieden werden, wenn wir ihre Beziehung zum anderen betrachten, und diese Beziehung ist eine objektive, von der Absicht des Handelnden unabhängige Gegebenheit. Das Beispiel des Thomas ist das Verhältnis des Lohns zu der von einem anderen erbrachten Dienstleistung. Diese objektive Gegebenheit, „der Gegenstand an sich“ (se-

*cundum se obiectum*), die erfüllt sein muss, damit eine Handlung gerecht ist, wird das Gerechte genannt, „und das ist das Recht“.

Vitorias Kommentar arbeitet zwei Unterschiede heraus: (a) den Unterschied zwischen der Gerechtigkeit und den anderen Tugenden. Wenn jemand die Tugend der Mäßigkeit beachtet, nützt er sich selbst und nicht den anderen; wenn er sie verletzt, schadet er nur sich selbst und keinem anderen. Wer die Tugend der Gerechtigkeit beachtet, nützt nicht sich selbst, sondern dem anderen; wer sie verletzt, schadet dem anderen; (b) den Unterschied zwischen dem Gegenstand (*obiectum*) der Gerechtigkeit und dem der anderen Tugenden. Der Gegenstand der Gerechtigkeit wird ausschließlich durch die Beziehung zum anderen bestimmt; die Eigenschaften des Handelnden sind dabei ohne Bedeutung. Wenn jemand mir eine bestimmte Summe geliehen hat, muss ich sie ihm zurückzahlen, ob ich arm bin oder reich. Wie viel ich essen oder trinken kann, ohne die Mäßigkeit zu verletzen, hängt dagegen von meiner körperlichen Konstitution ab. – Nicht alles, was gut ist, ist auch gerecht, auch nicht alles, was für den anderen gut ist. Wenn ich einem anderen etwas schenke, ist das nicht gerecht. Die Beziehung auf den anderen ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dafür, dass eine Handlung gerecht ist. Als zweite Bedingung muss „die Notwendigkeit des Geschuldeten“ (*necessitas debiti*) hinzukommen. Ich muss es dem anderen geben, weil ich es ihm schulde. Der andere hat für mich gearbeitet; daraus ergibt sich die Notwendigkeit, dass ich ihm den entsprechenden Lohn zahle; der andere hat mir Geld geliehen, daraus ergibt sich für mich die Notwendigkeit, es ihm zurückzuzahlen.

Ist der Begriff des Rechts ein ursprünglicher oder ein abgeleiteter Begriff (*primitivum vel derivatum*)? Vitoria zitiert Ulpian, gemäß dem Recht von Gerechtigkeit abgeleitet ist. Thomas vertrete die gegenteilige Auffassung, denn „er sagt, dass das Recht Gegenstand der Gerechtigkeit sei. Nirgends hat man aber gesehen, dass ein Gegenstand von seinem Vermögen den Namen bekommt, sondern vielmehr das Gegenteil.“ Auch Ulpian gebe zu, dass das Recht Gegenstand der Gerechtigkeit sei, denn er sage, Gerechtigkeit sei „der feste und beständige Wille, der einem jeden sein Recht zuteilt“ (11); weil der Gegenstand sich nicht vom Habitus herleitet, so folgt auch aus seiner Aussage, dass sich das Recht nicht von der Gerechtigkeit herleitet. Vitoria verweist auf die erste Erwiderung des Thomas, wo es heißt, dass der Sprachgebrauch die ursprüngliche Bedeutung eines Wortes (*nomen*) ändere, um anderes zu bezeichnen, und er formuliert seine eigene Position: „Recht benutzt man auf eine Weise im eigentlichen Sinn für das Gerechte, d. h. für das, was gerecht ist. Und in diesem Sinn ist das Recht der Gerechtigkeit nicht nachgeordnet, d. h., Recht ist wegen der oben angeführten Begründung nicht nach der Gerechtigkeit benannt“ (13). In einer anderen Verwendungsweise wird Recht für die Kunst der Rechtsfindung gebraucht, in wieder einer anderen für das Gesetz. In diesen beiden Verwendungsweisen ist Recht der Gerechtigkeit nachgeordnet. F. RICKEN S.J.

DAWIT WOKRU KIDANE, *The Ethics of Zār'a Ya'əqob*. A reply to the historical and religious violence in the seventeenth century Ethiopia (Tesi Gregoriana. Serie Filosofia; Band 30). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2012. 464 S., ISBN 978-88-7839-222-9.

Die Reihe „Tesi Gregoriana“ veröffentlicht nach eigenem Bekunden einige der besten an der Gregoriana angefertigten Dissertationen (456). Die vorliegende philosophische Studie von Dawit Wokru Kidane (= Verf.) wird diesem Anspruch in vorbildlicher Weise gerecht. Sie befasst sich mit der Ethik des äthiopischen Philosophen *Zār'a Ya'əqob* (= ZY) (1600–1692), die dieser in seiner sogenannten „Untersuchung“ dargelegt hat. (Der Rez. folgt bei der Transliteration den Vorschlägen des Verf.s, der sich auf den in der *Encyclopaedia Aethiopica* formulierten Standard beruft [27]). Bei dieser „Untersuchung“ handelt es sich um eine im deutschsprachigen philosophischen Raum nur wenig bekannte, recht kurze religionsphilosophisch-ethische Schrift. Sie wurde oft dem Italiener Giusto da Urbino, einem im 19. Jhd. in Äthiopien wirkenden Missionar, zugeschrieben. In einer umfangreichen Studie hat jedoch der kürzlich verstorbene Gelehrte Claude Sumner S.J. (*Ethiopian philosophy*; vol. II. Addis Ababa: Commercial Printing Press 1976) mit überzeugenden Argumenten, denen sich auch der Verf. anschließt (85–93), die Authentizität der „Untersuchung“ nachgewiesen.

Die Schrift des Verf.s enthält sechs Kapitel und zwei Anhänge. Die Anhänge bieten den äthiopischen Text bzw. eine eigenständige englische Übersetzung der „Untersuchung“. Den deutschsprachigen Leser wird interessieren, dass eine Übertragung dieser Schrift ins Deutsche bereits 1916 von Enno Littmann vorgelegt wurde (Berlin: Curtius), nachdem dieser 1904 im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* den äthiopischen Text und dessen lateinische Übersetzung publiziert hatte. Im ersten Kap. beschreibt der Verf. die politischen und religiösen Verhältnisse im Äthiopien des 17. Jhdts. Er bespricht in diesem Zusammenhang den damaligen Stand der Beziehungen zwischen äthiopischem Staat und äthiopischer Kirche, Konflikte innerhalb dieser Kirche, die seinerzeitigen militärischen Auseinandersetzungen mit dem Islam und die damalige Rolle des Katholizismus in Äthiopien. Insbesondere erörtert er die Auswirkungen der Konversion des äthiopischen Königs Susānyos zum Katholizismus und die damit verbundene vorübergehende Annahme des römisch-katholischen Glaubens als Staatsreligion durch das Edikt von 1626 (57–70). Dieser Konfessionswechsel, der unter anderem die Reordination von Priestern, die Rekonsekration von Kirchen und die Wiedertaufe einheimischer Christen zur Folge hatte (63), wurde von großen Teilen der Bevölkerung nicht akzeptiert und führte zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Anhängern und Gegnern der neuen Konfession, von denen ZY, der Christ war, ohne sich zu einer bestimmten Konfession zu bekennen, unmittelbar betroffen war. So wurde er bei Susānyos denunziert und musste fliehen. Kap. 2 widmet sich einer allgemeinen Analyse der „Untersuchung“, unter anderem ihrer Struktur und Charakteristik. Der Verf. verweist zu Recht auf ihre dialogische Anlage. Diese zeige sich beispielsweise anhand von Gebeten und Selbstgesprächen. ZY zitiert oft die Bibel, vorwiegend die Psalmen. Ein Verzeichnis dieser Stellen gibt der Verf. am Ende seiner Studie an. Obwohl sich ZY in erster Linie an die damalige einheimische Bevölkerung wendet, ist dem Verf. darin zuzustimmen, dass die dort entwickelte Ethik der Gewaltlosigkeit ganz allgemein als Vorbild für den interreligiösen Dialog zu dienen vermag (350). Die Bemerkung, dass die „Untersuchung“ die wichtigsten Bereiche der Philosophie, „the main fields of philosophy“ (144, vgl. auch 206), oder gar die wichtigsten Argumente in der Geschichte der Philosophie, „the principal arguments in the history of philosophy“ (114), berührt, ist freilich zu optimistisch. Eine solche „Berührung“ ist schon wegen des nicht sehr großen Umfangs der Schrift nicht zu erwarten. So finden sich in ihr beispielsweise keine ontologischen oder im engeren Sinn sprachphilosophischen Bemerkungen.

Die Ethik des ZY ist theologisch fundiert. Es wäre daher falsch, sie als atheistisch zu bezeichnen, wie es die Ausführungen von Giusto da Urbino nahezuliegen scheinen (351). Der Verf. erarbeitet vor allem in Kap. 3 das theologische Fundament dieser Ethik. Für ZY ist der Mensch nicht nur ein Geschöpf Gottes, sondern durch seine Vernunft auch Träger des Bildes Gottes, „bearer of God's image“ (172). Auf dieser Grundlage entwickelt ZY Argumente gegen jegliche Art von Gewalt zwischen den Menschen, sei sie politisch, religiös oder gesellschaftlich motiviert. Er wendet sich insbesondere gegen die Sklaverei und die Schlechterstellung der Frau. Der Verf. liefert eine genaue Analyse dieser Überlegungen (vgl. auch 134–140, 323–326). Er verweist in diesem Zusammenhang auf den theologisch begründeten Erkenntnisoptimismus des ZY, der übrigens in Deutschland von philosophischer Seite bereits zu Beginn des 20. Jhdts. gelobt wurde. Sich auf die „Untersuchung“ beziehend, schreibt etwa Hermann Cohen (vgl. Neue Jüdische Monatshefte 1, 1916/17, 201): „Worin ... diese Schrift ihren aktuellen Wert hat, das ist die sichere Selbstgewißheit eines von aller Mystik freien Rationalismus im reinen Gottesglauben.“ Benno Erdmann vermerkt bei ZY die „stets auf das Entscheidende gerichtete Klarheit der Gedankenführung, insbesondere ihre Einkleidung in die Formen eines ausgesprochenen Rationalismus“ (vgl. sein Vorwort zu der von Littmann vorgelegten deutschen Übersetzung, ix). Dass Gott existiert, behauptet ZY nicht einfach nur, er führt dafür Gründe an. Diese werden vom Verf. in Kap. 4 erörtert, wobei er einleitend eine Zusammenfassung der wichtigsten aus der Geschichte der europäischen Philosophie bekannten Beweisversuche, aber auch solche der äthiopischen Tradition bietet. Bei ZY unterscheidet er zwei Argumente, *the proof from creation and the impossibility of infinite regression* und *the proof from the power of the soul* (210–224). Mit Recht verweist er auf gewisse Ähnlichkeiten zu Überlegungen von Thomas von Aquin, Descartes und Augustinus. Gleichwohl erscheint seine Ansicht, dass für ZY Gott seine Existenz (224), seine Weisheit (227), sein

Wesen (254) und ein notwendiges Seiendes (227) sei, als etwas zu „scholastisch“. Zu ergänzen ist, dass sich bei ZY ein weiteres Argument für die Existenz Gottes finden lässt, das der Verf. nicht erwähnt. Dieses erschließt die Existenz Gottes, formal korrekt, aus den folgenden beiden, freilich falschen, Annahmen: (1) Alle Menschen sind sich darüber einig, dass es einen Gott gibt. (2) Dasjenige, über das sich alle Menschen einig sind, ist der Fall. Man vergleiche dazu Kap. 6 der „Untersuchung“.

In Kap. 5 zeigt der Verf., dass für ZY jeder Mensch, ja jedes Geschöpf schlechthin gut ist (254 f.): „Each single created thing, which has been brought to existence by God ... is good in itself.“ Dieser Grundsatz sei das ethische Prinzip („ethical principle“) des ZY (261). Die Konsequenzen dieses Prinzips für das menschliche Handeln erörtert der Verf. in Kap. 6. Er weist dort nach, dass ZY Gott einerseits als schlechthin höchste moralische Instanz anerkennt, dass er dem Menschen andererseits auch ein Gewissen zuspricht. Bei seinen ethischen Entscheidungen bewege sich der Mensch zwischen der göttlichen, objektiven Norm und der im Gewissen liegenden, subjektiven Norm (285): „The two important elements which constitute the structure of the ethical thought of Zār'a Ya'əqob are *the Creator* and *conscience*. These are the two pillars, which guide and at the same time determine the ethical life of the individual.“ Die Behauptung des Verf.s, dass sich ZY mit der Annahme einer subjektiven Norm von der traditionellen äthiopischen Weisheitsliteratur unterscheide (286), steht in einer gewissen Spannung zur These, dass es unter den Gottesbeweisversuchen der äthiopischen Tradition einen Beweis gebe, den man „proof from the voice of conscience“ nennen könne (203). Wie der Verf. weiter schreibt, habe ZY zufolge jeder Mensch Pflichten gegenüber Gott, gegenüber sich selbst und gegenüber seinen Mitmenschen (304–329). Der Verf. analysiert diese Pflichten genauer, wobei er in diesem Zusammenhang darauf verweist, dass ZY das Fasten, die Geringschätzung der Sexualität und die Verachtung der handwerklichen Arbeit für nicht akzeptabel hält. Er betont, dass die Glückseligkeit des Menschen für ZY von der Erfüllung seiner Pflichten abhängt und davon, ob er der von Gott in sein Herz gelegten Vernunft folge (286): „The strict observance and following the guidance of this *light* and behaving accordingly, guarantees man's happy ending.“ Die höchste Glückseligkeit liege aber im jenseitigen Leben in der direkten Begegnung mit Gott (336).

Die Studie schließt mit einer umfangreichen Bibliographie (ca. 20 Seiten) und einem Personenregister. Ihr Wert wird durch gelegentliche Druckfehler, etwa beim Zitieren deutschsprachiger Sekundärliteratur (z. B. 78, v. a. 112, 124, 136, 303, 428, 431), nicht geschmälert. Vielmehr ist ihr ein breites Publikum zu wünschen. A. KRAUSE

JAESCHKE, WALTER / ARNDT, ANDREAS, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*. München: Beck 2012. 749 S., ISBN 978-3-406-63046-0.

JAESCHKE, WALTER / ARNDT, ANDREAS, *Die Philosophie der Neuzeit 3. Teil 2: Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel (Geschichte der Philosophie; Band IX, 2)*. München: Beck 2013. 320 S., ISBN 978-3-406-55134-5.

Solch ein Buch hat es bisher nicht gegeben. Nun liegt es in einer langen und einer gekürzten Version vor. Über die Philosophie jener Jahre existieren fraglos diverse Überblicks. In diesem Umfang jedoch und vor allem mit dieser philologischen und systematischen Präzision und Kraft gibt es nichts Vergleichbares. W. Jaeschke (= J.) und A. Arndt (= A.) erforschen seit Jahrzehnten die Philosophie des 18. und 19. Jhdts. und zeichnen auch für die Edition maßgeblicher Texte (Hegel, Jacobi, Schleiermacher) verantwortlich. Sie sind in diesen Texten, in diesem Denken zu Hause, und so gelingt es ihnen, die in ihrer Genese teils ineinander verwobenen Gesamtkonzeptionen der beteiligten Personen mit großer Kenntnis und klaren Worten vorzustellen. Dabei verweisen sie immer wieder auf die Klammer, die jene Epoche zusammenhält: nicht etwa ein teleologisch aufzuspürender Kulminationspunkt einer bestimmten Gestalt von Idealismus, sondern das stetige Abarbeiten an der Herausforderung, Philosophie nach Kant zu betreiben, das implizite und explizite Aufeinanderantworten im Prozess des Rezipierens und Überbietens Kants.

Die Langfassung des Buches, der ich in dieser Besprechung hauptsächlich folge (Seitenzahlen beziehen sich vornehmlich auf sie), besteht aus sieben Teilen; die Kurzfassung hat die Teile 4, 5 und 7 zu einem fünfseitigen „Intermezzo“ zusammengezogen. Von A. stammt jeweils der Abschnitt über die Frühromantik, die weiteren Passagen sind von J. verfasst.

Der erste Teil (21–188) geht von den offenen Fragen nach Kant und den produktiven Provokationen Jacobis aus und zeichnet die Diskussionen um die kritische Philosophie und die sich daraus ergebenden Neuentwürfe bis ins Jahr 1800 nach. Drei Ausgangskonflikte werden dargestellt: Wie steht Kants Anspruch, ein kohärentes Modell philosophischer Wissenschaft zu bieten, zu dem gleichgearteten Anspruch Spinozas? Wie konsequent bzw. wie sinnvoll ist Kants Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, und was heißt das für die Begriffe von Idealismus und Realismus? Wie schließlich passen Systemdenken und Freiheitspathos zusammen, wie theoretische und praktische Vernunft? Elegant zeichnet J. die Entwicklung der Antworten nach, die Reinhold, der Skeptiker Schulze und Fichte in seiner Schulze-Rezension geben, um dann ausführlich dessen „Einladung zur Wissenschaftslehre“ (59) zu folgen. Gegen Schulze entwickelt Fichte ein zusammenhängendes System des Wissens, das in einem schlechthin gewissen Grundsatz Halt findet. Indem er diesen als „Tathandlung“ des absoluten Ichs bestimmt, gewinnt er gegen Reinhold Kants Gedanken der Spontanität zurück. Fichtes erste Wissenschaftslehre und ihre Weiterentwicklung *nova methodo* werden in ihren theoretischen und praktischen Aspekten ausführlich behandelt. An dieser Stelle ist ein gelungenes Beispiel zu beobachten, in welches Verhältnis lange und kurze Version des Buches zueinander gesetzt werden: Eine luzide Passage über die Deduktion des Rechtsbegriffes findet sich nahezu identisch in beiden Fällen (100–104; Kurzversion 50–53); die sich daran anschließenden Erörterungen der konkreten, teils zähen Überlegungen Fichtes zu Staats-, Völker- und Privatrecht, zu Ökonomie und Sittenlehre werden von 25 auf vier Seiten gekürzt. – In Nähe und Distanz zu Fichte bewegt sich derweil der junge Schelling. Mit dessen *Ichschrift* deuten sich „ein eigenständiger Ansatz [...] und zugleich eine neue Phase in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie an“ (81). Denn Schelling bezieht sich anders auf Spinoza, als Fichte es tut: Er sieht in ihm nicht mehr den Gegner einer Philosophie der Freiheit, sondern ihren geheimen Herold, was nicht ohne Bedeutung für die theologischen Grenzen und Potenziale der Rede vom Absoluten bleiben kann (82–89). – Nach der Darlegung der Verwicklung Fichtes in den Atheismusstreit beschreibt J. Schellings Weg in die Naturphilosophie und hin zu seinem dual strukturierten *System des transzendentalen Idealismus*.

Im zweiten Teil (189–305) rückt die „Frühromantische Symphilosophie“ ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Das ist ein wichtiger Verdienst, denn die Romantiker spielten in der Philosophiegeschichte lange Zeit kaum eine Rolle, und wenn, dann nur als Antagonisten neben der Spur. A. hingegen nimmt Novalis, Schlegel und Schleiermacher als Philosophen ernst. Er würdigt sie in drei lesenswerten Einzeldarstellungen (worin man freilich einen gewissen Widerspruch zum Titel dieses Abschnitts entdecken kann). Bei Novalis bilden die *Fichte-Studien* von 1795/1796 den systematischen Ausgangspunkt für die „Wendung vom Selbstbewußtsein zum Selbstgefühl“ (196). Fichtes absolutes Ich könne der Philosophie keinen festen, selbsttransparenten Grund geben; vielmehr befänden wir uns als endliche Subjekte immer nur auf der endlosen Suche nach einem absoluten Grund. In konsequenter Weise ergibt sich daraus die Relativierung des Systemgedankens und das „Poetisieren“ als die angemessene philosophische Praxis (201–203). – Mit Blick auf F. Schlegel macht A. deutlich, dass es „vor aller Bekanntschaft mit Fichte [...] wesentlich ein Amalgam aus Kantianismus und Spinozismus“ (225) war, das ihn in jungen Jahren geprägt habe. Durch die Auseinandersetzung mit Fichte sei ihm schließlich die Widerspenstigkeit sowohl des Subjekts als auch des Objekts aufgegangen, und aus diesem Widerstreit entspringe seine frühromantische Ästhetik. Ob es eine Kontinuität geben könnte zwischen diesem Entwurf und Schlegels Position nach seiner Konversion zum Katholizismus – dazu äußert sich A. erstaunlich vage (253). – Auch im Falle Schleiermachers seien zunächst Kant und Spinoza die entscheidenden Paten gewesen, weshalb er Schlegel 1797 in Berlin „auf Augenhöhe“ begegnen konnte: „ihr ‚Symphilosophieren‘ war gegenseitiger Austausch und nicht einseitige Abhängigkeit“ (263). Im Folgenden profiliert A. *Dialektik* und *Ethik* als die Angelpunkte des philosophischen Systems, das Schleiermacher ab 1804 entwickelt (276–291).

Der dritte Teil (307–423) beginnt mit einer prägnanten Charakterisierung der Situation nach 1800: Innerhalb des breiten Stroms der nachkantischen Entwicklung kam es zu einer inneren Spaltung, zu einem sich mehr und mehr manifestierenden Gegeneinander inhaltlicher wie persönlicher Art. Jacobi, Reinhold, Fichte, Schelling – sie entzweiten sich in einer Kaskade von Kontroversen; Hegel hält sich zunächst auf Schellings Seite. Dieser inauguriert mit der *Darstellung meines Systems* die Identitätsphilosophie, mit der er sich in Inhalt und Form neu an Spinoza zu orientieren sucht. J. exponiert zunächst (335–342) dieses „gigantische Fragment“ (X. Tilliette), dem er „Kühnheit“ wie Einmaligkeit, aber auch „Panlogismus“ attestiert (341). Darauf werden der „Streit um die Identitätsphilosophie“ (343–361), ihre inneren „Metamorphosen“ (362–402) sowie ihre systematische Weiterbildung (403–423) behandelt.

Fichtes Spätphilosophie, in der dieser viel von Licht redet, aber nicht selten durch dunkle Passagen brilliert, ist Gegenstand des vierten Teils (425–471). J. beschränkt sich hier größtenteils auf die Paraphrase, stellt zunächst die populären Schriften und dann vor allem die Wissenschaftslehre von 1804 vor. Freilich bedeutet auch der Verzicht auf eine Würdigung eine solche. Mit der Beliebtheit, derer sich der späte Fichte heute bei manchen Theologen erfreuen darf, kann er bei J. sicher nicht rechnen. Die sich zur Weisheitslehre wandelnde Wissenschaftslehre von 1810 mit der Figur des Absoluten, das sich im Endlichen zu seinem Bilde macht, wird nur gestreift (470 f.), bevor Fichtes „weitgehend einsames Philosophieren“ (425) an ein Ende kommt.

Weiter aus der Reserve begibt sich J. im fünften Teil (473–543), indem er in einer kritischen Zeitdiagnose die „Sehnsucht nach dem Positiven“ benennt, den diffusen Wunsch zu Beginn des 19. Jhdts., die Aufklärung hinter sich zu lassen. Als ambivalenter Protagonist auf den Pfaden „von der Vernunft zu den Mysterien“ wird Schelling grell beleuchtet. Mit F. Hermanni sieht J. in Schellings Versuchen einer neuen und zugleich altertümlichen Theodizee in der *Freiheitsschrift* von 1809 und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* des Folgejahres ihre spekulative „Vollendung“, aber ebenso ihr endgültiges „Scheitern“ (489–510). Auch der Streit um den angemessenen Begriff des Theismus 1811/1812 verschärft die prekäre Lage einer Rede von Gott unter den Bedingungen der Moderne, anstatt sie zu entspannen. Schelling will gegen Jacobis Glaubensphilosophie einen „wissenschaftlichen Theismus“ etablieren, kann dies aber nicht ohne wiederum mythische Verweise auf den Gedanken von einem Schöpfergott tun, der dem Wissenschaftler in die Seele springt. Damit lässt sich Schelling „auf einen ähnlichen Salto mortale ein, wie ihn die Nichtphilosophie [...] als unverzichtbar proklamiert“ (522).

Im sechsten Teil (545–689) zelebriert J. seine Königsdisziplin: Hegel. Er tut dies in vier Kapiteln; zur Vertiefung verweist er auf sein *Hegel-Handbuch* von 2003. Die Absicht des späteren Systems und dessen innere Ausdifferenzierung sind bereits in Hegels *Jenaer Systementwürfe[n]* zu erkennen. Trotz seiner Zusammenarbeit mit Schelling habe Hegel von Anfang an eine andere Vision, was das Absolute, das Wahre sei, und wie infolgedessen die Wissenschaft auszusehen habe: nicht statisch, auch nicht dual strukturiert, sondern als eine zusammenhängende Bewegung und Entfaltung (548–552). J. verweist auf das noch offene Verhältnis von Logik und Metaphysik (552–559) und bietet eine erste Klärung des Geistbegriffs (565 f.). – Der Entschluss, den Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes* relativ kurz zu halten (573–592), dürfte im Rahmen der Gesamtdarstellung durchaus angemessen sein. – Die im dritten Kap. behandelte *Wissenschaft der Logik*, die ein „System der reinen Vernunft“ (GW 11,21) sein wollte, bietet die Gelegenheit, Hegel noch einmal dezidiert als nachkantischen Philosophen zu profilieren: als jemanden, dessen Denken sich Kant verdankt und dessen Einwände gegen Kant die entscheidenden Festlegungen für das eigene philosophische System markieren. Mit Kant konstatiert Hegel das Faktum des Endes einer Metaphysik, die mehr sein wollte als Logik (594); mit und gegen Kant verwendet er vor diesem Hintergrund den Begriff der Dialektik (604–608). Auch sein Subjektbegriff, zu dem J. Wichtiges festhält (612–614), gründet in der Auseinandersetzung mit der *Kritik der reinen Vernunft*. – Eingelöst wird die Forderung, die Wirklichkeit begrifflich zu durchdringen, in einem „System in Gestalt von Vorlesungen“, wie J. das lange vierte Kap. (623–689) mit einem schönen Titel überschreibt. Die Kurzfassung komprimiert hier sehr, insbesondere in der Philosophie des Geistes (Kurzversion 289–294), woraus sich ein flüssiger Überblick, aber auch der Verlust konkreter Bemerkungen z. B. zur Rechtsphilosophie ergeben.

Der siebte Teil (671–742) ist überschrieben mit „Philosophie nach dem Ende der Klassischen Deutschen Philosophie“ und behandelt den Schelling der *Weltalter* sowie der Münchener und Berliner Vorlesungen. Ähnlich wie im fünften Teil äußert sich J. kritisch, freilich nicht nur bezüglich des Inhalts, sondern auch mit Blick auf die Editions-lage (704 f.). Er betont, die Texte des späten Schelling – zur Geschichte der Philosophie, zur Philosophie der Mythologie und der Offenbarung – seien nicht als Sukzession, sondern als Einheit zu lesen, so wie es der Autor intendiert habe. Mit der Wende Schellings gegen Kant und seiner Parteinahme für die Reaktion schließt diese voluminöse Darstellung der nachkantischen Philosophie (741 f.).

Meine Aufgabe habe ich darin gesehen, in die Gesamtkonzeption dieses Doppelwerkes einzuführen. Am Ende möchte ich mich nicht in Einzelfragen verlieren, sondern noch einmal auf den zurückgelegten Weg schauen. Dabei fallen drei Weichenstellungen auf. Es ist bereits als Verdienst hervorgehoben worden, dass der Frühromantik zuerkannt wird, nicht etwa nur eine literarische, sondern auch eine genuin philosophische Rolle gespielt zu haben. Freilich besteht durch die Behandlung in einem die Chronologie durchtrennenden eigenen Teil die Gefahr, sie wiederum zu isolieren. Die Romantiker haben nicht nur selbstständig auf Kant, Spinoza und Fichte reagiert, sondern sie leisteten durch diese Reaktionen ihrerseits Beiträge für die weiteren Formierungen idealistischen Philosophierens. In diesem Zusammenhang wird man nicht zuletzt eine ausführlichere Würdigung Hölderlins vermissen, wie sie beispielsweise von D. Henrich und V. Waibel durchgeführt worden ist. – Die zweite, womöglich problematische Weichenstellung sehe ich in der Überschrift zum späten Schelling. Er mag Philosophie nach dem Ende des „Deutschen Idealismus“ betreiben; das hängt davon ab, ob und wie man diesen Namen inhaltlich bestimmt. Der Titel der „klassischen deutschen Philosophie“ bietet hingegen den Vorteil, auf eine inhaltliche Bestimmung zu verzichten. Es bliebe das formale Kriterium einer Philosophie *post* und *secundum* Kant. Nun hat J. den späten Schelling als jemanden beschrieben, der in Kant die Übel der Moderne personifiziert sieht und sich vehement gegen ihn wendet. Dieser Aspekt ist nicht zu leugnen. Jedoch gibt es auch eine prominente Stimme in der Sekundärliteratur, die Schelling gerade als treuen Rückkehrer zu Kant und zu dessen These über das existenzielle Sein deutet, nämlich M. Frank. Es wäre spannend gewesen, dies zumindest im Ansatz zu diskutieren. Vielleicht muss eine Darstellung der klassischen deutschen Philosophie in Hegel und im späten Schelling zwei Endgestalten nebeneinander aushalten? – Damit sind wir bei der dritten Weichenstellung, welche für die Kurzfassung die bedeutsamste Abkürzung ermöglicht: aus dem Fichte ab 1800 und dem Schelling ab 1804 ein „Intermezzo“ zu machen. Das ist ebenso verständlich wie heikel: verständlich, weil diese verschiedenen Anläufe zu weit weniger systematischer Substanz zu führen scheinen, als Hegel sie bietet; heikel, weil sie doch zur geschichtlichen Entwicklung dazugehören – und sei es als Versuchung, als Menetekel, als Ansporn. In dieser Hinsicht büßt die kurze gegenüber der langen Version des Buches an Perspektivenreichtum ein.

Um es nach diesen drei kritischen Anfragen noch einmal unmissverständlich zu betonen: A. und J. haben eine grandiose Leistung vollbracht. Hier waren zwei Meister am Werk, die aus dem Vollen zu schöpfen wussten – und dies zum reichen Nutzen derer, die bei ihnen in die Lehre gehen wollen. Solch ein Buch hat bisher gefehlt. Nun gibt es mit der Langfassung das neue Referenzwerk und mit dem Teilband aus Röds *Geschichte der Philosophie* eine hilfreiche Grundlage für interessierte Studierende. TH. HANKE

HENRICI, PETER, *Philosophie aus Glaubenserfahrung*. Studien zum Frühwerk Maurice Blondels. Freiburg i. Br. / München: Alber 2012. 445 S., ISBN 978-3-495-48479-1.

MUT ZUR OFFENEN PHILOSOPHIE. Ein Neubedenken der Philosophie der Tat. Maurice Blondel (1861–1949) zum 150. Geburtstag. Herausgegeben von Peter Reifenberg. Würzburg: Echter 2012. 244 S., ISBN 978-3-429-03509-9.

Zwei Bücher als Frucht des Blondel(= B.)-Jahres. – 19 Beiträge, 15 davon zwischen 1962 und 2009 (z. T. fremdsprachig) publiziert, legt Henrici (= H.) in systematischer Anordnung vor: Ortsbestimmung (2); Quellen (5), Konfrontationen (5), Weiterungen (5), Zur

Wirkungsgeschichte (2–8 weitere sind 440 f. verzeichnet, darunter seine römische Dissertation zu Hegel und B. von 1958).

Den Kernpunkt der Ortsbestimmung drückt der Buchtitel aus, erschlossen durch die Veröffentlichung von B.s Tagebüchern, ergänzt durch Notizzettel und Korrespondenzen. Ausgangspunkt seines Philosophierens ist nicht, nachcartesisch, eine Idee, sondern unmittelbar gelebter Gaube. „Über diese Urgegebenheit können sich Glaubender und Nichtglaubender philosophisch verständigen, indem sie diese einer kritischen Prüfung durch die Vernunft unterwerfen“ (27), in Auseinandersetzung mit Kant (psychologischstranszendental, um die Überwindung seiner Dualismen bemüht), gestützt auf Leibniz, insbesondere sein „vinculum substantiale“, und entschieden christozentrisch. Von Anfang an ist B. von einem starken methodologischen Interesse bestimmt, um seine ungläubigen Kollegen zu erreichen. H. spricht ein doppeltes Drama an, einmal von Fassung zu Fassung B.s Ringen darum, seine komplexe Intuition in einen „stimmigen dialektischen Diskurs“ zu fassen, sodann das Schicksal, dass die für laizistische Fachphilosophen gedachte Untersuchung vor allem „von traditionell denkenden katholischen Theologen wahrgenommen und mißverstanden wurde“ (70). – Als Quellen stellt H. die *Carnets intimes* in ihrem geistlichen Gehalt und ihrer philosophischen Relevanz vor, sodann B.s Weg mit Leibniz aus der Abhängigkeit zur Selbständigkeit. B. wollte „eine Antwort auf die *obscurités germaniques*“ geben (120), wobei seine Kenntnis der Idealisten (außer bzgl. Kants) „kaum über ein gutes Schulwissen hinausging“ (124). Ein Beitrag gilt den „*Notes-Semaille*“, „gegen 2500 Papieren“ (142) mit philosophischen Notizen, die, von H. neu geordnet, im B.-Archiv der Auswertung und Edition harren. Dem Archiv in Louvain-la-Neuve widmet sich ein weiterer Aufsatz. – In der Gruppe „Konfrontationen“ begegnen sich zunächst B.s Option und die ignatianische Wahl sowie seine Implikationsmethode und die Transzendentalphilosophie. Eine Einführung in Struktur und Anliegen der „Action“ geht sodann auf B.s Auseinandersetzung mit dem deutschen Denken in der französischen Tradition ein (231: Relecture Maine des Birans, 240: Bekräftigung Pascals durch Schopenhauerkritik). Unter dem Titel „Ontologie und Religion“ skizziert H. die Geschichte des ontologischen Gottesbeweises von Anselm über die Etappe „von Descartes bis Hegel“ zu B. Schließlich informiert er über B. und Loisy in der modernistischen Krise. – Als „Weiterungen“ kommen Werke nach der Action zur Sprache: B.s *Logique de la vie morale*, eine „Ethik der *vita beata*“ gegenüber heutiger Schrumpfung auf Fragen nach erlaubt und verboten, was „man als ‚juridische Ethik‘ bezeichnen könnte“ (298); B.s Sozialphilosophie mit seiner Kritik am „Monophorismus“; seine Erkenntnistheorie in ihrer Entwicklung; seine Suche nach einer Ontologie des Konkreten; schließlich seine Philosophie der Liebe (sein mit dem Panchristismus verknüpfter „Charitismus“). Den Schluss bilden zwei Arbeiten zur Wirkungsgeschichte. Der erste berichtet von den französischen Jesuiten: keine „B.-Schule“, doch ein lebendiges Fortwirken, anfangs „weitgehend unterirdisch“ (388), bis zu einem Aufblühen nach 1949. Der zweite befasst sich mit „Fides et Ratio“. B. wird dort nicht genannt, obwohl an einigen Stellen „die Anspielung auf B. evident“ ist (416). Immer noch Vorbehalte? H. erklärt es sich so, dass die Genannten „weniger innere Verwandtschaft“ mit dem Rundschreiben zeigen, so dass seine Nennung als Empfehlung einer bestimmten Philosophie hätte aufgefasst werden können, was Johannes Paul II., anders als Leo XIII., nicht wünschte. – Einem ausführlichen Literaturverzeichnis (419–443: B., von B. Benutztes, Werke zu B.) folgt der Nachweis der Erstveröffentlichungen.

Auch im zweiten hier zu besprechenden Buch, das eine Mainzer Tagung dokumentiert, ist H. vertreten, zunächst mit der Frage „Ein philosophischer Kirchenlehrer?“, sodann mit einer Konfrontation von B. und Nietzsche. Die Beiträge sind in vier Gruppen gebündelt:

I. Inspiration aus Lebensnähe: Vor H. eröffnet *Kardinal Lehmann* die Tagung mit drei Punkten. a) Im Sinne des Tagungsthemas: Absage an eine *philosophie séparée*; b) B.s Eröffnung neuer Denkwege in der Theologie, die noch ungenügend rezipiert sind: in Destruktion einer *natura pura* (systematisch von de Lubac durchgeführt, mit Nachholbedarf in der Moralthologie), Geschichtlichkeit des Dogmas, Neubegründung der Fundamentaltheologie, in Umkehrung des (deistischen) Dreischritts von *demonstratio religiosa, christiana, catholica*; c) Unerlässlichkeit guter Philosophie für die Theologen

(nicht zuletzt Exegeten) zum Schutz vor unbedachten Zeitgeistübernahmen. – Auf die wenig friedliche Wirkungsgeschichte in der Theologie geht H. ein. – Von A. Lassons L'Action-Rezension aus, die B. „auf Augenhöhe mit Fichte und Hegel sieht“, (31) geht R. Grätzl auf B.s (fehlende) Gegenwart in der Lehre praktischer Philosophie heute ein. Sie fehlt aufgrund der heute herrschenden analytischen Sicht von Handeln und Tat; ihr entgeht über der Intentionalität des Willens sein Gewolltsein (36). – Ähnlich P. Reifenberg, der in B.s Grundgedanken einführt: praktische Lebensnähe als intellektuelle Grundhaltung.

II. Vergewisserung aus dem Ursprung. H. Busche zeigt, dass Leibniz sein *Vinculum* nicht erst in der späten Korrespondenz gewinnt, sondern dort sein frühes Lichtäther-Denken reformuliert. – Dessen Bedeutung für die Selbstklärung B.s bzgl. der Substanzfrage (seine Lehrer dachten die aristotelische *Forma* als allgemein), stellt S. D'Agostino dar. – Schließlich geht es um Spinoza; B.s und Delbos' Auseinandersetzung mit ihm zeichnet M. Kopper nach.

III. Anknüpfung und Abgrenzung. Nach „Denken mit der ganzen Existenz“ – H.s Blick auf Nietzsche, dessen „radikal-nihilistischen Nihilismus“ [?] B. „gar nicht ernstlich ins Auge gefasst zu haben“ scheine (138) –, widmet sich P. Reifenberg in zwei Beiträgen B.s recht distanziertem Verhältnis zu J. H. Newman: zunächst mit Blick auf seinen Lehrer Ollé-Laprune (vor dem Hintergrund der Wirkungsgeschichte in Frankreich überhaupt), sodann bzgl. des Grundthemas „développement“ und „tradition.“ „An vielen Stellen gewinnt man gar den Eindruck, B. sei ein eigenständiger philosophischer Interpret Newmans, jedoch ohne Kenntnis der Texte“ (192).

IV. Das offene Denken heute wagen. Zwei Aufsätze aus einer Relecture des Hauptwerks: J. Leclercq, *Les rapports de la religion et de la rationalité*, spricht *problèmes et défis* an, vor allem, „que l'homme ne peut jamais s'égaliser lui-même, aussi doit-elle faire l'hypothèse ultime du surnaturel, c'est-à-dire d'un achèvement de l'homme par grâce, par don reçu d'en haut“ (208). Es ist um reale Gegenwart zu tun: „Caro Verbum facta“ (211/212). – A. van Hooff, *Das Konkrete und das Ganze*, stellt vor dem Hintergrund, „dass Wirklichkeit im Ganzen keine Summe, sondern eine Synthese ist“ (214), „die Grenzen des Widerspruchs als eines logischen Prinzips“ (216) heraus; als Hauptwort walte hier (gegen eine Substantivierung des Seins) das Verb (219). Die teils etwas zugespitzten Antithesen (etwa das Wir, statt als „additives Ergebnis“ von Ich und Du, beide begründend [225]) führt 229 aus ihrer Abstraktheit wieder der Synthese zu. – Den Schlusspunkt setzen Reflexionen P. Rehm-Grätzels zur Übersetzungsarbeit am nun erstmals deutsch zugänglichen *Itinéraire philosophique* von 1928 (233, A. Schweitzer: „Die Vollkommenheit des Französischen besteht darin, einen Gedanken auf die klarste und kürzeste Weise ausdrücken zu können, die des Deutschen darin, ihn in seiner Vielgestaltigkeit hinzustellen“). Siglen- und Autorenverzeichnis vervollständigen den informativen Band.

J. SPLETT

## 2. Biblische und Historische Theologie

LOHFINK, GERHARD, *Gegen die Verharmlosung Jesu*. Reden über Jesus und die Kirche. Freiburg i. Br.: Herder 2013. 485 S., ISBN 978-3-451-34147-2.

Die Welt, in der wir leben, gibt uns machtvoll vor, wie wir leben sollen, was wir empfinden können, was uns wichtig sein mag, was wir zu erwarten und zu erhoffen vermögen. Sie hält weitreichende Verheißungen für uns bereit. Gleichzeitig ist sie durch den Pluralismus, den Relativismus und den Individualismus in den Grundeinstellungen der Zeitgenossen bestimmt. In dem Rahmen, den sie so setzt, mag sie auch eine religiöse Praxis zulassen oder gar gutheißen, wenn diese sich als dienlich für das Wohlbefinden oder die Ausschmückung wichtiger Lebensstationen erweist. Diese Welt greift auch nach den Christen und umwirbt sie mit ihren Angeboten. In dem Maße, wie diese tatsächlich aufgegriffen werden – im Leben der einzelnen Christen, aber auch im Bereich der christlichen Gemeinden –, wird das Salz schal, das doch kräftig und würzig sein

sollte. Es kommt zur Verharmlosung Jesu und zur Verfehlung der Wege, die er geöffnet und gewiesen hatte. Das kann sich konkret auf sehr verschiedene Weisen ereignen. Und es bestimmt heute weitgehend das geistige und auch religiöse Klima in unserer Wohlstandsgesellschaft.

Auf diese Situation hin hat der Verf. (= L.) im Laufe der letzten Jahre in Vorträgen und Reden zur Unterscheidung der Geister aufgerufen. 26 solcher Zwischenrufe sind im vorliegenden Buch zusammengestellt worden. Das Spektrum der konkreten Themen ist breit gefächert. Gleichwohl fällt das Buch nicht ins Vielerlei auseinander. Seine innere Einheit ergibt sich dadurch, dass zumindest drei Motive in immer neuen Zugriffen miteinander verwoben werden: Es ist der Blick auf Jesus von Nazareth und seine Botschaft von der in ihm und durch ihn nahegekommenen Gottesherrschaft; es ist sodann die Erinnerung an den Weg Israels, der auf das Kommen und Wirken des Messias zulief; es ist schließlich die Hervorhebung der christlichen Gemeinde, in deren Leben sich das Wollen und das Wirken Jesu darstellt und die ihm Folgenden zu erlösten Menschen werden. Und dies alles entfaltet L. zum einen im Hören auf die Zeichen der Zeit, die durch eine tiefgreifende Ambivalenz gekennzeichnet sind, zum anderen in einer Auslegung der biblischen Texte, die stets auf die Einbettung der Ereignisse mit und um Jesus in eine irdische Geschichte gerichtet ist. Durch all dies ist den Reden, die der Verf. gehalten und nun hier gesammelt zugänglich gemacht hat, eine beachtliche Lebensnähe eigen. Was man sonst selten antrifft – hier ist es gegeben: Der Verf. vermag auf den Anspruch, den Jesus in Wort und Werk erhoben hat und mit dem er zum Heil und zum Wohl der Menschen von Gott her Neues in die Welt gebracht hat, in einer Weise aufmerksam zu machen, die den Hörer und den Leser ganz unmittelbar berührt. Dies macht dieses Buch nicht nur für Fachtheologen, sondern auch für breitere Kreise von Lesern, die Orientierung und Motivierung auf dem Weg ihres christlichen Glaubens suchen, sehr empfehlenswert.

Exemplarisch seien noch einige Themen, die L. in seinen Darlegungen behandelt, benannt. Nr. 4: „Auf welche Weise hat Jesus geheilt?“ (76–97). Die Antwort lautet: Er hat es dadurch getan, dass er die Hilfesuchenden in einen heilsamen Lebenskontext berufen hat. Das gilt noch heute: In der Zugehörigkeit zu einer im Geiste Jesu lebenden Gemeinschaft werden heilende Kräfte frei. Nr. 6: „Die Botschaft Jesu duldet keine Gotteskrieger“ (113–128). Es gibt Gewalt, die von fanatischen Religionsanhängern ausgeht. Jesu Bergpredigt lässt erkennen, dass Leben nur gelingen kann, wenn es im Zeichen der Bereitschaft zum Tragen der Lasten, die Menschen einander aufbürden, vollzogen wird. Nr. 10: „Der Kanon und die Vielzahl der Konfessionen“ (178–191). Hier geht es um eine Grundfrage der christlichen Ökumene: Was ist das von der Bibel her legitimierte Bild des Miteinanders der Christen? Der Autor setzt sich mit dem Konzept auseinander, das auf E. Käsemann zurückgeht: Die Bibel bezeuge nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielzahl der Konfessionen. Nr. 13: „Der Priester – eine aussterbende Art?“ (212–230). Es gibt in der gegenwärtigen Kirche eine eigene Not, die mit der zu geringen Zahl der Priester und mit der unter ihnen verbreiteten Lebenspraxis zu tun hat. L. verteidigt von der Heiligen Schrift her im Wesentlichen das überlieferte Konzept des priesterlichen Amtes, regt aber gleichzeitig auch nachdrücklich an, die in christlichen Gemeinden angelegten, freilich oft zu wenig entwickelten Formen einer kommunitären christlichen Lebenskultur neu zu entwickeln, damit so ein Kontext entsteht, innerhalb dessen das priesterliche Leben gelingen kann. Nr. 22: „Was unterscheidet das Christentum von den Religionen?“ (371–398). Das Christentum hat seinen Grund und seine Mitte im Glauben an den einen, personalen Gott, der der Schöpfer des Himmels und der Erde ist und der in Jesus die Wege der Menschen mitgegangen ist – bis in das Sterben am Kreuz hinein.

Diese thematischen Stichworte können nicht im Entferntesten einen Eindruck von der Breite und der Tiefe des in diesem Buch Gebotenen vermitteln. Sie können nur ein erster Hinweis auf das sein, was den Leser erwartet, wenn er die eine oder andere der dort gesammelten Reden liest. Und sie können vielleicht auch erkennen lassen, dass es dem Verf. stets darum geht, bei aller gebotenen und auch unvermeidlichen Anpassung des Christlichen an die gegenwärtige Welt und ihre Trends das, was es von ihr unterscheidet, nicht zu vergessen oder geringzuschätzen.

W. LÖSER S.J.

OPIELKA, BIRGIT, „*Leidender Gerechter*“ und „*Diener aller*“. Der Tod Jesu in Mk 8,27–10,52 im Gespräch mit Oscar Romero und Emmanuel Lévinas (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese; Band 7). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2012. 403 S., ISBN 978-3-631-62415-9.

Dem Buch liegt eine überarbeitete Fassung der Dissertation der Verf.in (= O.) zu Grunde, die sie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz vorgelegt hatte. Exegetisch geht es der Verf.in um ein besseres Verständnis der zentralen Kapitel des Markusevangeliums, theologisch um die rechte Deutung des Todes Jesu in der Sicht des Markus auf der Grundlage der gewählten Texteinheit. Im Hintergrund steht nicht zuletzt die Frage, wie weit oder in welcher Weise dem Tod Jesu in der Sicht des Markus Heilsbedeutung zugeschrieben werden müsse. Damit ist ein ebenso aktuelles wie brisantes Thema angesprochen.

Die Verf.in findet die Antwort auf ihre Frage nach der Bedeutung des Leidensweges Jesu nach Mk 8,27–10,52 in der Analyse der drei Ankündigungen von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu in Mk 8,31; 9,31 und 10,32–34 und des Kontextes, der diese drei Ankündigungen verbindet. Damit ist bereits der Grundaufbau der Arbeit genannt. In Teil I geht es um die „Motivgeschichtliche Analyse der drei Leidens- und Auferstehungsansagen“, in Teil II um „Die drei Ankündigungen von Leiden und Auferstehung in ihrem Kontext“. Voran steht eine „Hinführung“, in der die drei Ankündigungen Jesu in den größeren Kontext des Markusevangeliums hineingestellt und deren gemeinsame Elemente untersucht werden. Es wird vermutet, dass die zweite und die dritte Ankündigung in der ersten ihre literarische Grundlage haben. Ein eigener Abschnitt greift vor auf die Eigenart des Mittelteils des Markusevangeliums mit den Stichworten der „Nachfolge“ Jesu auf dem „Wege“. Hier trifft sich die Autorin mit den Ergebnissen neuerer Auslegungen des Markusevangeliums.

Im ersten Hauptteil geht O. den in den drei Ankündigungen Jesu verwendeten Ausdrücken nach („Es muss“, Jesus, der „Menschensohn“, „viele leiden“, „verworfen werden“, „überliefert“ usw.) und fragt nach deren sprachlichem und traditionsgeschichtlichem Hintergrund. Fast immer führen die gewählten Ausdrücke auf die Gestalt des „Leidenden Gerechten“, von dem die Schrift Israels spricht und die jüdische Überlieferung weiß. Man könnte geneigt sein, das Motiv des „Überliefertwerdens“ vom Gottesknecht her und daher sühnetheologisch zu deuten. Doch gibt die Untersuchung der Leidensankündigungen eine solche Sicht nicht her, und es ist eher an die Überlieferung Jesu in die Hände der Menschen zu denken, die sich aus seinem konsequenten Einsatz für die Gottesherrschaft ergibt. Es würde hier dann Gerichtsterminologie Verwendung finden, die im Passionsbericht wiederkehrt (133).

Im zweiten Hauptteil stellt die Autorin dann Jesu drei Ankündigungen von seinem Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung in den Gesamtrahmen von Mk 8,27–10,52 hinein. Die beiden Stichworte, die diesen Abschnitt zusammenhalten, werden gleich zu Beginn (Mk 8,27; 8,34) und dann wieder am Schluss (Mk 10,52) genannt, nämlich die „Nachfolge“ Jesu auf dem „Wege“. Sie charakterisieren in der Tat die ganze Texteinheit. Eine wichtige Grundidee ist dabei diejenige des „Dienens“. Dreimal zeigen die Jünger auf die Ankündigung Jesu von seinem kommenden Leiden und Sterben Unverständnis, das sich vor allem nach der zweiten und dritten Leidensankündigung dadurch äußert, dass sie sich um die ersten Plätze in der kommenden Gottesherrschaft streiten. Jesus muss sie neu in die Pflicht nehmen und stellt ihnen zweimal das Kind (Mk 9,36; 10,13–15) und dann sein eigenes Beispiel gegenüber (Mk 10,42–45). Jesu Wort in Mk 10,45, der Menschensohn sei nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele, muss nach der Verf.in nicht sühnetheologisch verstanden werden, obwohl es vermutlich auf sühnetheologische Traditionen zurückgreift. Im Vordergrund steht Jesu Bereitschaft, zu dienen und seinen Dienst bis zum Einsatz des Lebens fortzusetzen (264–270). Immer wieder nimmt Jesus Partei für die Schwächeren, Benachteiligten wie den fremden Exorzisten (Mk 9,38–40) oder die „Kleinen“, denen man kein Ärgernis geben darf (Mk 9,42–48), dann auch den schwächeren Part in der Ehe (Mk 10,2–12) und erneut für die Kinder (Mk 10,13–16).

Wie gelangt man zur Sicht Jesu? Nicht durch eigene Leistung. Jesus muss den Jüngern die Ohren öffnen wie dem stummen und tauben epileptischen Knaben (Mk 9,14–27) oder die Augen wie dem blinden Bartimäus (Mk 10,46–52). Es kommt auf den Glauben

an, wie die erste dieser beiden Geschichten zeigt, auf den gläubigen Gebetsruf zu Jesus, wie die zweite hervorhebt.

Rückschauend ergibt sich so eine sehr zusammenhängende Darstellung des Weges Jesu durch Markus, auf den die Jünger mitgenommen werden. Mit ihnen werden dann auch die Leserinnen und Leser in diesen Weg einbezogen.

Eine Eigenart der Dissertation von O. besteht gerade darin, dass sie die heutige Leserschaft bewusst in den Blick nimmt und dabei kulturelle Grenzen überschreitet. Dies geschieht durch zwei längere Exkurse, die dem Verständnis dienen sollen. Der salvadorianische Erzbischof Oscar Romero, der 1980 durch die Militärjunta seines Landes ermordet wurde, da er sich für die Armen und Entrechteten eingesetzt hatte, dient der Konkretisierung und Aktualisierung der Gestalt des „leidenden Gerechten“ und des „Dieners aller“ auch in unseren Tagen (199–213). Die Philosophie des jüdischen Denkers Emmanuel Lévinas kann dazu verhelfen, den Gedanken des „Dienens“ in den Diskurs der Gegenwart zu stellen (273–284). Lévinas unterscheidet eine „Ontologie“, die festschreibt und abgrenzt, und eine Ausrichtung auf den Anderen, durch die der Mensch erst zu sich selbst kommt. Sie hat bei Lévinas auch eine religiöse Wurzel, insofern der andere die „Spur“ Gottes darstellt. „Inspiriert von der Philosophie Emmanuel Lévinas‘ möchte ich das von Jesus geforderte ‚Dienen‘ als eine Haltung verstehen, die dem und der Anderen den ersten Platz einräumt.“ (283)

Die vorgelegte Arbeit erweist sich sowohl im exegetischen als auch im hermeneutischen Teil als lesenswert. Die exegetischen Untersuchungen werden sehr kenntnisreich durchgeführt, stets im Rückgriff auch auf die neuere Literatur. Die hermeneutischen Erwägungen machen das Buch dann auch über das Fachpublikum hinaus lesenswert.

An einigen Stellen lassen sich auch Fragen stellen. So sieht O. in der Heilung des Blinden von Betsaida Mk 8,22–26 den Teil einer Rahmung, die diese Geschichte mit der Heilung des Blinden Bartimäus in Mk 10,46–52 um den Mittelteil des Markusevangeliums bilden würde (337 f.). Pate steht hier Bas van Iersel, der einen konzentrischen Aufbau des Zweiten Evangeliums annimmt. Von ihm distanziert sich die Verf.in freilich in ihrer Einleitung, indem sie einen stärker linearen dramatischen Aufbau annimmt (28). Es dürfte besser sein, die Heilung des Blinden von Betsaida als Abschluss des sogenannten „Brotabschnitts“ in Mk 6,6b–8,26 anzusehen. Dem Unverständnis der Jünger beim Gespräch im Boot in Mk 8,14–21 würde dann die Heilung des Blinden als Ausweg aus der Situation der Jünger aufgezeigt. Den Abschluss der ersten Hälfte des Markusevangeliums bildet die Szene von Cäsarea Philippi in Mk 8,27–30 mit dem Rückblick auf die bisherige Offenbarung Jesu, die zum Petrusbekenntnis von Jesus als Messias führt, und dem Übergang zum Geschick des Menschensohnes, mit dem der nächste Abschnitt beginnt. Hier setzt die Arbeit der Verf.in ja auch formell ein.

Etwas eigenwillig bleibt die Auslegung von Mk 10,15 durch die Autorin (309–312). Mit W. Stegemann und H.-J. Venetz versteht sie das „Aufnehmen des Reiches Gottes wie ein Kind“ als ein Aufnehmen des Kindes (als Objekt) wie an der wohl sekundären Stelle Mk 9,37. Die genannte Stelle steht freilich wohl näher bei Mt 18,3 („Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder“) als bei Mt 18,5 („Wer ein solches Kind aufnimmt“). Neuere Übersetzungen stimmen hier im Verständnis des Verses überein, und ihnen geht bereits die Vulgata voraus, die mit dem Nominativ übersetzt: „velut parvulus“.

In jedem Fall regt die Dissertation von O. an, Markus neu und aufmerksamer zu lesen. Die Aufforderung Jesu zum Dienen hat dabei nichts von ihrer Aktualität eingebüßt und passt voll in die Gegenwart.

J. BEUTLER S. J.

PARADISE IN ANTIQUITY. Jewish and Christian Views. Edited by *Markus Bockmuehl* and *Guy G. Stroumsa*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2010. 260 S., ISBN 978-0-521-11786-9.

Das Thema Paradies erfreut sich in den letzten Jahren eines starken Interesses, das sich sowohl auf den Bereich der Belletristik als auch der wissenschaftlichen Publikationen erstreckt (in Auswahl: Ashton, John / Whyte, Tom: *The Quest for Paradise: Visions of Heaven and Eternity in the World's Myths and Religions*. San Francisco 2001; Kabir, Ananya Jahanara: *Paradise, Death and Doomsday in Anglo-Saxon Literature*. New

York 2001; Psaki, Regina / Hindley, Charles: *The Earthly Paradise: The Garden of Eden from Antiquity to Modernity*. Binghamton 2002; Riedweg, Christoph / Schmid, Konrad: *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and its Reception History*. Tübingen 2008; Scafi, Alessandro: *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*. London 2006). Die vielen wissenschaftlichen Arbeiten zeigen, dass es sich nicht nur um eine intuitive menschliche Sehnsucht nach einem heilen Urzustand handelt, sondern dass dieses Interesse durchaus vom Wunsch nach Erkenntnis geleitet ist, was auch gut zum Thema Paradies passt.

Angesichts der Fülle von Publikationen erstaunt es fast, dass immer noch neue und spannende Beiträge zu diesem Thema geschrieben werden können. Dies ist aber tatsächlich möglich und beruht wohl hauptsächlich auf der Komplexität der Thematik selbst. Das Paradies beschäftigt seit Jahrhunderten die Menschen, vor allem Juden und Christen, aber auch Muslime. Juden und Christen teilen Gen 2–3 als Ursprung und Ziel ihres Nachdenkens und religiösen Strebens. Über die Jahrhunderte haben sich die Vorstellungen einerseits erhalten, andererseits auch verändert, so dass über jede Epoche eigene Studien zum Thema Paradies unternommen werden können. Im vorliegenden Sammelband von Markus Bockmuehl und Guy M. Stroumsa beschäftigt sich der erste Teil mit dem Paradies in den frühjüdischen und -christlichen Auslegungen des ersten Jhdts., der zweite mit demselben Thema in der Spätantike, wobei gelegentlich auch das Mittelalter und die frühe Neuzeit zur Sprache kommen. Hinzu kommt, dass das Thema Paradies auch interdisziplinär erforscht wird: Die Autoren des Bds. sind Historiker und Exegeten mit jüdischem und christlichem Hintergrund, doch in den Beiträgen finden auch weitere Disziplinen wie Linguistik, Politik und Kartographie ihren Platz. Ein so vielschichtiges Thema wie das Paradies kann sich nur in vielseitigen Beiträgen spiegeln. Diese reichen von allgemeineren Themen wie dem Paradies im Neuen Testament (*G. Macaskill*, 64–81) und dem Paradies, Gärten und Jenseitsvorstellungen im ersten Jhd. (*M. Goodman*, 57–63) bis zu sehr speziellen wie etwa der Frage, welche Sprache im Paradies gesprochen wurde (*Y. Moss*, 120–137) oder zu Einzelmotiven wie dem rotierenden Schwert und dem Baum des Lebens (*M. Kister*, 138–155).

Gerade im zweiten Teil dürfte der Gewinn beim Lesen unbeschadet des überzeugenden wissenschaftlichen Niveaus nicht unbeträchtlich vom Eigeninteresse des Lesers abhängen, denn wer sich etwa für heidnische Paradiesvorstellungen (*G. Clark*, 166–178) begeistern kann, mag nicht unbedingt gleichermaßen ein Interesse für die Sprache des Paradieses oder die rabbinische Vorstellung einer Rückkehr ins Paradies über die erotische Liebe (*G. Hasan-Rokem*, 156–165) mitbringen. Die thematische Bandbreite innerhalb dieses Sammelbds. ist so groß, dass er sich für die meisten Leser eher durch die Lektüre einzelner Beiträge zur gezielten Auswahl als zum Erwerb des ganzen Bds. anbieten wird. Wer jedoch dieses Thema in möglichst vielen Schattierungen wahrnehmen möchte, mag das Buch auch im Ganzen spannend finden. Alle Beiträge haben ihren Charme und werden durch eine Einleitung (*G. G. Stroumsa*, 1–14) und einen Epilog (*A. Scafi*, 210–220) gekonnt zu einem Ganzen zusammengefügt.

Die Beiträge des Bds. gehen auf eine britisch-israelische Konferenz zum Thema zurück, die vom 3. bis 31. März 2008 am Center for the Study of Christianity der Hebrew University in Jerusalem stattfand. Der Tagungsort wie die Autoren bringen ein wissenschaftliches Kolorit in den Bd. ein, das über Europa hinaus in den Nahen Osten hineinreicht. Dies spiegelt sich positiv in ihren verschiedenen jüdischen und christlichen Sichtweisen, nicht zuletzt aber auch im Literaturverzeichnis. Wer über das Paradies oder verwandte Themen arbeitet, wird hier auf wertvolle Funde stoßen, die eurozentrischer geprägte Publikationen nicht aufführen (z. B. Rona-Shani Evyasafs Beitrag zur Archäologie der Gärten in Judäa). So zeigt sich das Buch im Ganzen als gelungen und lesenswert. Wer sich vertieft mit dem Thema Paradies beschäftigt, wird es nicht übergehen können.

I. KRAMP CJ

KIRCHENGESCHICHTE ALS WISSENSCHAFT. Herausgegeben von *Bernd Jaspert*. Münster: Aschendorff 2013. 210 S., ISBN 978-3-402-12952-4.

Der vorliegende Sammelband enthält Beiträge von 13 Inhabern kirchengeschichtlicher Lehrstühle unterschiedlicher christlicher Konfessionen. Vier der Autoren sind römisch-katholisch (Rainer Berndt SJ in Frankfurt am Main / Philosophisch-Theologische Hoch-

schule Sankt Georgen, Thomas Böhm in Freiburg i. Br., Mariano Delgado in Fribourg/Schweiz, René Roux in Erfurt), sieben evangelisch (Klaus Fitschen in Leipzig, Bernd Jaspert in Marburg, Martin H. Jung in Osnabrück, Volker Leppin in Tübingen, Christoph Marksches in Berlin, Wolf-Friedrich Schäufele in Marburg, Gury Schneider-Ludorff in Neudettelsau), je einer orthodox (Daniel Buda, Sibiu/Rumänien) und armenisch-apostolisch (Hacik Rafi Gazer, Erlangen). Die Darstellung verbindet das persönlich-bekennnishaft Moment mit dem programmatisch-problembezogenen; denn die Autoren stellen jeweils dar, wie sie zur Kirchengeschichte hinfanden, was sie daran faszinierte und von ihnen für wichtig befunden wurde („Mein Zugang zur Kirchengeschichte“). In einem zweiten Schritt legen sie ihre Sicht der „Kirchengeschichte als Wissenschaft“ dar und benennen schließlich drittens die „Zukunftsaufgaben“, die sie vor allem für die Kirchengeschichte sehen. Diese Verschränkung des biographisch-persönlichen mit dem wissenschaftlichen Aspekt macht das Spezifikum dieses Bds. aus und entspricht auch in glücklicher Weise dem Gegenstand: In ihr kommt die Standortgebundenheit der Kirchengeschichte wie jeder Geschichte, damit ihre wesentliche „Perspektivität“ wie auch „Subjektivität“ zum Ausdruck. Andererseits zeigt sich in den Beiträgen: Obgleich der konfessionelle Standort niemals verleugnet wird, brechen in den Antworten kaum konfessionelle Fronten auf; es zeigt sich vielmehr eine Konvergenz in entscheidenden Grundlinien.

Die einzelnen Beiträge sind durchweg anregend und weiterführend. Zu Beginn sei hingewiesen auf den Aufsatz von *Rainer Berndt* („Kanon, Korpus, Kirche – Bibelrezeptionen als Paradigma der Kirchengeschichte“, 13–31): Ausgehend von Bibel und Bibelrezeption als „Rückgrat der Kirche auf dem Weg durch ihre Geschichte“ bringt er das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Bibel zur Sprache, aber auch die epochalen Schritte durch den Übergang von Schriftrolle (Papyrus) zu Codex (Pergament) in der Spätantike (der erst gleichzeitige Lesung und damit „Parallelschaltung“ disparater Stellen ermöglicht), und dann durch den Buchdruck (ein dritter Paradigmenwechsel dürfte heute der Computer sein). Im Übrigen konvergieren die Beiträge dahingehend, dass sie die wissenschaftliche Aufgabe der Kirchengeschichte in einem doppelten Kommunikationszusammenhang verstehen: innerhalb der Theologie und innerhalb der Geschichtswissenschaft. Die innertheologische Aufgabe und damit der „theologische“ Charakter der Kirchengeschichte wird gerade nicht erfüllt – und hierin besteht ein einhelliger Konsens –, wenn die Kirchengeschichte sich vorschnell theologisch „vereinnahmen“ lässt, indem sie systematische Beurteilungskriterien z. B. der Dogmatik nur auf den empirischen historischen Stoff anwendet oder „heilsgeschichtliche“ Kategorien einführt. Sie kann vielmehr nur dadurch geleistet werden, dass die Kirchengeschichte rigoros ihrem kritisch-historischen Charakter treu bleibt. Und dann besteht dieser Dienst gerade in der Öffnung und Perspektivenerweiterung, im „Korrektiv normativ gesetzter Entwürfe“ (Böhm: 41), in der „kritischen Durchleuchtung des Überlieferungsprozesses mit konstruktiver Kirchenkritik“ sowie der „prospektiven Beschäftigung mit der Vergangenheit als memoria innovans“ (Delgado: 59, 62) bzw. in dem „ideologiekritischen Wächteramt“, welches verhindert, dass Theologie „weltlos und unmenschlich wird“ (Schäufele: 166). Die Kirchengeschichte leistet für die Theologie die Aufgabe, die historische Bedingtheit des Gewordenen und der gegebenen Antworten festzustellen, was auch den Blick für die Wahrheit anderer Deutungsmodelle öffnet (Leppin: 108) und so – was mehr oder weniger in allen Beiträgen akzentuiert wird – von spezieller ökumenischer Relevanz ist. Andererseits steht die Kirchengeschichte im Kommunikationszusammenhang mit der Geschichtswissenschaft allgemein, ja mit den ganzen Humanwissenschaften; sie ist, wie *Martin H. Jung* feststellt, „von allen theologischen Disziplinen am besten für die Vernetzung der Theologie mit anderen Wissenschaften geeignet, weil sich ihre theologische Verankerung anders als bei anderen theologischen Disziplinen inhaltlich und methodisch kaum auswirkt“ (102). Gegenüber den profanen Geschichtswissenschaften besteht ihre Aufgabe vor allem in der Heraushebung der Geschichtswirksamkeit der religiösen Faktoren, in der „Erarbeitung und Hervorhebung der Position und Bedeutung des religiösen Zeichensystems innerhalb des Gesamtgeflechts kultureller Kommunikation“ (Leppin: 111).

Entscheidend für eine fruchtbare und weiterführende, gerade den eigenen Standpunkt erweiternde Begegnung mit der Kirchengeschichte ist, dass man sich ihrer „Fremdheit“ aussetzt und diese weder harmonisierend überspielt noch die Vergangen-

heit vom eigenen Standpunkt der Gegenwart aus be- und verurteilt. Dieses Moment wird gerade von zwei evangelischen Autoren besonders hervorgehoben, von *Volker Leppin*, den gerade die Faszination des Fremden anzieht („Wer im Vergangenen nur die Bestätigung des Eigenen sucht, bleibt letztlich bei sich selbst“, 106), und von *Wolf-Friedrich Schäufele*, der, vom freikirchlichen Milieu herkommend, durch die Kirchengeschichte die „Entdeckung der Fremdheit“ macht und damit eine zunächst distanzlose und problemlose Nähe zur Welt der Bibel überwindet und zu einem „reiferen Glauben“ hinfindet (163 f.). Die von Letzterem genannten vier theologischen Funktionen der Kirchengeschichte (166–172) scheinen mir die beste Zusammenfassung in diesem Sammelbd. Es sind: 1. Wahrnehmung und Reflexion der Geschichtlichkeit der christlichen Religion (die, anders als etwa die Rechtsgeschichte und Medizingeschichte, nicht nur als Vorgeschichte interessant, sondern ihr bleibend innerlich ist!); 2. Erschließung der eigenen religiösen Identität und ihrer (meist unbewussten) Voraussetzungen, und dies als Prozess, nicht als Überspringen der Zeit im unmittelbaren Rückgriff auf das NT; 3. Aufweis der Entfaltungsmöglichkeiten der Offenbarung, und dies auch als begrenzt und sich in verschiedenen Kontexten in ähnlicher Form wiederholender Muster (was er in der Christologie und Gnadenlehre zeigt – man könnte es auch bei ekklesiologischen oder Kirche-Welt-Modellen aufweisen); 4. Darstellung von Exempeln christlicher Existenz, was als einziges Paradigma („*historia magistra vitae*“ als Sammlung guter und böser „*exempla*“) sicher problematisch sei, jedoch für die Kirchengeschichte in gewissen Grenzen sinnvoll.

Freilich entsteht schon im dritten und erst recht im vierten Punkt die Frage, woher die Kirchengeschichte ihre Maßstäbe nimmt, zumal, wenn es ihr verwehrt ist, diese einfach aus einem kirchlichen Normbewusstsein der Gegenwart zu nehmen. Und wenn Schäufele hier anfügt, eine wissenschaftlich betriebene Kirchengeschichtsschreibung solle keine theologischen, sondern lediglich historische Urteile fällen, ja dies sogar noch verschärft mit der Aussage, die Kirchengeschichte solle „jede Art von Werturteilen nach Möglichkeit vermeiden und sich auf objektivierbare Sachurteile beschränken“ (175, kursiv im Original), dann scheinen doch die dritte und vierte Funktion kaum mehr erfüllbar. Sicher kann man dem folgenden Satz nur zustimmen: „Gebildete Menschen, die mit Recht das Banausentum jener Zeitgenossen verachten, die bei Reisen in ferne Länder die dortigen Zustände stets nur am Maßstab des von zu Hause Gewohnten bewerten, tragen oft kein Bedenken, sich mit derselben Borniertheit zu Richtern über ferne Geschichtsepochen aufzuschwingen. Das berühmte Wort Rankes, wonach jede Epoche ‚unmittelbar zu Gott‘ sei, kann hier als nötiger Ordnungsruf fungieren“ (ebd.). Und sicher, so könnte man anfügen, waren im Allgemeinen katholische Kirchenhistoriker, schon aus apologetischen Rücksichten, dieser Gefahr weniger ausgesetzt. Im Folgenden lehnt Schäufele allerdings auch nicht behutsame theologische Urteile ab, womit freilich der Kirchenhistoriker den Raum der Geschichte verlasse.

Letzten Endes dürfte sich dieses Problem einer einfachen Lösung entziehen. *Delgado* sieht „Fehlentwicklungen“ dann gegeben, wenn Christen „gegen den Grundsatz verstoßen haben, dass man nichts Böses tun soll, um Gutes zu erreichen ...“ (61). Aber was „in sich böse“ ist und daher in keinem Falle erlaubt, ist doch selber, gerade in neuralgischen Fragen der Kirchengeschichte, nicht unberührt vom Wandel der Wertvorstellungen – man denke nur an den Bereich der unveräußerlichen Persönlichkeits- und Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit. Der Rez. möchte darum, auch gegen den Widerspruch von *Delgado*, als an einem wichtigen (freilich nicht immer und allgemein anwendbaren) Kriterium festhalten, nämlich ob es bei (anscheinenden) „Fehlentwicklungen“ aufweisbare historische Alternativen und vor allem abweichende Stimmen gegeben hat, und wenn ja, warum diese nicht durchdringen konnten. Letzten Endes ist es das Problem der Begegnung mit dem „Fremden“. Der Kirchenhistoriker kann nicht einfach von seinem Standpunkt als Christ von heute absehen. Er kann aber auch nicht diesen Standpunkt als unverrückbaren Maßstab für die Vergangenheit festhalten. Er muss in der Begegnung mit der Vergangenheit zu einer gewissen Relativierung bereit sein, die eigenen Voraussetzungen hinterfragen, ohne deshalb einem letzten Relativismus zu verfallen.

KL. SCHATZ S. J.

MARKSCHIES, CHRISTOPH, *Hellenisierung des Christentums*. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie (Theologische Literaturzeitung. Forum; 25). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 141 S., ISBN 978-3-374-03058-3.

Es gibt wissenschaftliche Abhandlungen, die nicht weniger spannend zu lesen sind als ein Kriminalroman. Die 2012 in Leipzig erschienene Untersuchung des Berliner Kirchengeschichtlers Christof Marschies (= M.) zum Begriff „Hellenisierung“ zählt dazu. Spätestens mit der „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. vom 12. September 2006 war der Begriff aus dem Schatten der akademischen Diskussion heraus getreten – vertrat der Papst doch seinerzeit die Auffassung, die Verschmelzung von biblisch-orientalischer und philosophisch-griechischer Denkform in der Alten Kirche stelle – anders als dies etwa Adolf von Harnack an der Wende vom 19. zum 20. Jhd. dargestellt habe – keinen „Abfall“ von den jesuanischen Wurzeln des Christentums dar. Vielmehr sei diese Verschmelzung von Neuem Testament und „Griechentum“ geradezu providentieller Natur. Jedenfalls offenbare sie die innere Einheit von Glaube und Vernunft.

Vor diesem Hintergrund und angesichts anhaltender Diskussionen um die These Papst Benedikts kann sich die vorliegende Untersuchung zu Begriffsgeschichte und Gebrauch des Begriffs „Hellenisierung“ gesteigerter Aufmerksamkeit mindestens im katholischen Raum sicher sein. Und die hoch gesteckten Erwartungen werden nicht enttäuscht. Schon die in der einleitenden „Vorbemerkung“ (5–12) skizzierte Entstehungsgeschichte der gut einhundert Seiten umfassenden Studie, die in mehreren Redaktionen aus einem 2010 in Jerusalem gehaltenen Vortrag hervorgegangen ist, eröffnet faszinierende Perspektiven auf die internationale Forschungslandschaft.

Die Abhandlung umfasst drei Kapitel. Im Anschluss an eine „Einführung“ in die Problemstellung, die auch terminologische Präzisierungen bietet (15–32), rekonstruiert M. die Semantik des Begriffs „Hellenisierung“ von ihren Anfängen in der Antike bis ins frühe 20. Jhd. (33–61). Das zweite Kap. ist dem Gebrauch des Begriffs im 20. Jhd. bis in die unmittelbare Gegenwart hinein gewidmet (63–97). Im dritten Kap. schließlich erörtert M. die Frage, ob der Begriff „Hellenisierung“ geeignet ist, Transformationsprozesse in der Spätantike angemessen zu beschreiben, und ob er als ein nützlich Forschungsparadigma für historische und religionsgeschichtliche Forschungen gelten kann (99–125). Dazu unterbreitet der Autor einen eigenen Vorschlag. Das Buch schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (127–141).

Im Anschluss an den Berliner Persönlichkeitspsychologen Jens Asendorpf unterscheidet M. eine doppelte Bedeutung von „Hellenisierung“: Einmal wird „Hellenisierung“ als „Grundbegriff“ der Erforschung der Religionsgeschichte des antiken Judentums und Christentums verwandt, einmal als „Forschungsparadigma“, das Leitsätze, Fragestellungen und Methoden der historischen Forschung beinhaltet (15 f.). Die Beobachtung, dass sowohl die oft unklare Unterscheidung beider Bedeutungen als auch die mangelnde Bestimmtheit in unterschiedlichen Forschungskontexten den Begriff „Hellenisierung“ zu einer „umstrittenen Deutungskategorie“ macht, rechtfertigt nach M. eine archäologische Betrachtung seiner Bedeutungsherkunft und seiner forschungsgeschichtlichen Verwendungen. Vor allem aber ist es der naheliegende Verdacht, komplexe historische Zusammenhänge unzulässig zu essentialisieren, der eine begriffsgeschichtliche Analyse fordert. Von ihr her hofft M., zu einem verantworteten Gebrauch des in der Vergangenheit „in mehrfacher Hinsicht kontaminierten Grundbegriffs“ (24) zu gelangen.

Mit diesem Anliegen wendet sich der Verf. gegen Vorschläge von Althistorikern wie Glen Bowersock und von katholischen Theologen wie Gerda Riedl oder Georg Essen, auf den umstrittenen Begriff in der Erforschung der spätantiken Religionsgeschichte und ihrer Transformationsprozesse gänzlich zu verzichten. Stattdessen schlägt M. am Ende seiner Studie vor, den Begriff „Hellenisierung“ in dem präzisen Sinne zu verwenden, dass mit ihm „eine spezifische Transformation der alexandrinischen Bildungseinrichtungen und der dort praktizierten Wissenskulturlinien in der theologischen Reflexion des antiken Christentums“ (121) bezeichnet ist. Von einer solchen Begriffsbestimmung her erhofft sich der Autor eine erkennbare Abgrenzung gegenüber anderen „großen Debatten“, die oft ebenfalls unter dem Stichwort „Hellenisierung“ verhandelt werden – daran-

ter etwa die Fragen nach dem Verhältnis von Christentum und Platonismus, Glaube und Vernunft, Metaphysik und Theologie (32).

Die zahlreichen Bedeutungszuschreibungen von „Hellenisierung“, die M. in seiner historischen Analyse identifiziert, müssen hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden. In der Rückschau auf namhafte Forscher des 19. und 20. Jhdts., wie Johann Gustav Droysen, Adolf von Harnack oder Reinhold Seeberg, aber auch im Blick auf weniger bekannte Gelehrte, tritt eine verblüffende Bedeutungsvielfalt von „Hellenisierung“ mit teils gegenläufigen Tendenzen zutage. M. schließt aus alledem, dass unterschiedliche Wissenschaftler mit dem Begriff „sehr Unterschiedliches“ bezeichnen konnten (47).

Die anhaltende Diskussion um die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. wird dabei künftig wohl den von M. im Anschluss an Eginhard Meijering formulierten Hinweis in Rechnung stellen müssen, dass von Harnack „immer von der historischen Notwendigkeit dieser Entwicklung“ – der Hellenisierung des Christentums – „überzeugt war“ (51 f.). Anders als bereits 1912 von Walter Glawe, einem Schüler von Reinhold Seeberg, behauptet, vertritt von Harnack demnach weder eine „Abfallstheorie“ des Christentums noch unterscheidet er streng zwischen einem „enthellenisierten“ Evangelium und der „hellenisierten“ Theologie der antiken Christenheit (55 f.). Die Unausweichlichkeit der Hellenisierung des Christentums schließt freilich deren Korrektur nicht aus. Von Harnack sieht sie bei Augustinus und Luther anfanghaft vollzogen, betrachtet sie jedoch zugleich als bleibende Aufgabe auch für die Gegenwart.

Innerprotestantisch war von Harnacks Position keineswegs unumstritten – vielleicht auch deshalb, wie M. vermutet, weil der Begriff „Hellenisierung“ bei von Harnack „im Blick auf den Inhalt merkwürdig unterbestimmt und im Blick auf seine chronologische Ausdehnung diffus“ bleibt (56). Jedenfalls wurde der Begriff in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. eher selten verwendet, und wenn dies geschah, dann meist in einer Bedeutung, die dem jeweiligen Forschungsinteresse entsprang. M. belegt anhand einschlägiger Beiträge von Althistorikern wie Victor Tcherikover, Arthur Darby Nock, Wilfred L. Knox und Henry Chadwick. Zugleich konstatiert er eine große Zurückhaltung bei katholischen Althilologen und Historikern. Der katholische Byzantinist Andre von Ivánka beispielsweise vermeidet den Begriff, macht aber zugleich in seinen Untersuchungen zu „Platonismus und Christentum“ den von Harnack als „Hellenisierung“ identifizierten Transformationsprozess verantwortlich für eine Reihe von Häresien in der Alten Kirche.

M. betont die bemerkenswerte Tatsache, dass in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. – vermutlich unter dem noch bei Wolfhart Pannenberg spürbaren Einfluss Adolf von Harnacks – der Begriff „Hellenisierung“ mehrheitlich durch protestantische Theologen beansprucht wurde, neuere Beiträge hierzu hingegen fast ausnahmslos der katholischen Theologie entstammen. Nach dem Zweiten Weltkrieg versuchten katholische Theologen wie Alois Grillmeier, Friedo Ricken oder Reinhard Hübner, den Konflikt zwischen biblischem Offenbarungsglauben und griechischer Philosophie als „Enthellenisierung“ zu beschreiben. M. sieht in ihren historischen Rekonstruktionen geradezu eine „Protestantisierung“ der römisch-katholischen Perspektive (88 f.).

Zu solchen Bemühungen kann nach M. die „Regensburger Vorlesung“ Benedikts XVI. als Gegenentwurf gelesen werden, insofern hier der Zusammenhang von Hellenisierung und Evangelisierung als providentiell gewertet wird. Die Kritik von M. an dem von Benedikt – und auch von anderen Theologen – verwendeten Hellenisierungsbegriff muss hier nicht referiert werden; sie läuft aber nicht zuletzt auf den für seinen eigenen Vorschlag bedeutsamen Vorwurf hinaus, durch eine unpräzise Verwendung des Begriffs einer „Engführung des Kulturbegriffs“ das Wort zu reden (96).

Dieser Vorschlag wird im dritten Kap. der Untersuchung zur Diskussion gestellt (99–125). Statt auf den vieldeutigen Begriff „Hellenisierung“ zu verzichten, plädiert M. für eine Präzisierung seiner Bedeutung, um ihn auf diese Weise wissenschaftspragmatisch operationalisierbar zu machen. Hierzu wendet er sich noch einmal den semantischen Ursprüngen des Begriffs zu. Dabei zeigt sich, dass der Begriff im Kontext des spätantiken Bildungsideals seinen ursprünglichen „Sitz im Leben“ hatte, und zwar in der als „Helle-

nismus“ zu kennzeichnenden Epoche zwischen Alexander dem Großen und der Schlacht von Actium (336 v. Chr. bis 31 v. Chr.). Entsprechend will M. „Hellenisierung“ verstanden wissen „als die Ausbreitung derjenigen Zivilisationsform, die für die Epoche des ‚Hellenismus‘ charakteristisch ist, durch Bildung“ (112). Denn in dem genannten Zeitraum führte griechische Bildung zu einer Transformation von „Lebens- und Denkformen, die für die Epoche des Hellenismus charakteristisch sind“ (116 f.). „Hellenisierung“ wird auf diese Weise als ein Begriff für kulturelle Transformationsprozesse in einem präzise bestimmten Zeitraum eingeführt.

Den hier entscheidenden Begriff der „Transformation“ bestimmt M. im Anschluss an den Berliner Sonderforschungsbereich „Transformationen der Antike“ in dreifacher Hinsicht: In den Medien der Transformation wird das transformierte Objekt stets neu hervorgebracht; der Akt der Rezeption ist stets auch ein konstruktives Handeln; Transformationsprozesse generieren immer auch eine neue Gestalt der Selbstreflexivität. Kurz: „Transformationen sind [...] bipolare Konstruktionsprozesse, in denen die beiden Pole einander wechselseitig konstituieren und konturieren“ (117). Auf dieser begrifflichen Grundlage versteht M. „Hellenisierung“ als „Transformation“, in der das rezipierte Objekt jeweils neu konstruiert wird“ (122). Beides verändert sich darin: die Referenzkultur ebenso wie die Aufnahmekultur, konkret: die griechische (nach M. insbesondere durch Alexandrien geprägte) Bildungskultur ebenso wie das Christentum. Eine Charakterisierung von „Hellenisierung“ als Abkehr von den „reinen Ursprüngen“ verbietet sich deshalb schon im Ansatz. Vielmehr trägt der Begriff der geschichtlichen Verfassung von Glaube, Theologie und Kirche Rechnung.

Letztlich wird man M. nur zustimmen können, wenn er abschließend konstatiert: „In der Debatte um die ‚Hellenisierung‘ des Christentums werden die ganz großen Fragen zum Thema bearbeitet, die sich in jeder Geschichte des antiken Christentums stellen“ (125). Als solche waren zuvor bereits das Verhältnis von Christentum und Platonismus, Glaube und Vernunft, Metaphysik und Theologie benannt worden (32). Ob sich angesichts des Gewichts dieser „ganz großen Fragen“ die von M. vorgeschlagene Begriffsbestimmung von „Hellenisierung“ in der Forschung wird durchsetzen können, bleibt abzuwarten.

D. ANSORGE

OLSZEWSKI, MIKOŁAJ (ED.), *What is „Theology“ in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries) as reflected in their Self-Understanding* (Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology. Subsidia; 1). Münster: Aschendorff 2007. XII/733 S./Ill., ISBN 978-3-402-10211-4.

Mutig und mit großen Zielen geht die *Internationale Gesellschaft für Theologische Mediävistik* (IGTM) als „konfessionsübergreifende wissenschaftliche Gesellschaft“, so *Rainer Berndt SJ* in seinem Vorwort (V), die Erforschung der „Geschichte des Christentums im Mittelalter“ (ebd.) an. Neben dem Jahrbuch *Archa Verbi* hat sie die Reihe der *Subsidia* ins Leben gerufen, deren erster Band die Akten einer Tagung in Warschau im Juni 2004 enthält – organisiert von der IGTM mit der Polnischen Akademie der Wissenschaften und dem Warschauer Thomas-Institut.

In seiner Einführung knüpft der Herausgeber *Mikołaj Olszewski* an die Tagung 1997 in Erfurt an, die die programmatische Frage zum Thema hatte: „Was ist Philosophie im Mittelalter?“, ruft kurz die wesentlichen Unterschiede der beiden Wissenschaften Philosophie und Theologie in Erinnerung und skizziert die theologische Forschung der letzten zehn Jahre in ihren Entwicklungen und neuen Perspektiven.

*Stanisław Wielgus* postuliert in seiner grundsätzlichen Betrachtung „Die Bedeutung der mittelalterlichen christlichen Theologie und Philosophie für die Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft und für die Entwicklung der modernen Gesellschaften“ (9–15), dass die Entstehung der zweckfreien modernen Wissenschaften „in der europäischen Zivilisation“ (10) möglich war, weil sie grundgelegt wurde durch die philosophisch-theologische Deutung der Welt als einer guten Ordnung. Im Umfeld der *calculatores* des Merton College in Oxford konnte Johannes Buridanus im 14. Jhd. seine Impetus-Theorie entwickeln, die theologisches und naturwissenschaftliches Forschen in neue Bahnen lenkte.

Die Beiträge von 34 namhaften Spezialisten orientieren über den Forschungsstand und öffnen neue, vielfach interdisziplinäre Perspektiven. Sie sind zwei Hauptteilen zugeordnet: „Theology throughout the Centuries“ und „Theology related to Specific Fields“.

Der erste historische Teil ist chronologisch nach Jahrhunderten aufgebaut und beginnt mit dem 11./12. Jhd. Markus Enders geht in seinem Beitrag „Zur Bedeutung des Ausdrucks *theologia* im 12. Jahrhundert und seinen antiken Quellen“ (9–37) einerseits der Grundlegung des Begriffs *theologia* bei Augustinus, Ps.-Dionysius, Aristoteles und Boethius nach und zeigt andererseits die Entwicklung zur Methode der Sentenzen (*regulae*) bei Gilbert von Poitiers und seiner Schule. – Zu den Quellen (36): Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum* ist neu ediert von Detlev Zimpel, Frankfurt am Main [u. a.] 1996 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte; 7). – Peter Gemeinhardt stellt „Die theologische Methode Anselms von Canterbury in seiner *Epistola de incarnatione Verbi*“ (39–57) dar, wobei es insbesondere um die Trinität und die Auseinandersetzung von Berengar mit Lanfranc und von Roscelin mit Anselm (Stichworte Grammatik, Dialektik und Nominalismus) geht. Als Beispiel für die scholastische Methode interpretiert Luisa Valente einen philosophisch-theologischen Traktat aus der Porretaner Schule, seine Quellen und die Verbindung zur zeitgenössischen Theologie, überliefert in Arras, BM 981 („Scholastic Theology in the 12th Century Latin West. *Tractatus Invisibilia Dei*“, 59–84). Ausgehend von Würdigungen bei Gilson, Beumer, Grabmann, Ruh und Chenu, aus denen hervorgeht, wie schwer es ist, das Werk Richards von Sankt Viktor zwischen rein theologischen bzw. exegetischen und mystisch-spirituellen Schriften einzuordnen, beleuchtet Elisabeth Reinhardt „Das Theologieverständnis Richards von Sankt Viktor“ (85–102) aufgrund einschlägiger Passagen in *De Trinitate*, *Benjamin maior*, im *Liber exceptionum* und dem Kommentar zur Apokalypse. Julia Eva Wannenmacher, „Alpha und Omega: Joachim von Fiore in der Theologie des 12. Jahrhunderts. Versuch einer Standortbestimmung“ (103–119), setzt sich mit der Forschungsliteratur auseinander und charakterisiert die Theologie Joachims nach ihren wesentlichen Themen.

Den Einstieg ins 13. Jhd. geben Ruedi Imbach und Michal Paluch OP mit einem einschlägigen Zitat von Thomas von Aquin, *quae (divina veritas) in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem qua de omnibus possumus iudicare*, und den Stichworten ‚Universitäten‘ und ‚Aristoteles‘ in ihrer „Introduction à la section du 13<sup>ième</sup> siècle“ (123–127; Zitat 123 mit Anm. 1). Sie rechtfertigen die spezielle Themenauswahl für diesen Teil. Da ist zunächst der große Überblick über die Schulen von Henryk Anzulewicz, „Zwischen Faszination und Ablehnung: Theologie und Philosophie im 13. Jahrhundert in ihrem Verhältnis zueinander“ (129–165), auf den folgend beispielhaft das Umfeld der Dominikaner mit Thomas, der säkularen *magistri* und der Franziskaner beschrieben wird. Allen Beiträgen ist die Frage gemeinsam, wie das Verhältnis von spekulativer und praktischer Theologie ist und welche Konsequenzen dies auch für die Wahl eines aktiven oder kontemplativen Lebens hat. Adriano Oliva OP betrachtet „Quelques éléments de la *doctrina theologie* selon Thomas d’Aquin“ (167–193) und versucht die Lösung scheinbarer Widersprüche in Auseinandersetzung mit Patfoort und Weisheipl. Marialucrezia Leone, „Zum Status der Theologie bei Heinrich von Gent – Ist sie eine praktische oder theoretische Wissenschaft?“ (195–224) untersucht den Standpunkt Heinrichs und seine Kontroversen mit den Franziskanern. Mikołaj Olszewski wendet sich mit „William of Ware on the Nature of Theology“ (225–243) einem Vertreter der Franziskanerschule zu, der an Bonaventura anknüpft. Zu Unrecht vergessen, weil der berühmtere Johannes Duns Scotus wenig später ähnliche Positionen vertrat und Wilhelm kritisierte, lenkt Olszewski die Aufmerksamkeit wieder auf Wilhelm und die Originalität seiner kontemplativen Theologie, ihren Gegenstand und ihre Ausrichtung, die er auf eine breitere Textgrundlage stellt, als bisher geschehen.

Ins weniger und noch zu wenig erforschte 14./15. Jhd. führt Thomas Prügl ein („Zwischen Kontinuität und Innovation – Die Theologie im 14. und 15. Jahrhundert“, 247–251). Prügl ist auch der Autor des ersten Beitrags „Medieval Biblical *Principia* as Reflections on the Nature of Theology“ (253–275) über die wenig beachteten ‚Antritts-

vorlesungen‘ der Theologieprofessoren (248). Er beginnt im 13. Jhd., befasst sich aber auch mit großen Gestalten des 14. Jhdts. wie Petrus Aureoli, Nikolaus von Lyra und Petrus von Ailly. *Jean-François Genest* widmet sich dem *doctor profundus*, dem Mathematiker, Naturphilosophen und Theologen Thomas Bradwardine († 1349), Professor am Merton College zu Oxford und Erzbischof von Canterbury („Théologie et expérience spirituelle: Le cas de Thomas Bradwardine“, 277–300), der sich mit dem Pelagianismus seiner Zeit auseinandersetzt. Um die Auseinandersetzung innerhalb theologischer Richtungen und Schulen geht es bei *Chris(topher) Schabel*, „Early Franciscan Attacks on John Duns Scotus’s Doctrine of Divine Foreknowledge“ (301–328). *Alfonso Maierù* befasst sich ausgehend von der Position des IV. Laterankonzils 1215 über die Dreifaltigkeit mit dem Thema „Logique aristotélicienne et théologie trinitaire au XIV<sup>e</sup> siècle“ (329–350). Beginnend bei Wilhelm von Ockham und Robert Holcot bis zu den Sentenzen-Vorlesungen des Petrus Thomae sichtet Maierù kritisch den Niederschlag der einzelnen Standpunkte in der Literatur seit dem Anfang des 20. Jhdts. Am Übergang zur Neuzeit steht *Martin Thurner* mit „Tradition und Reflexion. Die Heilige Schrift im Denken des Nikolaus von Kues“ (351–372).

Der zweite große Block „Theology related to Specific Fields“ ist interdisziplinären Fragen der Theologiegeschichte gewidmet, nämlich Liturgiegeschichte, Kirchenrecht, Spiritualität und Homiletik, Kunstgeschichte und Methodik. *Hanns Peter Neuheuser* führt hin „Zur Frage nach der Liturgie im Mittelalter“ (375–379), ihrer methodischen Problematik und Grundlegung und zur Beobachtung des „je aktuellen liturgischen Vollzug[s]“ (377). *Charles Caspers* führt ein Zeugnis der *devotio moderna* an, die eucharistische Frömmigkeit bei Thomas a Kempis („Late Medieval Liturgy and Its Inner Tension. The hermeneutic significance of Thomas à Kempis’s *Devota exhortatio ad sacram communionem*“, 381–395). *Jürgen Bärsch*, „Warum die mittelalterliche Liturgie erforschen? Anmerkungen zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Liturgiewissenschaft und theologischer Mediävistik“ (397–436) und *Hanns Peter Neuheuser*, „Liturgie im Mittelalter. Thema der theologischen und außertheologischen Disziplinen“ (437–468) versuchen eine Bestandsaufnahme und methodische Grundlegung der interdisziplinären Fragestellung (Archäologie und Kunstgeschichte, Philologie und Musikwissenschaft, Geschichtswissenschaften, Soziologie usw.). Dass freilich „die Liturgie selbst ... in ihrer mittelalterlichen Gestalt ... verkürzt, einseitig und unglücklich verändert erscheinen“ muss (419), ist wohl ihrerseits eine recht unglückliche Prämisse.

Für den Bereich des Kirchenrechts stellt zunächst *Ilona Riedel-Spangenberg* (†) „Theologie und Kanonistik in der Mediävistik“ (471 f.), die Kirchenrechtsgeschichte als relativ junge Disziplin vor. *Georg Gresser*, „Petrinische Ekklesiologie und Eschatologie bei Gregor VII. und ihre Auswirkung auf die päpstliche Synode“ (473–486), behandelt den Einfluss von Theologie und Ekklesiologie auf die Gestaltung päpstlicher Politik. *Gisela Drossbach*, „Innovation und Inquisition: Literaturproduktion in Wien um 1400“ (487–506) zeigt in einer „Kultur der Selbsterforschung“ (487) ein verändertes Inquisitionsverständnis in Auseinandersetzung mit dem Großen Schisma und den Häresien an der Wende zum 15. Jhd. von Seiten der Kirche und der Universitäten. Thema von *Markus Graulich SDB* ist „Das Verhältnis zwischen Theologie und Recht im *Decretum Gratiani*“ (507–516). Bei *Thomas Marschler*, „Zum Selbstverständnis des theologischen Magisters nach Heinrich von Gent im Ausgang vom *Quodlibetum*, I, 35“ (517–531) geht es um die Spannung „zwischen Charisma und Dienst“ (528) im theologischen Lehramt. *Volker Leppin*, „Discovering the Layman. New perspectives on the theology of the 14th century“ (533–544), sieht die Bedeutung von Meister Eckhart und Wilhelm von Ockham für eine neue Rolle der Laien und die damit verbundenen Implikationen.

Dem Abschnitt ‚Geschichte der Spiritualität und Predigtliteratur‘ sind zwei Beiträge zugeordnet. Ein bislang wenig bekanntes Dokument dominikanischer Spiritualität präsentiert *Susanne Kaup*: „Gerhard von Sterngassen OP, *Medela languentis animae* (Clm 13587). Strukturelle und spirituelle Aspekte“ (547–570). Die umfangreiche Kompilation, nach der Überlieferung 1314 entstanden und in fünf bekannten Textzeugen, darunter zwei Fragmenten mehr oder weniger vollständig überliefert, ist Gegenstand der

Dissertation der Verf.in. Die Arbeit ist mittlerweile unter dem Titel *Gerhard von Stern-gassen OP und sein Beitrag zur spätmittelalterlichen Spiritualitätsgeschichte*. Berlin 2012, erschienen. Anhand von vier großformatigen Homiliaren, die jetzt in Leipzig aufbewahrt sind, stellt *Anette Löffler* Beobachtungen an über „Die Homiliare des Zisterzienserklusters Altzelle. Theologisches Verständnis und mittelalterliche Weltanschauung am Beispiel homiletischer Quellen“ (571–587).

Den Bereich der Kunstgeschichte beginnt *Birgit Ulrike Münch*, „*Saepe et sedulo recogitata passio*. Narrative Texte zur Passion und ihre Wirkung auf die Bildkünste am Beispiel der *Vita Christi* Ludolfs von Sachsen (um 1348)“ (591–614; mit 13 Abb.). Anhand ausgewählter Bildthemen geht sie der Frage nach, inwieweit die beliebte *Vita Christi* des Kartäusers Ludolf „tatsächlich Ausgangspunkt neuer Passionsikonographien ist“ (594). *Till Busse*, „*Nostra conversatio in Caelis est?* Überlegungen zur *Sacra conversazione*“ (615–640; mit 9 Abb.) nimmt sich die Vorgeschichte und die Entwicklung des Bildthemas in Italien seit Duccio in Siena bis ins 15. Jhd. vor, *Bruno Börner* lenkt den Blick auf „Christusthemen der spätmittelalterlichen Skulptur und ihre Bedeutung für die Spiritualität alemannischer Frauenklöster“ (641–655; mit 4 Abb.). In der Bibliographie sind bei Gertrud von Helfta die Jahreszahlen nachzutragen: 1968, 1968 und 1978 (652).

Der letzte Themenbereich ‚Methoden der mittelalterlichen Theologie und ihrer Erforschung‘ wird von *Josep-Ignasi Saranyana* und Peter Abaelards Konzeptualismus angeführt („Das theologische Projekt Peter Abaelards: Zwischen *Sic et non* und *Scito te ipsum*“, 659–672). *Pia Antolici-Piper* revidiert vereinfachende Hypothesen der früheren Forschung zu Roger Bacons Stellung in der Theologie („Zur Begründung von Theologie im Horizont von Philosophie, Heiliger Schrift und Weisheit bei Roger Bacon OFM“, 673–694). Schließlich stellt *Ursula Vones-Liebenstein* die Frage: „Welchen Beitrag leistet die Prosopographie zur theologischen Mediävistik?“ (695–723). Nach der Satzung der IGTM stellt „die Kirchengeschichte neben der Theologiegeschichte einen der Schwerpunkte ihrer Forschungstätigkeit“ dar. Die Autorin weist der Prosopographie als Teil der Kirchengeschichte die Funktion eines Hilfsmittels zu (710), charakterisiert Vorreiter wie SALVÉ (*Sources, Auteurs et Lieux de la Vie religieuse à l'Époque médiévale*) und bespricht mögliche Ansätze. Vergleichbares gäbe es schon von literaturhistorischer bzw. -wissenschaftlicher und philologischer Seite mit Bibliographien wie die *Clavis scriptorum Latinorum medii aevi auctores Galliae 735–987*, herausgegeben von Marie-Hélène Jullien [et al.], Turnhout 1994 ff. (bisher erschienen: 3 Bände bis Hilduin von Saint-Denis), oder C.A.L.M.A.: *Francesco Santi/Michael Lapidge* (Hgg.), *Compendium auctorum Latinorum medii aevi (500–1500)*. Florenz, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2000 ff. (vgl. die Datenbank MIRABILE der SISMEL, darin auch BISLAM – *Bibliotheca scriptorum Latinorum medii recentioris aevi*).

Jeder Beitrag hat sein eigenes, zum Teil sehr ausführliches Literaturverzeichnis (wo bei es zu unvermeidlichen Überschneidungen kommt). Vorbildlich auch die Verzeichnisse der Bibelstellen, der Autoren und anonymen Werke und der Handschriften. – Natürlich kann eine Tagung nie alle Bereiche abdecken. Die Auseinandersetzung mit den ersten Jhdtn. des Mittelalters vermisst man aber ganz. Mag die Rechtfertigung dafür nach der Formulierung von Enders (19) so zu sehen sein: „Dieser Selbstwertungsprozess der Theologie als einer Wissenschaft setzte erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ein und kam mit den Anfängen einer theologischen Wissenschaftslehre ab dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts, die die Fragen nach Wesen und Aufgabe, Gegenstand und Methode der Theologie ausdrücklich ... stellte, zu seiner vollen Entfaltung“ – es gibt doch schon vor dem 12. Jhd. bedeutende Theologen und theologische Schriften, immer neue theologische und pastorale Probleme, die Diskussionen nach sich ziehen und im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben Erschütterungen hervorrufen, und deren Folgen in den späteren Jhdtn. noch spürbar sind: Orthodoxie und Häresien, Bilderstreit, Ehescheidung, Ordnung der Liturgie, Grundlegung von Mission und Evangelisierung, Verständigung zwischen Ost und West. Schade, dass in der großen Zusammenschau nichts von alledem zumindest beispielhaft anklingt. Allenfalls in Anmerkungen oder in der Bibliographie sind Spuren zu finden (vgl. u.a.

P. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, 2002, angeführt S. 56). Vielleicht ist auf eine Ergänzung in einem neuen Anlauf zu hoffen, um auch hier ‚Gottesliebe‘ und ‚Erkenntnis der Wahrheit‘ (vgl. 126) zu dokumentieren.  
M. PÖRNACHER

ROBERT GROSSETESTE AT MUNICH. The „Abbreviatio“ by Frater Andreas, O.F.M., of the Commentaries by Robert Grosseteste on the Pseudo-Dionysius. Edition, Translation, and Introduction by James McEvoy (†). Prepared for Publication by Philipp W. Rosemann (Dallas Medieval Texts and Translations; 14). Paris [u. a.]: Peeters 2012. 131 S./5 Abb., ISBN 978-90-429-2560-1.

Der irische Theologe und Spezialist für Robert Grosseteste, James McEvoy (14. Oktober 1943–2. Oktober 2010) legt eine kleine Edition mit englischer Übersetzung vor, die posthum erschienen ist. Bei dem Text handelt es sich um ein Exzerpt aus dem Kommentar des Robert Grosseteste zu den Schriften des Ps.-Dionysius (inc. *Lincolniensis particula prima capitulo primo de divinis nominibus. Omnium substantie supponitur Deus ...*, expl. *Postea ponit multa de missa, de ministris, de materia huius [sc. eucharistiae] sacramenti; totum patet per doctores*), überliefert in der Münchner Handschrift clm 8827 fol. 75r–85r.

Die Papierhandschrift enthält eine umfangreiche Sammlung von Auszügen vor allem aus Werken Augustins, des Pseudo-Dionysius, Bernhards von Clairvaux und der Viktoriner (vgl. 6–9). Der größte Teil, bis fol. 381r, ist um 1430 von der Hand des Franziskaners Frater Andreas geschrieben (vgl. z. B. fol. 65r „ora pro me fratre Andrea de ordine minorum“). Zu seiner Person ist nicht mehr festzustellen, als dass er wahrscheinlich der Süddeutschen Provinz angehört hat. Das Florilegium scheint er zu seinem persönlichen Gebrauch für Studium und Seelsorge angelegt zu haben.

Von großem Interesse sind Glossierungen von mehreren zeitgenössischen Händen. Darunter sticht eine auffällig feine, regelmäßige Schrift eines Lesers oder einer Leserin hervor, den oder die McEvoy „Finehand“ nennt. Dem Inhalt der Glossen ist ein eigener Abschnitt gewidmet.

Die bisher wenig beachtete Handschrift ist ein Dokument franziskanischer Wissenschaftspflege und Frömmigkeit. Sie kam in der zweiten Hälfte des 15. Jhdts. in die Bibliothek des Münchner Franziskanerkonvents, wo sie bis zur Säkularisation blieb. Was McEvoy über Besitzer und Benutzer des Codex eruieren konnte, teilt er mit. Das Frontispiz zeigt fol. 80r der Handschrift, die weiteren Abbildungen illustrieren hübsch das Umfeld der Franziskaner in München.  
M. PÖRNACHER

WEISS, OTTO, „*Der erste aller Christen*“. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar. Regensburg: Pustet 2012. 240 S., ISBN 978-3-7917-2461-4.

„Pascal fordert den Widerspruch heraus und hat ihn schon einbezogen. Er hat mit solcher Meisterschaft die Stimmen seiner Gegner geführt, daß er als Verzweifelter oder auch Skeptiker aufgefaßt werden konnte.“ So beschreibt der Schriftsteller und Essayist Reinhold Schneider 1954 die Vielschichtigkeit von Leben und Werk des französischen Mathematikers und Philosophen Blaise Pascal. Schneider ist einer der zahlreichen Autoren, denen sich die vorliegende Monographie widmet. Sie hat sich den hohen Anspruch gesetzt, „im Spiegel der Pascal-Rezeption Richtungen und Entwicklungen in der katholischen deutschen Theologie und Kultur“ (11) des zwanzigsten Jahrhunderts aufzuzeigen.

Nach Vorwort und kurzer Einleitung, die das Vorhaben umreißen, gibt der Verf. eine konzise biographische Zusammenfassung zur Person Pascals, die im Wesentlichen auf Arbeiten von Ewald Wasmuth und Albert Raffelt basiert (15–29). Die folgenden 16 Kapitel bieten eine breit angelegte Tour d’Horizon. In kurzen Studien werden deutsche und ausländische, bekannte und unbekannte, philosophische und theologische, katholische und protestantische Autoren und deren ganz unterschiedliche, zuweilen gegensätzliche Sicht auf Leben und Werk Blaise Pascals beleuchtet. Ganze Kapitel

widmen sich z. B. Friedrich Nietzsche (42–49), Romano Guardini (131–141) und Hans Urs von Balthasar (205–213). Andere Autoren stellt der Verf. als verwandte Paare vor: etwa Max Scheler und Karl Adam, die selbst Zusammenhänge zwischen Pascal und ihrer Vorstellung einer intuitiven Glaubensbegründung gesehen haben (87–94), oder Peter Wust und Reinhold Schneider, die Pascal zum Zeugen eines christlichen Existentialismus machen (167–176). Wieder andere Autoren werden unter inhaltlichen Gesichtspunkten in größere Zusammenhänge eingeordnet. So konzentriert sich ein Kapitel auf die französische Pascal-Rezeption Anfang des 20. Jhdts. und beschreibt die Ansätze Alfred Loisy, Henri Bremonds, Maurice Blondels und Lucien Laberthonnières (50–67), die durchaus in Spannung zueinander stehen. Die in der katholischen Kulturzeitschrift „Hochland“ geführte Debatte zwischen Hermann Bahr und Matthias Laros (76–86) sowie eine Reihe ganz unterschiedlicher Autoren, die Pascal vor allem als Kirchenkritiker verstehen wollen (104–120), stehen im Mittelpunkt anderer Kapitel. Sehr hilfreich ist das umfangreiche Inhaltsverzeichnis (5–10), das durch die Wiedergabe der zahlreichen Zwischenüberschriften einen guten Überblick bietet und neben dem ausführlichen Personenregister (231–238) auch noch lange nach der Lektüre der schnellen Orientierung dienen kann.

Die Bedeutung der persönlichen Biographie eines Autors ist gerade bei der Beschäftigung mit Blaise Pascal, dessen kontrastreiches Schaffen sich hervorragend als „Projektionsfläche“ (11) für eigenes Denken eignet, nicht von der Hand zu weisen. Problematisch wird die vom Verf. in jedem Kapitel vorgenommene biographische Einordnung der dargestellten Autoren nur dann, wenn sie sich, wie etwa bei Walter Nigg (118), in der schematischen Wiedergabe einzelner Lebensdaten erschöpft, deren Zusammenhang mit der Pascal-Rezeption unklar bleiben muss. Irritierend sind die zuweilen apodiktisch vorgetragenen Beurteilungen einzelner Autoren. So wird der bereits in seinen frühen Werken hoch differenzierte Erich Przywara als „führender Kopf der systemtreuen deutschen katholischen Theologen“ (87) oder „mächtige[r] katholische[r] Akademiker-Papst“ (222) bezeichnet. Der sensible Intellektuelle Theodor Haecker wird auf seinen angeblichen „bitteren Antiprotestantismus“ (79) sowie „giftige[n], polemische[n] Katholizismus“ (91) reduziert, und zu Romano Guardinis souveränem, freiem Stil merkt der Verf. lakonisch an, dass „Anmerkungen [...] nicht die Stärke Guardinis“ (131 f.) seien. Unbestritten ist die hohe Bedeutung von Ewald Wasmuths Übersetzungen. Ob seine Gedanken aber tatsächlich als „Wasserscheide in der deutschen Pascalrezeption“ (191) bewertet werden können, und damit der breite Raum gerechtfertigt ist, den die Darstellung von Wasmuths Pascal-Deutung einnimmt (177–191), erscheint zumindest diskutabel. Bedauerlich sind die zahlreichen formalen Fehler, die ein aufmerksames Lektorat vor Drucklegung hätte bemerken können. So ist der Inhalt des kirchlichen Glaubens nicht die „fides quod“ (33), sondern die „fides quae“, der französische Philosoph heißt nicht „Henry“ (54), sondern „Henri Bremond“ und Hans Urs von Balthasars Buch nicht „Fächer der Stille“ (225), sondern „Fächer der Stile“. Vor allem in den Anmerkungen geht es manchmal sehr durcheinander, wenn etwa auf nicht existierende (35, Fn. 25: „wie Anm. 50“) oder falsche (200, Fn. 32: „wie Anm. 15“) Fußnoten verwiesen wird, wenn unterschiedliche Schriftgrößen verwendet werden (z. B. 43, Fn. 4; 48, Fn. 31; 180, Fn. 15) oder Bezüge unklar bleiben (z. B. 131, Fn. 4: „Vgl. u. 140“).

Die Entscheidung, die behandelten Rezeptionsansätze autorenenorientiert und im Wesentlichen chronologisch vorzustellen, schafft eine klare Gliederung. Sie führt aber leider auch dazu, dass die großen Linien einer Geistesgeschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jhd., die der Verf. anhand der Entwicklung der Pascal-Rezeption darstellen will, nur schwer erkennbar sind. Zwischen den in sich geschlossenen Kapiteln werden kaum inhaltliche Zusammenhänge hergestellt, und auch die „Bilanz“ (220–224) am Ende des Werkes lässt nur bedingt die beabsichtigte Gesamtschau entstehen. Dennoch handelt es sich bei dem vorliegenden Werk um eine hervorragende Einführung in die jüngere Rezeptionsgeschichte zu Blaise Pascal. Sie umreißt das ganze denkbare Widerspruchspotenzial, von dem bereits der eingangs zitierte Text Reinhold Schneiders spricht. Und sie ruft Intellektuelle und Zeitschriften in Erinnerung, die – nicht nur mit ihren Beiträgen zum Denken Pascals – vor allem in der ersten Hälfte des

letzten Jhdts. den theologischen und gesellschaftlichen Diskurs im deutschen Katholizismus bestimmt haben und deren oft wertvolle Impulse verdienen, auch heute noch wahrgenommen zu werden. ST. LÜTTICH

ROUTHIER, GILLES [U. A.] (HGG.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau*: La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique; 95). Louvain-la-Neuve: Collège Érasme / Leuven: Maurits Sabbebibliotheek 2011. 382 S., ISBN 978-2-503-54463-2.

Zu Recht gehen viele neuere Veröffentlichungen über das Zweite Vatikanische Konzil der Frage nach, welche Bedeutung die in den Jahren 1962 bis 1965 verabschiedeten Dokumente haben und welche Impulse sie für die Gegenwart bieten können. Mindestens genauso wichtig sind jedoch die Beiträge zur historischen Konzilsforschung, denn erst vor dem jeweiligen theologie- und ideengeschichtlichen Hintergrund lassen sich Dokumente wie *Lumen Gentium* oder *Dei Verbum* verstehen. Zugleich wird erst so deutlich, wie innovativ das Konzil war – oder zumindest doch: inwieweit. Obwohl es mitunter mühsam sein mag, diese Hintergründe zu rekonstruieren, lohnt es sich sehr. Eindrücklich zeigt dies der vorliegende Sammelband. Er dokumentiert die Ergebnisse einer Tagung, welche die Theologische Fakultät der Katholischen Universität Löwen – sie unterhält ein eigenes Zentrum zur Erforschung des Zweiten Vatikanums –, und die Universität Laval in Quebec gemeinsam veranstaltet haben. Thema war die auf dem Konzil erfolgte Rezeption jener Bewegungen und Strömungen („mouvements“), die seit Anfang des 20. Jhdts. den Katholizismus prägten. Die samt der Einleitung 16 Beiträge sind hälftig auf Französisch und Englisch verfasst. Erfreulich ist dabei die Internationalität der Autoren, was für eine Vielfalt der Perspektiven bürgt. So ist ein vorzüglicher, unbedingt zu empfehlender Sammelband entstanden, herausgegeben von Gilles Routhier, Philippe J. Roy und Karim Schelkens. Wie sie selbst das Zweite Vatikanische Konzil sehen, machen sie in ihrer gemeinsamen Einleitung deutlich (5–9, hier: 9): „Certes, il nous faut étudier la réception du concile, mais on ne pourrait pas comprendre celle-ci en ignorant la réception par le concile des mouvements de pensée qui le précèdent. On acquiert alors aussi une compréhension plus approfondie de ce qu’est un concile, un moment de discernement, à travers un processus de délibération. En effet, le concile ne retient pas tout: il fait un tri parmi tout ce qui se présente à lui pour être reçu, choisissant consciemment de retenir ceci plutôt que cela.“ Ohne dass die anderen Autoren auf eine solche Deutung verpflichtet worden wären, bestätigen sie diese doch in vielerlei Hinsicht. So zeichnet Anthony Dupont nach, welchen Stellenwert Augustinus in den vor Konzilsbeginn von kuraler Seite vorbereiteten Schemata und in den schließlich verabschiedeten Dokumenten hat (11–48). Hier wie dort ist der Kirchenlehrer nämlich stark präsent, obgleich auf unterschiedliche Weise: Überwiegen zunächst die polemischen Schriften von Augustinus, sind es dann seine pastoralen (46 f.). Am Rande merkt Dupont übrigens an, dass die Zahl der Verweise auf Pius XII. massiv zurückging (46). Die Konzilsväter lösten sich offenbar vom Erbe des übermächtigen Papstes, um zu einer breiteren Wahrnehmung der kirchlichen Überlieferung zu gelangen. Begünstigt wurde dies durch das verstärkte Interesse an der Patristik (11–13). Über das Denken der Kirchenväter hinaus wurde im Vorfeld des Konzils ferner die Bibel neu entdeckt, worauf Karim Schelkens in seinem Beitrag aufmerksam macht (49–67). Indes beriefen sich sowohl auf Erneuerung drängende als auch bewahrende Kräfte auf die Bibel. Von großer Bedeutung war insofern, dass sich im unmittelbaren Vorfeld des Konzils die Identifikation zwischen dem kirchlichen Lehramt und bestimmten, konservativen theologischen Auffassungen löste (60–62). Dies ermöglichte die Würdigung der lange verfeimten historisch-kritischen Methode in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (62–66). Ohne die vorkonziliaren Entwicklungen lässt sich ebenso wenig die vom Konzil eingeleitete Liturgiereform verstehen. Welchen Einfluss die liturgische Bewegung in den Vereinigten Staaten hatte, stellt Massimo Faggioli dar (69–89), während sich Mathijs Lamberigts den Niederlanden und Deutschland widmet (91–121). Diessets und jenseits des Atlantiks waren es zunächst monastische Gemeinschaften, in denen die bewusste Mitfeier der Liturgie gepflegt wurde. Dies

strahlte auf einzelne Pfarreien aus. In den USA waren es überwiegend von deutschen oder polnischen Einwanderern geprägte Gemeinden, wohingegen sich die irischstämmigen Katholiken überaus reserviert verhielten (70). Unterstützung bekam die liturgische Bewegung jedoch von vielen Bischöfen und prominenten Theologen (77 f.). Außerdem gab es eine eigene Gesellschaft, die sich die stärkere Berücksichtigung der Muttersprache zum Ziel gesetzt hatte und offensiv dafür warb (71, 80 f.). Angesichts dessen ist es keineswegs verwunderlich, dass die nachkonziliare Liturgiereform in den USA – im Unterschied zu anderen Ortskirchen – ohne größere Probleme und nennenswerten Widerspruch umgesetzt werden konnte. Gleiches gilt für die Niederlande und insbesondere Deutschland, wo die Liturgie schon seit Ende des 19. Jhdts. besondere Aufmerksamkeit erhalten hatte.

Mit einem ganz anderen Thema, nämlich der Frage der Dogmenentwicklung, befasst sich *Ward de Pril* (123–144). Was auf den ersten Blick ein Spezialproblem zu sein scheint, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als eine systematisch-theologische Grundfrage, weil es letztlich um das Offenbarungsverständnis geht. Handelt es sich bei der Offenbarung um eine bloße Mitteilung von Wahrheiten, aus denen sich weitere Aussagen logisch deduzieren lassen, oder um eine Selbstmitteilung Gottes, die in lehramtlichen Formeln eingefangen wird? Im ersten Fall wäre die Dogmenentwicklung eine immer exaktere, stetig fortschreitende Explikation des implizit schon im *depositum fidei* Angelegten, im zweiten das perspektivengebundene Erschließen einer nie vollends begreifbaren göttlichen Initiative in Jesus Christus. Gerade frankophone Theologen favorisierten Letzteres, namentlich der Jesuit Henri de Lubac (127 f.). Im Vorfeld des Konzils wesentlich bestimmender waren indes römische Theologen, und so ist das Schema *De Deposito Fidei* klar durch ihr Denken geprägt (135–143). Welchen Einfluss zwei andere französische Theologen, nämlich die Dominikaner Marie-Dominique Chenu und Yves Congar, auf das Konzil hatten, untersucht *Michael Quisinsky* (145–178). Ausführlich und auf der Grundlage einer beeindruckenden Materialbasis diskutiert er, ob und inwieweit beide wirkmächtig waren. Entgegen der häufig begehenden Einschätzung, bei den Texten handle es sich lediglich um Kompromisse, erinnert Quisinsky daran, dass sie in Kommissionen erarbeitet worden sind (175 f.). Was Chenu und Congar persönlich oder mittelbar durch ihre Publikationen hier einbrachten, war die bedrängende Wirklichkeit des Unglaubens, durch welche der Glaube umgeformt und in seiner Eigenart stärker erfasst werden musste. Konfrontiert mit einer säkular gewordenen Welt wurde auf dem Konzil überdies um die Organisationsform des Laienapostolats gerungen. Das von den meisten Bischöfen klar favorisierte Konzept der Katholischen Aktion verlor zunehmend an Überzeugungskraft, wie *Istvan Csontá* darlegt (179–198). Dies erklärt sich nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer veränderten, weniger mit juristischen Kategorien operierenden Ekklesiologie. Darauf weist *Gilles Routhier* in seinem Beitrag hin (199–211).

Aber nicht nur hinsichtlich der Lehre von der Kirche, auch in Bezug auf das Verhältnis zum Judentum hat das Zweite Vatikanische Konzil einen Neuanfang unternommen. *Michael Attridge* rekonstruiert die innerkatholischen Diskussionen der Jahre 1960 bis 1962 und unterstreicht die Bedeutung des französischen Historikers Jules Isaac, der das persönliche Gespräch mit Johannes XXIII. suchte: Ohne die Begegnung des jüdischen Gelehrten mit dem Papst wäre es wohl kaum zu *Nostra Aetate* gekommen (213–230). Mit dem Konzil wandelte sich überdies das Verhältnis zum Protestantismus. *François Weiser* zeigt dies in einer Fallstudie anhand der USA auf (231–247). Er untersucht vier einschlägige Fachzeitschriften, nämlich *Ecclesiastical Review*, *Catholic Biblical Quarterly*, *Theological Studies* sowie *The Thomist*, und konstatiert eine signifikant gestiegene Beschäftigung mit der evangelischen Theologie (231–234). Gleiches gilt für den Lehrbetrieb, denn nach dem Konzil wurden an renommierten katholischen Hochschulen vermehrt entsprechende Kurse angeboten (234–237). Dass eine mehr als nur kontrovers-theologische Auseinandersetzung mit dem Protestantismus möglich war, erklärt sich insbesondere durch die dynamische Elementenekklesiologie von *Lumen Gentium*, auf die *Catherine Clifford* in ihrem Beitrag eingeht (249–269). Demnach kommt Gemeinschaften von außerhalb der katholischen Kirche Getauften zumindest ein gewisser kirchlicher Charakter zu; sie sind mehr als eine bloße Ansammlungen von christlichen Individuen – ein Gedanke, der in der Vorbereitungskommission heftig umstritten war,

insofern sich Vertreter einer exklusiven und einer inklusiven Ekklesiologie gegenüberstanden. Einer derjenigen Theologen, die eine Totalidentifikation der römisch-katholischen mit der Kirche Jesu Christi vornahmen, war der Amerikaner Edward Hanahoe, der während des Konzils immerhin als Konsultor des Einheitssekretariates arbeitete (266 f.). Mit der Vorgeschichte dieser für die Ökumene bedeutenden Institution setzt sich *Peter de Mey* näher auseinander, indem er die Entwicklung der *Conférence catholique pour les questions œcuméniques* rekonstruiert (271–308). Dieses Gremium war im Jahr 1952 entstanden und hatte europaweit mehrere Tagungen organisiert, geleitet von dem Niederländer Johannes Willebrands (272–276). Als auf dem Konzil die Ekklesiologie zum Thema wurde, konnten die Mitglieder, zu denen etwa der Münsteraner Dogmatiker und nachmalige Mainzer Bischof Hermann Volk zählte (295–298), wichtige Beiträge leisten. Wie de Mey darlegt, hing Willebrands aber offenbar bleibend dem Konzept der Rückkehrökumene an (301 f., 308). Schon dies zeigt, wie unzulänglich es ist, die Protagonisten entweder als Erneuerer oder Bewahrer, Progressive oder Konservative zu klassifizieren, obwohl es durchaus Konzilsteilnehmer gab, die man als Integralisten wird bezeichnen können. Zwar handelte es sich bei ihnen insgesamt um eine Minderheit, doch waren sie bestens vernetzt und verfügten über beträchtlichen Einfluss. In theologischer Hinsicht vertraten sie strikt antimodernistische Positionen, und ihr Kirchenbild war betont hierarchieorientiert.

Während *Rodrigo Coppe Caldeira* den brasilianischen Integralismus in den Blick nimmt (309–320), untersucht *Philippe J. Roy* die Vorgeschichte des *Coetus internationalis patrum* (321–354). Viele Mitglieder dieses Netzwerks hatten in Rom studiert – bevorzugt an der Gregoriana und der Lateranuniversität. Bei den meisten Nichtitalienern kam die strenge, an scholastischen Vorbildern orientierte Ausbildung im Französischen Kolleg hinzu. Unter der Leitung des Spiritanerpaters Henri Le Floch hatte sich das Kolleg zu einem Zentrum des Integralismus entwickelt (323–335). Hier erhielt etwa Marcel Lefebvre, der später die schismatische Pius-Bruderschaft gründen sollte, seine Formung. Gerade an diesem Beispiel zeigt sich, wie wichtig es ist, die theologische und ideengeschichtlichen Konstellationen seit Ende des 19. Jhdts. zu kennen, um das Zweite Vatikanum zu verstehen. Eindrucksvoll verdeutlicht der vorliegende Band, wie hilfreich, ja unerlässlich die historische Konzilsforschung ist. Sie ist aber nicht nur für das bessere Verständnis des einen oder des anderen Dokuments nützlich, sondern gerade für das des Konzils als solches: Angesichts der bereits im Vor- und Umfeld der Kirchenversammlung mitunter kontroversen Fachdebatten sowie der weitverbreiteten, auf Erneuerung drängenden Strömungen innerhalb des kirchlichen Lebens erweist sich das namentlich von Hans Küng formulierte Konzept, die neuere Kirchengeschichte als konfliktreiche Abfolge unterschiedlicher Paradigmen zu verstehen, als unterkomplex. Dieser Auffassung ist jedenfalls *Lieven Boeve* (355–366). In seinem den Band beschließenden Beitrag erklärt er (362): „Quant à juger/trancher si Vatican II a contribué à un changement de paradigme, ce conflit de paradigmes montre peut-être finalement le mieux que des paradigmes sont en train de se décaler. C’est peut-être finalement ce conflit lui-même qui pourrait être analysé comme un symptôme de la nécessité d’un nouveau paradigme théologique.“ Alternativ schlägt er deshalb vor, die Entfaltung der Tradition als ‚recontextualisation‘ zu verstehen, d. h.: In sich wandelnden Umständen treten jeweils neue Aspekte des Glaubens hervor (362–366). Es ist nur zu wünschen, dass Boeves Überlegungen aufgegriffen und weiterdiskutiert werden, zumal sie der Debatte, ob mit Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil nun die Hermeneutik der Kontinuität oder diejenige der Diskontinuität angemessen ist, wichtige Anstöße geben. Insgesamt liegt ein ausgezeichneteter, ebenso für Historiker wie für Systematiker anregender Sammelband vor. Bemerkenswert! B. DAHLKE

SCHLOTT, RENÉ, *Papsttod und Weltöffentlichkeit*. Die Medialisierung eines Rituals. Paderborn: Schöningh 2013. 270 S., ISBN 978-3-506-77361-6.

In seiner 2013 publizierten Dissertation zeigt René Schlott (= Sch.) die Verflechtung zwischen den modernen Kommunikationsmedien, dem Interesse ihres Publikums und dem Status des Papsttums für die westliche Gesellschaft auf. Als Beispiele dienen ihm die Ereignisse um den Tod der Päpste Pius IX. bis Johannes Paul II. Durch jeweils

ein eigenes Kapitel sind hierbei die Pontifikate von Pius IX. und Pius XII. herausgehoben; hier erfolge, so Sch., eine Konzentration und Verdichtung der „Kennzeichen des Medienereignisses Papsttod“ (28). Jeweils andere Medien dominierten die Berichterstattung: Zeitungen und Illustrierte auf der einen, Radio und Fernsehen auf der anderen Seite.

Konzis kann Sch. in seiner Studie anhand eines ausgezeichneten Quellenstudiums zeigen, wie ein Ritual, das eigentlich im Verborgenen abläuft, durch die Medien immer weiter an die Öffentlichkeit dringt, weit vor dem Sterben Johannes Pauls II. Musste sich die Presse über das Sterben Pius' IX. etwa noch weitgehend an Spekulationen halten, hatte sie unter Pius XII. sogar Zutritt zu den Krankengemächern des Papstes und zu seiner Grablegung in den vatikanischen Grotten. Auch die Aufbahrung des Leichnams fand ab 1958 nicht mehr im Seitenschiff oder in einer der Kapellen von St. Peter statt, sondern vor dem Hochaltar, wo der Verstorbene zudem mediengerecht ausgeleuchtet wurde. Das öffentliche Interesse veränderte und vereinfachte das Ritual; umgekehrt produzierte das öffentlich gemachte Ritual ein gesteigertes öffentliches Interesse. Auch die Politik konnte sich dieses Interesse nutzbar machen: Erst seit 1958 nahmen nicht mehr nur die akkreditierten Diplomaten eines Landes an den Exequien teil, sondern als Vertreter für Deutschland etwa der Außenminister, 2005 sogar der Bundespräsident. Die vatikanischen Offiziellen zeigten zugleich ein großes Interesse an der Zusammenarbeit mit den Medien, was Sch. u. a. anhand der medienfreundlichen Aufbahrung der Päpste vor dem Hochaltar belegen kann. Das „Medienereignis Papsttod bzw. Papstwechsel wirkt dabei stets wie ein Katalysator für die Entwicklung der vatikaneigenen Medienstrukturen [...]“ (225), lautet ein Fazit des Autors. Dennoch steht neben den Veränderungen auch als retardierendes Moment die Inszenierung des gottgefälligen Sterbens und der Kolportierung letzter Worte (226).

Mit dieser Symbiose geht in den Pontifikaten Johannes' XXIII., Pauls VI. und Johannes Pauls I. eine Anpassung des Rituals an die Medienformate einher – vom Autor als „Inkubationszeit“ bezeichnet –, wie auch die Popularisierung des Papsttums, die Sch. wiederum mit zahlreichen Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln belegen kann. Das Medieninteresse blieb hingegen schwach, wenn andere Ereignisse ein solches Sterben überlagerten: Bei Pius X. war dies der Ausbruch des Ersten Weltkriegs, bei Johannes Paul II. der gerade einmal einen Monat zurückliegende Tod seines Vorgängers. Auch, und dies ist sicherlich einer der interessantesten Aspekte der Studie, bestehen durch die weitgehend personalisierte und auch skandalisierte mediale Berichterstattung „keine semantischen Tabus oder Grenzen der Sagbarkeit mehr“ (211). Sogar die Entscheidungen, die sich auf den Beistand des Hl. Geistes berufen, werden zum Gegenstand öffentlicher Debatten, und diese wiederum nehmen Einfluss auf Entscheidungsfindungen wie etwa das Konklave, zu denen für eine gewisse Zeit sogar Vertreter von Tageszeitungen zugelassen waren.

Das Exemplarische an Sch.s Studie zum Verhältnis von „Papsttod und Weltöffentlichkeit“ springt sicherlich umgehend ins Auge. Dass der Verf. die Mechanismen eines solchen symbiotischen Verhältnisses aufzuzeigen vermag, macht den großen Wert dieser konzisen und gut lesbaren Studie aus.

A. MATENA

KISSLER, ALEXANDER, *Papst im Widerspruch*. Benedikt XVI. und seine Kirche 2005–2013. München: Patloch 2013. 304 S., ISBN 978-3-629-02215-8.

Zeitnäher geht es nicht: Am 11. Februar 2013 teilte Papst Benedikt XVI. für alle Welt überraschend mit, dass er sich am 28. Februar aus dem ihm acht Jahre zuvor anvertrauten Papstamt zurückziehen werde. Sein hohes Alter und seine gesundheitlichen Grenzen, so begründete er seine Entscheidung, seien den Belastungen, denen er sich in diesen unruhigen Zeiten ausgesetzt gesehen habe, nicht länger gewachsen. Mitte März, also gerade zwei Wochen nach Benedikts Rückzug in die Stille, konnte der Verlag das vorliegende Buch ausliefern. Sein Verf. (= K.) hatte es in erstaunlich kurzer Zeit fertiggestellt. Sicherlich konnte er auf vorbereitete Textteile zurückgreifen. Doch dann gab er diesen eine aktuelle Perspektive, indem er einerseits die den Rücktritt Benedikts beschreibenden Informationen einarbeitete und andererseits seinen Darlegungen den Charakter einer auf das ganze Pontifikat zurückblickenden Deutung und Würdigung gab. Die acht

Jahre, in denen Joseph Ratzinger als Papst der katholischen Kirche amtierte, waren überaus reich an Ereignissen. Daran erinnert der Verf. in ausgiebiger und verlässlicher Weise. Gleichzeitig gab es eine alle Aktivitäten zusammenhaltende Mitte. Wie ein Prophet hat Benedikt immer wieder die inneren Grenzen der Welt, die ihre Wege gottvergeben sucht und geht, aufgedeckt und die Menschen, wo immer und wie immer sie leben, an ihre wesentliche Verwiesenheit auf den lebendigen Gott erinnert. Unverdrossen hat er seine Rolle als einsamer Rufer wahrgenommen. Sein Rufen erschöpfte sich nicht im Nein, sondern zeigte auf das Ja, das, weil es seinen Grund in Gott selbst hat, schließlich den Sieg des Lebens über alle Tode bedeutet. Benedikt hat dieses prophetische Charisma, für das er durch eine überragende Begabtheit und Gebildetheit vorbereitet war, in reichem Maße entfaltet.

Der Verf. hat seinen Rückblick auf das Leben und Wirken Benedikts XVI. in zehn Kapiteln vorgelegt. In jedem Kapitel lenkt er den Blick des Lesers auf einen besonderen Bereich; in ihrer Summe wird das Porträt des zurückgetretenen Papstes facettenreich erkennbar. Das Eingangskap. „Mystiker aus Einsicht – Wie Joseph Ratzinger die Welt sieht“ (9–20) und auch das Abschlusskap. „Was bleibt? – Benedikts Vermächtnis“ (290–304) heben hervor, dass der Mensch Benedikt XVI. zutiefst in der Stille seines gläubigen Betens und Denkens verortet war. Dort lagen immer die Quellen seiner Wirksamkeit. In den dazwischen liegenden acht Kap. n werden jeweils Felder vorgestellt, auf denen Benedikt besondere Spuren hinterlassen hat. Im Kap. „Am meisten vermag doch die Geburt – Benedikt und die Deutschen“ (21–86) zeichnet K. biographisch die Stationen nach, die Joseph Ratzinger im Laufe seines bisherigen Lebens durchlaufen hat. Sie hatten eine bleibende Verwurzelung in seiner deutschen und genauer: bayrischen Heimat zur Folge. Ihr verdankte er seine ursprüngliche Zugehörigkeit zur Kirche. Die geistigen Entwicklungen Deutschlands waren im Laufe der Zeit freilich für Joseph Ratzinger, den Christen, den Theologen, den Bischof und dann Papst, immer auch Anlass für Einsprüche, die ihrerseits kritische Antworten hervorriefen. So waren die Beziehungen zwischen ihm und seinen Landsleuten nicht immer frei von Spannungen. In einem weiteren Kap. „In der ‚Schule der Hoffnung‘ – Die Botschaft der Enzykliken“ (87–107) erinnert der Autor an die drei Lehrschreiben, in denen Benedikt XVI. seine Gedanken zur Liebe, zur Hoffnung und zur Verantwortung der Christen für die Welt vorgelegt hat. Ein weiteres Schreiben, in dem es um den Glauben geht, blieb Ankündigung. Schließlich stellt der Verf. die Bemühungen Benedikts XVI. um eine Versöhnung mit den „Piusbrüdern“ dar – „Ein ‚leiser Gestus der Barmherzigkeit‘ – Warum die Piusbruderschaft für Ärger sorgte“ (108–169). K. würdigt die Absichten des Papstes, beschreibt die Widerstände der Piusbrüder und reflektiert das vielschichtige Echo, das die päpstlichen Einsätze in der öffentlichen Medienwelt gefunden hat.

Papst Benedikt hat im Laufe der Jahre erstaunlich viele Reisen in die unterschiedlichen Kontinente und Länder unternommen. Er begegnete den Katholiken, suchte aber auch Kontakt mit den Vertretern anderer Konfessionen und Religionen und mit politisch einflussreichen Persönlichkeiten. Der Verf. vermittelt einen Eindruck von diesen Bemühungen in seinem Kapitel „Habt Mut! Fürchtet euch nicht! – Der Papst auf Reisen“ (170–210). Einmal – Anfang 2008 – wollte und sollte Benedikt in der römischen Universität „La Sapienza“ eine Rede halten. Er wurde daran gehindert. Eine nicht kleine Gruppe von Professoren und Studenten attackierte den Eingeladenen und warf ihm auf vielen Gebieten eine reaktionäre und inakzeptable Einstellung vor. Der Text der Rede, die der Papst hatte halten wollen, ist gleichwohl bekanntgeworden. Es geht in ihr um eine Diagnose der Zeit – „Dialektik der Aufklärung“ – und um die Erinnerung an die heilenden Kräfte eines lebendigen Glaubens an Gott. Daran erinnert K. in „Erneuert euer Denken! Von den Krankheiten der Moderne“ (211–236).

Um den Auftritt Benedikts im Deutschen Bundestag am 22. September 2011 geht es in dem Kapitel „Unsere Zukunft steht auf dem Spiel – Die doppelte Ökologie in der einen Welt“ (237–247). Er machte dort auf die Unentbehrlichkeit eines vernunftsgestützten Konzepts eines umfassenden Naturrechts für das politische Handeln aufmerksam. Wie verhängnisvoll sich das Verhalten von Mächtigen auswirken kann, die sich an die Vorgaben des Rechts nicht gebunden wissen, hat die Geschichte gezeigt, auch die Geschichte der Verfolgung der Juden durch die Machthaber im deutschen

Nationalsozialismus. Benedikt zollte den Opfern seinen Respekt, indem er am 28. Mai 2006 das Konzentrationslager in Auschwitz besuchte. Der Verf. schildert, was damals geschah und gesprochen wurde: „Das Vergangene ist nie bloß vergangen“ – Ein Deutscher in Auschwitz“ (248–259). Und dann erspart K. seinen Lesern auch nicht einen Blick auf die erheblichen Probleme, die die katholische Kirche in den letzten Jahren erschütterten und die den Einsatz von Benedikt XVI. unmittelbar und sehr schmerzlich berührten. Er schildert sie in dem Kap. „Das Zeichen des Teufels“ – Missbrauchsskandal und ‚Vatileaks‘-Affäre“ (260–289).

Der Verf. des vorliegenden Buchs lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf eine Phase der Geschichte der katholischen Kirche, die von sehr großen Herausforderungen bestimmt ist, und auf den lautereren, alle körperlichen, geistigen und geistlichen Kräfte kostenden Einsatz des Papstes, der sich nun zu Meditation und Gebet zurückgezogen hat. Die Ausführungen sind sehr gut lesbar, reichhaltig dokumentiert und in den wertenden Positionen ausgewogen. Die innere Vielschichtigkeit des Dienstes, den Benedikt XVI. zu leisten hatte, kommt eindrucksvoll zum Ausdruck.

W. LÖSER S.J.

### 3. Systematische Theologie

LUBAC, HENRI DE, *Aspects du bouddhisme I: Christ et Bouddha; II: Amida* (Œuvres complètes; XXI). Paris: Les Éditions du Cerf 2012. 602 S., ISBN 978-2-204-07819-1.

In der auf 50 Bände angelegten neuen Ausgabe des Gesamtwerks von Kardinal Henri de Lubac sind jüngst im vorliegenden Bd. 21 zwei umfangreiche Schriften zum Gespräch mit dem Buddhismus wiederveröffentlicht worden. Im Jahr 1980 kam in italienischer Sprache ein Band heraus, in dem diese beiden Schriften noch einmal zugänglich gemacht wurden: *Aspetti del buddhismo* (Christo e Buddha et Amida; Milan: Jaca Books 1980). Für diese Ausgabe seiner Schriften hat de Lubac selbst ein Vorwort verfasst und so die Zusammenstellung dieser beiden Texte legitimiert. Zu Anfang der 1950er-Jahre hatte de Lubac drei Werke verfasst: 1951: *Aspects du bouddhisme*; 1952: *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*; 1955: *Amida*. In der italienischen Neuausgabe, deren Struktur für den vorliegenden Band übernommen wurde, wurde der Titel des ersten Buches – „*Aspects du bouddhisme*“ – zur Überschrift des ganzen Werkes. Was aus dem ersten Buch in den ersten Teil des jetzt neu herausgebrachten Bandes aufgenommen wurde, steht – wie in der italienischen Ausgabe – unter dem Titel „Christ et Bouddha“. Somit bildet das ursprünglich dritte Buch „*Amida*“ den zweiten Teil des neuen Bds. Das Werk „*La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*“ war bereits im Jahr 2000 in den *Œuvres complètes*“ noch einmal veröffentlicht worden: als Band 22.

Den beiden Schriften de Lubacs ist eine ausführliche „Présentation“ vorangestellt (I-L). Sie wurde von Paul Magnin verfasst. Er erinnert daran, dass Henri de Lubac 1930, als er soeben mit seinen Kursen zur Fundamentaltheologie in Lyon begonnen hatte, gefragt wurde, ob er eine weitere Lehraufgabe übernehmen könne – im Bereich „Geschichte der Religionen“. Solch ein Kurs wurde von der soeben veröffentlichten Apostolischen Konstitution „*Deus scientiarum Dominus*“ für die theologischen Fakultäten gefordert. Da niemand anderer sich dieser Aufgabe annehmen konnte, gab de Lubac seine Zusage. Er hat sogleich damit begonnen, sich in die Themen dieses Faches einzuarbeiten. Bis 1950 nahm er die Aufgabe wahr, die Geschichte der Religionen zu lehren. Angeregt durch seinen Freund Jules Monchanin, konzentrierte sich de Lubac auf den Buddhismus und die Beziehungen zwischen dieser bedeutenden asiatischen Religion und dem Christentum. Er las Bücher, sammelte Quellentexte, machte sich Notizen, bereitete Lehrveranstaltungen vor. Mehrfach veröffentlichte de Lubac schon in den 30er-Jahren Aufsätze zum Thema Buddhismus als Religion sowie Buddhismus und Christentum. Auf diese schließlich einen beträchtlichen Umfang bildenden Materialien konnte de Lubac zurückgreifen, als er nach 1950 die erwähnten drei Bücher konzipierte und realisierte.

De Lubac hat sich der buddhistischen Religion mit großer Offenheit zugewandt. Er hat sie in erstaunlichem Maße in all ihren Ausfäherungen wahrzunehmen versucht. Er bewegte sich dabei freilich in den Grenzen, die ihm dadurch gezogen waren, dass

er die buddhistischen Quellen nur in Übersetzungen lesen und deuten konnte. Doch ist das Ergebnis seiner Bemühungen erstaunlich. Er hat in den buddhistischen Erfahrungen und Weisungen die reifste menschlich denkbare Ausformung einer *theologia naturalis* und einer natürlichen Mystik erkannt. Er war motiviert, sich intensiv auf den Buddhismus einzulassen, weil er in ihm die bedeutendste Entfaltung menschlichen Sinnens und Sehnsens erkannte. Überboten ist sie nur durch die Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes in der Gestalt des menschgewordenen Sohnes Gottes Jesus Christus und die von ihm herkommende Kirche. Davon ist in de Lubacs Schriften immer wieder die Rede; denn er stellt häufig einen Vergleich zwischen den buddhistischen und den christlichen Lehren an. In diesem Sinne enthält seine Arbeit als Religionsgeschichtler eine apologetische Dimension. Er hat bei seinem religionsgeschichtlichen Forschen nicht eingeklammert, dass er auch, ja zunächst als christlicher (Fundamental-)Theologe tätig war. Andererseits wäre es reizvoll, seine dogmatischen Bücher, in denen es in der Regel um ekklesiologische Werke geht, daraufhin zu prüfen, ob seine Offenheit für die Religionen (des Ostens) Spuren in seinem Kirchenkonzept hinterlassen hat.

Das Gespräch mit den Religionen steht in unserer Zeit weit oben auf der Tagesordnung. Es wäre wohl hilfreich, wenn sich diejenigen, die sich in ihm engagieren, auch noch einmal dessen vergewissern, welche Pionierarbeit Persönlichkeiten wie Henri de Lubac auf diesem Gebiet in der Mitte des hinter uns liegenden Jahrhunderts geleistet haben.

W. LÖSER S.J.

MATUSCHEK, DOMINIK, *Konkrete Dogmatik*. Die Mariologie Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien; Band 87). Innsbruck: Tyrolia 2012. 496 S., ISBN 978-3-7022-3207-8.

Diese von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im Sommersemester 2011 angenommene, von Karl-Heinz Menke und Gerhard Höver begutachtete Dissertation wurde mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 2012 ausgezeichnet. Für den Löwenanteil des darin untersuchten Textmaterials konnte sich ihr Verfasser (= M.) auf den von Regina Pacis Meyer (2004) mustergültig edierten Bd. 9 („Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien“) der „Sämtlichen Werke“ (SW) Karl Rahners stützen – ein Beweis dafür, wie unentbehrlich diese in der Zielgerade stehende Edition mittlerweile geworden ist, die inzwischen 29 von 32 geplanten Bänden bereitgestellt hat. Die Untersuchung besteht aus fünf Kapiteln. Eingerahmt von Einleitung (11–30) und Schlusswort (459–476) präsentieren sich drei unterschiedlich umfangreiche Teile: „Die mariologischen Arbeiten“ (31–230), „Rahners Mariologie als ‚konkrete Dogmatik‘“ (231–395) und das nach einem Rahner-Wort benannte Kap. „Brauchbar für den Alltag und seine Herbheit“ (396–458).

M. stellt fest, dass Rahner Mariologie nicht als „Sondertraktat“, sondern als „Integral“ seiner gesamten Theologie betrieb und entwickelte, weswegen darin ein „bedeutender Schlüssel zu seinem Denken“ (15) bzw. „aller großen Traktate der Dogmatik“ (17) zu sehen sei. In der Einleitung wird zunächst die Methode der Studie entfaltet (16–24) und kurz auf Karl Rahner und seine Wirkungsgeschichte eingegangen (25–30). Ziel der Studie ist es, „eine Rahnersche Mariologie im Sinne einer ‚konkreten Dogmatik‘ zu erstellen, die sich an den klassischen Traktaten orientiert, sich jedoch ganz aus der Beschäftigung mit der Mutter Jesu ergibt“ (20). Frühere vergleichende Studien von Klaus Riesenhuber (1973), Jacek Bolewski (1991), Jan Radkiewicz (1999) und Stefan Hartmann (2009), sowie Untersuchungen mehr indirekter Art, etwa von Maria Burger (1994) oder Karl-Heinz Menke (1999), sind hier genannt.

Im zweiten, gut 200 Seiten starken Kap. werden die wichtigsten mariologischen Arbeiten Rahners detailliert vorgestellt. Die sogenannte „Assumptio-Arbeit“ kommt dabei am ausführlichsten (32–175) zur Sprache. M. verbindet damit eine klare Absicht: „Eine systematischere Reduzierung der Gedanken auf konkrete Sätze, wie sie im dritten Kapitel dieser Untersuchung erfolgen wird, wäre ohne die Kenntnis des Kontextes irreführend. Eine mariologische Blütenlese würde im Gegenteil dazu beitragen, den oft mißverstandenen Rahner zu einem weiteren Steinbruch zu machen, aus dem nur die gefälligen Blöcke

herausgebrochen werden; aus diesen meißeln dann die Rahnerrezipienten ihre eigenen Werke.“ (31) Die „Assumptio-Arbeit“, ein erst 2004 posthum, also 20 Jahre nach Rahners Tod (!) erstmals ediertes, im Druck fast 400 Seiten umfassendes, von der ordensinternen Zensur seinerzeit jahrelang blockiertes Manuskript mit dem vollständigen Titel „Assumptio Beatae Mariae Virginis“, hatte Rahner im Blick auf die zu erwartende Dogmatisierung der „Aufnahme Marias mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit“ vom 1. November 1950 geschrieben und später, besonders 1954 in Zusammenhang mit dem Marianischen Jahr, immer wieder ergänzt. Ihr ging bekanntlich eine Umfrage Papst Pius' XII. von 1946 voraus, welche die Klärung der Opportunität einer Dogmatisierung zum Ziel hatte. Die abenteuerliche, an einen Wissenschaftskrimi erinnernde Textgeschichte, für die sich Matuschek auf den ausführlichen Editionsbericht von SW 9 stützen konnte, ist ein Sittenbild der im Zuge der Enzyklika „Humani generis“ (August 1950) ausgelösten theologischen „Eiszeit“, die Denunzianten Tor und Tür öffnete. Rahner sollte später in einem Interview einmal von einem „Unfall“ in der Administration der Kirche und des Ordens“ sprechen, „denn von der Sache her handelte es sich um ein harmloses, frommes und vernünftiges Buch, das im Grunde genommen nur die römische Definition Pius' XII. verteidigen sollte“ (vgl. SW 9, XIII, Anmerkung 9 bzw. SW 31, 360). M. referiert die Beanstandungen der römischen Zensur und Rahners Reaktion(en) darauf, der unter anderem 1952 vom Generalsassistenten Peter van Gestel SJ ermuntert worden war, „das Werk publikationsreif“ (40) zu machen. Ab Januar 1955 freilich war der Innsbrucker Jesuitentheologe gehalten, „seine öffentliche Vortragstätigkeit und seine Publikationstätigkeit einzuschränken“ (51), weil er mit seiner Deutung der Position des Christen in der modernen Welt (1954) und Schriften wie „Die vielen Messen und das eine Opfer“, „Die unbefleckte Empfängnis“ oder „Theologisches zum Monogenismus“ angeeckt war – Werke, die heute bei jedem vernünftig denkenden Theologen außer Streit stehen. Die „Assumptio-Arbeit“ wird detailliert analysiert, einschließlich des damit zusammenhängenden Exkurses „Zur Theologie des Todes“ (154–170), der auf einen Vortrag von 1947 für Ärzte zurückgeht. Störend empfand der Rez., dass das Inhaltsverzeichnis nur einen Bruchteil der im Buch vorhandenen Einteilungen ausweist, was das spätere (bzw. wiederholte) Aufsuchen bereits gelesener Partien etwas mühsam macht. – Ein kürzerer Abschnitt behandelt Schriften im Umfeld der „Assumptio-Arbeit“ (175–187), bevor eingehender auf die Predigtsammlung „Maria, Mutter des Herrn“ eingegangen wird, die mit einem Gebet endet, das nach M. „eine kondensierte Mariologie Rahners zum Ausdruck bringt“ (204). Das populäre Bändchen von 1956 dekliniert Titel und Funktionen Marias durch und galt in Ermangelung des nur Ausgewählten zugänglichen „Assumptio-Manuskripts“ (darunter Adolf Darlap [† 2007], Karl Lehmann und Herbert Vorgrimler; vgl. 36) als *die* Mariologie Rahners schlechthin. Schließlich sind noch neun weitere kleinere mariologische Arbeiten zu verschiedenen Teilaspekten ausgewertet bzw. genannt; das in SW 9 erstmals veröffentlichte „Merkblatt“ Rahners „Was man in Marienpredigten nicht tun soll“ ist wegen der „Kürze und Prägnanz seiner Äußerungen“ (229) vollständig abgedruckt, ohne indes irgendwie situiert zu sein. Schließlich wird noch aufmerksam gemacht (229 f.), dass es weitere Texte – Rezensionen und kleinere Stellungnahmen – gibt, die für die systematische Erhebung der Thematik aber vernachlässigbar seien. Trifft das auch auf die Schrift „Visionen und Prophezeiungen“ von 1952 bzw. die QD-Fassung von 1958 zu, obwohl im Schlusskapitel kurz auf Marienerscheinungen (vgl. 475) eingegangen wird?

Kap. 3 systematisiert die vorangegangene Zusammenstellung und weist sehr überzeugend auf, dass von den mariologischen Schriften praktisch zu sämtlichen dogmatischen Traktaten Verbindungen bestehen – deswegen „Konkrete Dogmatik“: Gott bzw. Trinität (3.2): „Tiefen der ewigen Gottheit“, Christologie (3.3): „Maria ist nur von Christus her verständlich“, wo die Auseinandersetzung mit Heinrich M. Kösters zur Sprache kommt (vgl. 252–258), Gnadenlehre (3.4): „Mysterium der göttlichen Gnade“, Ekklesiologie (3.5): „Die vollkommenste Repräsentation der Kirche“, Anthropologie (3.6): „Im wahrsten Sinne *der* Mensch, *die* Frau“, Eschatologie (3.7): „Was er will und werden kann“. Die den einzelnen dogmatischen Feldern zugeordneten Rahner-„Motti“ sind das denkbar knappste, aus der Sicht des Rez. geniale Kondensat der damit verbundenen Inhalte – hier zeigt sich, dass der Autor die Materie beherrscht und nicht darin verloren-

gegangen ist. Dass Rahners Umgang mit der Heiligen Schrift, wie in den Vorbemerkungen festgehalten ist, bei den meisten seiner mariologischen Schriften („mit der bemerkenswerten Ausnahme von Mt 27,52 f.“) „von großer Unbeschwertheit“ (233) gekennzeichnet ist, kann man nicht in Abrede stellen; jedenfalls ist mindestens bis zum Zweiten Vatikanum „von einer gewissen Naivität“ (237) zu sprechen – in gewisser Weise ein Erbe seiner Valkenburger Studienjahre. Andererseits gehört hierher zu Recht auch die Bemerkung von Rahners dezidiert kirchlicher Haltung (vgl. 234 f.), die gerade in seiner Mariologie mit Händen zu greifen ist, was das Drama um das Assumptio-Manuskript umso tragischer, ja als Ironie seiner Werkgeschichte erscheinen lässt.

In Kap. 4, das v. a. auf einschlägige Predigten und Gebete rekurriert, wechselt M. gleichsam von der „Orthodoxie“ zur „Orthopraxis“: „Wenn Rahner Maria als vollkommene Christin sieht und in ihrer Person verwirklicht erkennt, wie Gott sich seine Kinder vorstellt, kann diese praktische Umsetzung echten Glaubens nicht fehlen.“ (397) Es geht sozusagen um die Alltagsnähe der Marienverehrung (deswegen: „für den Alltag und seine Herbeheit“), wobei M. auf eine „deutliche Schwerpunktverlagerung“ (398) in Rahners Schriften nach dem Zweiten Vatikanum (vgl. 448–458) aufmerksam macht, was sich deutlich etwa im „Grundkurs des Glaubens“ zeigt. Trifft diese Verlagerung auch auf die 1968 in Münster angebotene Mariologie-Vorlesung „Theologie der personalen Heilungsvermittlung“ zu? Darüber erfährt man leider nichts.

Im Schlusswort finden sich skizzenhaft Überlegungen zur potenziellen Bedeutung der vorliegenden Studie für Fragen der Dogmenentwicklung, die Amtsfrage und weitere Bereiche – endend mit einem schönen Rahner-Wort aus einem der berühmtesten abendlichen Freitagsskolloquien: „Wenn jeder von uns ein ‚Gegrüßet seist du, Maria‘ betet, und zwar wirklich aus innerstem Herzen, dann ist dies ohne Frage viel bedeutsamer als all unser gelehrtes Reden darüber, und es ist mehr als all das ganze Fuder theologischer Worte, die wir in diesem Gespräch angeschauelt haben“ (476). Der hervorragenden Studie von M. verdankt die Rahnerrezeption freilich die systematische Erschließung von Karl Rahners ja nicht in einem Traktat vorliegender Mariologie, wobei er methodisch wirklich in Anspruch nehmen kann, dabei „nicht den Eindruck eines Florilegiums“ (32) geschaffen zu haben. M. zitiert zustimmend Karl-Heinz Menke, Rahner habe „deutlicher als jeder andere Theologe unseres Jahrhunderts die Mariologie aus ihrer Isolierung von den großen Traktaten der Dogmatik [...] befreit“ und ihr eine „Sonderrolle [...] vehement“ (438) verwehrt, was angesichts von Auswüchsen oder Skurrilitäten in der Marienfrömmigkeit, denen auch das letzte Konzil mit der Verortung Marias in der Ekklesiologie (vgl. LG 52–69: Kap. VIII) begegnet ist, stimmig ist.

Auf einige kleinere Unschärfen biographischer Art sei noch hingewiesen, die aber inhaltlich nicht ins Gewicht fallen: 1. Eine „andere Destination“ (25), die explizite „Umleitung“ von einer philosophischen zu einer theologischen Lehrtätigkeit ist bis heute in Archiven nicht auffindbar; sie hat sich faktisch, aus der in Innsbruck vorfindbaren personellen Situation ergeben, nachdem Rahner dort innerhalb kurzer Zeit promoviert (Dezember 1936) und habilitiert (Juli 1937) worden war, um mit dem Wintersemester 1937/38 als Privatdozent für Dogmatik und Dogmengeschichte in den akademischen Lehrbetrieb einzusteigen. – 2. Die religionsphilosophisch-fundamentaltheologischen Vorlesungen, die 1941 in Buchform erschienen („Hörer des Wortes“), wurden nicht als Vorlesungen in Innsbruck (vgl. 26), sondern im August 1937 auf den Salzburger Hochschulwochen gehalten. – 3. Nach dem 1939 erteilten Gauerbot und dem Exil in Wien (1939/44), einem Jahr in der Seelsorge in Niederbayern (1944/45) und drei Jahren als Theologielehrer für aus dem Krieg heimgekehrte Jesuitenstudenten in Pullach (1945/48) kam Rahner bereits im August 1948 in die Tiroler Landeshauptstadt zurück und nicht erst 1949 (vgl. ebd.) – mit 30. Juni 1949 ist seine offizielle Berufung als Ordinarius datiert. – 4. Rahner ging bereits Ende 1963 von Innsbruck nach München auf den Guardini-Lehrstuhl, wo er im Sommersemester 1964 mit den Vorlesungen begann (vgl. 27); den Umzug organisierte er aufgrund von Spannungen mit Innsbrucker Kollegen bereits von München aus, wohin er direkt aus Rom (ohne vorher nach Innsbruck zurückzukehren) gekommen war. – Ferner: Verfasser von „Kritisches Wort. Aktuelle Probleme in Kirche und Welt“ von 1970 ist nicht Roman Bleistein SJ, sondern Karl Rahner (vgl. 225, 483), von Bleistein stammen nur die Einleitungen zu den einzel-

nen Texten dieses Taschenbuchs. – Ohne erkennbaren Grund doppelt angeführt ist das Zitat von Günter Wassilowsky, Rahner habe auf dem Konzil die ekklesiologischen Bilder aus seiner theologischen Dissertation („E latere Christi“) „verblüffenderweise kein einziges Mal“ eingebracht (vgl. 167, Anmerkung 452 und 238). – Warum (247, Anmerkung 36) das von Gisbert Greshake in seinem LThK<sup>3</sup>-Artikel über Wilhelm Klein SJ (1889–1996) erwähnte Rahnerwort, wonach der legendäre Spiritual des Germanikums vielleicht der größte Theologe des 20. Jhdts. sei, in einer wissenschaftlichen Arbeit Eingang findet, überrascht – auch wenn sich diese „apokryphe“ Bemerkung, die zwar mehrfach bezeugt sein soll, in der Schrift von Giuseppe Trentin (Im Anfang. Das „Mariengeheimnis in den Handschriften von Wilhelm Klein, Würzburg 1996, 11, 17, 91–95) wiederfindet: Kann „oral history“ wissenschaftliche Erkenntnis begründen? – *Corrigenda minima*: S. 165, Z. 16 v. o. muss es „dargestellt hat“ (statt „ist“) heißen, S. 468, Z. 12 v. u. „entschwindet“ (statt „entschwindend“). Die Untersuchung ist durchgängig im Pluralis Maiestatis verfasst, was den Rez., ebenso wie etwas manierierte Ausdrücke („ist sich gewahr“: 209, „ist sich eingedenk“: 220), irritiert: Ist diese akademische Demutshaltung nicht passé? Kritik an Rahner darf und muss sein, aber muss sie in einer Doktorarbeit salopp daherkommen („So lobt sich Rahner über den grünen Klee“: 140)? Statt „anti-römischem Affekt“ (207, Anmerkung 508) wäre wohl zutreffender von einem antikturalen Affekt beim Rahner der 50er-Jahre zu sprechen. Und dass Rahner die Jungfrauengeburt „im Grunde etwas Unerklärliches“ (359) geblieben sei, scheint mir der Text nicht herzugeben. – Zu guter Letzt: Dass die Studie nicht nur ein Personenregister aufweist, sondern löblicherweise auch ein Sachregister, erweist sich für die Erschließung als äußerst hilfreich.

A. R. BATLOGG S. J.

BISER, EUGEN, *Weisheit, Idee und Ethos*. Bearbeitet und mit einer Einleitung herausgegeben von Peter Jentzmik. Limburg: Glaukos 2011. XXV/121 S., ISBN 978-3-930428-35-9.

Selten eignet sich das Frühwerk eines großen Denkers, um einen Zugang zu seinem theoretischen Anliegen sowie den wichtigsten Inhalten zu finden. Meist ist es allenfalls von Interesse für Fachleute und Experten, welche die Genese eines Denkens bis in seine kapillaren Anfänge nachzeichnen möchten. Bei Eugen Biser (= B.) ist dies nicht der Fall, und so erweist sich die von Peter Jentzmik herausgegebene Abhandlung des großen Münchener Religionsphilosophen als wichtiger Baustein zur Erschließung des biserschen Denkens als solchen. Freilich handelt es sich um den Auszug der finalen Textpassagen seiner fast 500 Seiten langen und schließlich nicht angenommenen theologischen Dissertation; doch viel wichtiger scheint es, dass diese Abhandlung bereits in jenem Denkmotiv gipfelt, das B. in seinen letzten Veröffentlichungen als die höchste und zusammenfassende Idee seines Ansatzes definierte, nämlich der Gotteskindschaft (94–104). Diese erfährt ihre Grundlegung nun in der Weisheitsidee (104–114), womit ein Zugang zum biserschen Denken erschlossen wird, der bislang nicht in dieser Deutlichkeit bewusst war, da dieses sowohl von der B. positiv zugewandten als auch von der ihn ablehnend betrachteten Kritik übereinstimmend als „unsystematisch“ – je nachdem positiv oder negativ verstanden – bezeichnet wird. Gerade in der biserschen Deklination des Weisheitsbegriffs in dieser Studie wird indes ein durchaus systematischer Grundansatz deutlich, welcher allerdings beansprucht, neue Wege zu gehen: nicht denjenigen einer „theologischen Anthropologie“ oder „anthropologischen Theologie“, sondern den der Synthese des patristischen Denkens in seiner westlichen und östlichen Ausprägung, in welcher das höchste Seinskönnen des Menschen mit der größten Verdanktheit und Kindlichkeit in eins fällt und gerade darin ontologische Seinserhellung leistet. Damit setzt sich B. in einer doppelten Richtung kritisch ab: sowohl gegen die moderne Reduktion des westlichen Subjektivismus als auch gegen eine die Subjektdimension zu sehr ausblendende östliche Heilsökonomie. Dies gelingt ihm durch die Aufnahme der wesentlich von Thomas geprägten Tugendsystematik und insbesondere ihrer Ausdifferenzierung in Kardinaltugenden und theologale Tugenden mittels deren Integration durch die östliche Weisheitsspekulation. Damit vollzieht er eine originelle Synthese des westlichen Begriffsdenkens und der dadurch gegebenen Aufmerksamkeit für das Perso-

nale und Subjekthafte mit der östlichen „kommunikativen Geistigkeit“ und der somit betonten synthetischen Kraft der Weisheit (8 f.). Da er für eine solche originelle Integration keine überkommenen theoretisch-systematischen Kategorien ausfindig machen kann, bedient er sich eines marginalen, aber umso interessanteren Motivs der Kunstgeschichte: der Darstellung der Weisheit als Synthese der drei theologalen Tugenden, wie diese in einer Darstellung einer russischen Kalenderikone (Abb. 3) sowie in einer Holzplastik aus Eschau (Abb. 7) erscheint. Und so muss es B. als eine weitere Klammer seiner intellektuellen Biographie erschienen sein, als er im Jahr 2004 im Limburger Dom eine weitere, dritte Darstellung dieser Art auffand (Abb. XXV), was ihn dann auch dazu bewogen haben mag, die noch unveröffentlichte Frühschrift dem ortsansässigen Verlag seines Limburger Freundes und Weggefährten Jentzmik anzuvertrauen, der in seiner Einleitung „Idee und Ethos der Weisheit im Frühwerk Eugen Bisers“ (XI–XXIV) dessen These des in der Weisheit gipfelnden „Tugendkosmos“ als bisersche „Klärung des Seins im Ganzen“ interpretiert (XXI).

Die Darstellung der Weisheit ist damit die finale ‚Gestalt‘ des „Tugendkosmos als Selbstverwirklichung des Geistes“ (XV) und tritt nicht zufällig als großes Gegenkonzept zur ‚absoluten Idee‘ der hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ (= PG) auf: hier wird nicht auf das wissenschaftliche System als die „wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert“ (PG, Vorrede), abgezielt, sondern es geht um den „Weg ‚ins Unbetretene“ (113), der „das Einigungswerk der Weisheit nur in paradoxen Wendungen“ oder eben in künstlerischer Darstellung zugänglich macht, welche die drei theologalen Tugenden personal ausdrückt und deren perichoretische gegenseitige Durchdringung als ebenso personifizierte Weisheit fasst. Und genau hier scheint die Mitte des biserschen Denkens auf: die Person, welche in sich die theoretische Begriffsdimension durch eine „höhere[ ] Sinnmacht“ durchformt und von dorthin deutet. Die Person versteht sich erst, wenn sie sich durch eine empfangene Antwort und Sinndeutung „durchhallen“ (*personare*) lässt (28). Aus diesem Grund liegt die Wahrheit auch nicht einfach objektiv-wissenschaftlich vor, sondern vollzieht sich in der Wirklichkeit des Weisen: „Die Weisheit hat kein anderes Antlitz als das von ihr verklärte Antlitz des Menschen“ (29). So sei es die Idee der Weisheit und nicht ein höchster Denkbegriff, der die Übereinstimmung von Seins- und Denkordnung und damit die alleinheitliche Grunddimension in einem weisheitlichen Denken sichert (18, 108 f.), welches nicht nur den Bereich endlichen Seins in einer Totalitätsperspektive begreift, sondern das Denken als auf die Totalität des Seins in seiner endlichen wie absoluten Dimension ausgerichtet erfasst. Diese doppelte Dimensionalität zeichnet sich gegenüber einer ‚absoluten Idee‘ aus, die zwar als höchste Synthese und Grundlage der Mannigfaltigkeit des weltlichen Seienden dienen kann, nicht aber als Abbild des absoluten Seins. Damit erweist sich systematisch das „Mittler-tum der Weisheit“ als deren bedeutendste Charakteristik (19, vgl. 22). Aus diesem Grund bleibt die Vernunft in ihrem Versuch, diesen Seins- und Tugendgipfel der Weisheit denkerisch zu durchdringen, immer hinter ihrem Anspruch zurück und muss anerkennen, dass sich die Weisheit und in ihr das Sein letztlich immer entzieht, oder in anderen Worten: nicht nur immanent, sondern auch transzendent ist (55). Umgekehrt ist für das Erkennen der Wahrheit nicht nur Vernunft, sondern auch eine weisheitliche Disposition des Subjekts, nicht nur geistige Aktivität, sondern auch für die Gnade dispo-nierte Passivität erforderlich (56 f.). Dies entfaltet B. durch die Interpretation weiterer künstlerischer Darstellungen der Weisheit (Abb. 21, 33, 53).

Die systematische Seite dieser biserschen Theorie kommt in den ontologischen Konsequenzen zum Ausdruck: Die Weisheit als Seinsidee hält das „geschaffene“ Sein mit dem „ungeschaffenen“ zusammen, indem sie sich als *sophia creata* und *increata* artikuliert (17, 23, 35). Jentzmik stellt in der Einleitung in den Gesamtkontext der biserschen Dissertation über den Tugendkosmos dar, inwiefern im Lichte der Weisheit das innere Strukturprinzip der drei theologalen Tugenden als trinitarische Perichorese begriffen ist (XVIII): Ohne sich zu vermischen oder in drei separate Prinzipien auseinanderzufallen, konstituieren die theologalen Tugenden nur in ihrer gegenseitigen Sichdurchdringung die Weisheit als zugleich höchste Seinsmöglichkeit und Selbstrealisierung des Seins, das somit personal interpretiert wird und in dieser Perspektive seine letzte Bestätigung und höchste Entfaltung nur aus jener Gnade empfangen kann, welche aus der Perichorese

der trinitarischen Personen – und damit aus dem absoluten Persongeheimnis selbst – hervorgeht. Damit ist die *identitatis unitas* der drei Tugenden nicht nur finale Zielstruktur des Seins, sondern auch ursprüngliche und „tiefste Voraussetzung aller Lebensakte“ (5). So überwindet das bisersche Denken von seinen ersten Seiten an den Hiatus zwischen kreatürlicher Aufgabe und göttlicher Gnade, zwischen Aufgabe und Gabe (16) in einem in der Mystik gründenden „Einheitsgedanken“ (6, vgl. 26 f.), der nicht nur östliche Denkmotive – etwa Solowjews – aufnimmt (13), sondern auch, so wäre hinzuzufügen, gerade aus diesem Grund in einen kritisch-konstruktiven Dialog mit dem modernen transzendentalphilosophischen oder idealistischen Denken treten kann. So betont B., dass „mit der Frage nach dem Sinn der Weisheit gerade der Standort des Fragenden in den Wirbel der Fragwürdigkeit mit hineingerissen ist“ (17). Hier betten sich auch die zentralen Referenzen B.s auf die jüngste Geistesgeschichte ein: Neben Rahner ist vor allem Wüst zu erwähnen, der den Überstieg von der Begriffsphilosophie in ein in der Mystik und der Gebetsdimension wurzelndes Denken theoretisierte und dabei existenzphilosophische Motive verarbeitete (11, 15 f., 62, 96, 106). Weiterhin rekurriert B. auf Jaspers' Begriff des „philosophischen Glaubens“, der die begriffstheoretische Aufspaltung zwischen Geist und Gegenstand überwindet (57 f.), sowie auf die Rückgewinnung der Person als Gegentendenz zum „Ende der Neuzeit“ bei Guardini (64 f.). Als östliche Denker sind neben dem bereits genannten Solowjew auch Florenskij und Bulgakow Referenzpunkte (13–15, 18).

Aus dieser Weisheitsphilosophie ergeben sich wie von selbst die Konsequenzen für Christologie, Ekklesiologie und Ethik: Christus als die Inkarnation der ungeschaffenen Weisheit fasst alles Sein „[w]ie in einem Kompendium“ in sich (37). Aus dem Heilsereignis Christi ergibt sich sodann die Kirche als *corpus mysticum* (39 f., 60). Sie muss in ihrer Weisheitsdimension interpretiert werden, um den beiden Extremen einer Erlebnismystik und eines Spiritualismus zu wehren. Diese beiden Verkürzungen ergeben sich aus der Beschränkung der Gotteserfahrung auf die subjektive Dimension, die aber gerade durch die Gemeinschaftsdimension der Weisheit in der Kirche überwunden wird: Der weisheitliche Ort der Gotteserfahrung ist die Gemeinschaft der Kirche (41 f.), wie B. in Bezug auf Möhler, Marcel und von Balthasar betont (67, 74, 77 f.). Dadurch löscht die Kirche aber nicht das Einzelsubjekt aus; denn die Wahrheit kann nicht ohne ihren „subjektiven Anteil“ bestehen, welcher diese erst zum „Geschick des Geistes“ macht (44). Gleichzeitig wird in ihrer weisheitlichen Dimension deutlich, dass sie nicht mit einer innerweltlichen Institution verwechselt werden darf (75). In ethischer Hinsicht mobilisiert die Weisheit den Willen nicht in seiner Dimension der Mächtigkeit, sondern in jener der Ohnmacht, wenn er seine Kraft aus der Gnade bezieht (51). Hierin wird der Unterschied zwischen Macht und Liebe und die herausragende Stellung der Liebe in der Perichorese der theologalen Tugenden in der Weisheit deutlich. In der Liebe wird theologisch gewendet, was transzendentalphilosophisch als Freiheit erörtert wurde. Gleichzeitig verhindert sie, dass sich die Freiheit in selbstbezogene „Kommunikationslosigkeit“ aufhebt (67): Dagegen könne ein aktiver „Mut zum gemeinschaftsbezogenen Leben“ nur aus der Tugend der Liebe heraus motiviert werden. Und dieser speist sich aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen, womit die Kirche zum herausragenden Ort dieser Gemeinschaft wird (68). Das weisheitliche Denken B.s überwindet so die begriffliche Engführung einer Seinsontologie und bewahrt die philosophisch-theologische Spekulation vor jedem abstrakten Intellektualismus: „Gott wird nicht mehr im Gegenbild des Seins, sondern im Gleichbild der Kirche wahrgenommen“ (70). Über die Christologie vollendet sich die Ethik damit in der Ekklesiologie (71, 73–83): Das Christentum ist in erster Linie „Lebensform“ statt Theorie (72), ohne dass es die Weisheitsspekulation B.s erlauben würde, beide in einem ausschließlichen Gegensatz zu sehen. Dies wertet insbesondere die Stellung der Ethik im biserschen Denken auf, der diese bekanntlich nicht moralistisch reduziert, sondern tugendtheoretisch (nicht lediglich existenzialistisch) als Sein interpretiert, welches „Aufenthalt und Wohnung des Selbst“ ist (90). B. wendet sich gegen einen heideggerianischen Reduktionismus dieser Wendung, indem er dem Menschen im Sein nicht nur die Funktion des Hüters beimisst, sondern ihn in die Verantwortung der „Sinnebung“ nimmt – diese verstanden als „Einstieg ins Sein“ und des „ekstatischen Über-

schwings des Seins“ (90 f.). Damit bestätigt sich in der Ethik das nicht autonomistische, sondern weisheitliche Subjekt-konzept B.s, der einen „vertiefte[n] Einblick in den ethischen Wert der Weisheit“ erlaubt: Personale Selbstentfaltung und -vollendung sind damit identisch mit „objektive[r] Seinserhellung“ (91). In anderen Worten: Im Horizont der Weisheit wird Ethik ontologisch und Ontologie ethisch gedacht. „Tugenden sind nicht nur Baukräfte der sittlichen Persönlichkeit, sondern zugleich auch praktische Auslegungen des Seins“ (92).

Abschließend betont B. die Bedeutung von Gebet und Schweigen als Momente der Öffnung des Subjekts und des begrifflichen Seinsverständnisses für diese weisheitliche Dimension (94–98), woraus sich ein Zugang zum Sein ergibt, der nicht das erkennende moderne Subjekt, sondern die Naivität des Kindes zum paradigmatischen Entscheidungsfall macht (98–104). Einem solchen Seinsverständnis ist die transzendente Dimension eingeschrieben; denn es findet seine genuine Realisierung in der Hineinnahme des Subjekts in die Sohnesdimension (103), welche für B. eben die letztliche Zusammenfassung seines alles andere als unsystematischen Denkweges ist.

Dem Herausgeber ist zu danken, sich von der langen biserschen Abhandlung über den Tugendkosmos bei seiner sichtbar gründlichen Aufarbeitung des Textes zunächst auf die Schlussseiten zur Weisheitsidee beschränkt und damit denjenigen biserschen Grundgedanken hervorgehoben zu haben, der grundlegend für den weiteren Denkweg des Münchener Religionsphilosophen sein sollte. Damit hat er einen originalen biserschen Text zugänglich gemacht, der den B.-Experten sowohl einen guten Eindruck in Charakter und Methode des biserschen Denkens als auch weitere Anhaltspunkte zur Erforschung seines Denkens gibt. Den von der biserschen Spiritualität begeisterten Lesern sowie allen von Ferne an diesem großen Denker Interessierten liegt indes hiermit ein weiteres charakteristisches Zeugnis Eugen Bisers vor.

M. KRIENKE

HÄLBIG, KLAUS W., *Das Alphabet der Offenbarung*. Neubuchstabierung des Glaubens im Licht jüdischer Mystik. St. Ottilien: EOS 2013. 630 S., ISBN 978-3-8306-7582-2.

Neben der Bibel, prophetisch und eschatologisch, sowie der Gnosis und vor dem Chassidismus bildet die Kabbala einen Strom jüdischer Mystik. Der Name, wörtlich „Überlieferung“, bezeichnet seit Solomon ibn Gabirol (gest. 1057/58) Geheimlehren „verborgener Weisheit“, die sich aufgrund ihrer zeitlich-räumlichen Vielfalt einer Definition entziehen und zwei Hauptrichtungen bilden: Die theoretische sucht höhere bzw. tiefere Erkenntnis, in der praktischen, teilweise magischen, geht es um messianische Welterlösung. Die Kabbalisten führen ihren Ursprung bis in den Anfang der Menschheit zurück, zu Noah, Set, ja Adam selbst; die Gegner verweisen auf persische und babylonische Quellen, griechische, auch christliche und islamische Einflüsse, oder sehen sie als Reaktion auf den Rationalismus des Maimonides. Nach einem Neuanfang durch Isaak Luria (gest. 1572) verbreitete sie sich auch unter Christen. Kernbestimmungen sind Vorstellungen einer Vielheit im Einen Gott: die Namen Gottes und der „Baum“ der zehn Schöpfungspotenzen = „Sefirot“ (auch der Gliederbau des Urmenschen Adam Kadmon), vor allem jedoch die Überzeugung von der schöpferischen Kraft der 22 Buchstaben, deren Form wie vor allem ihre Zahlenwerte (womit sich die Gematrie befasst) das Schöpfungs- und Weltgeheimnis enthalten. Ein bedeutender Kabbalist unserer Zeit war Friedrich Weinreb (= W., geb. 1910 in Lemberg, gest. 1988 in Zürich), der auch viele Christen, mehr, scheint es, als seine Glaubensgenossen, fasziniert hat (u. a. Ferdinand Ulrich). Er ist auch die Autorität für Hälbig (= H.) und sein Buch.

Das umfangreiche Werk ist dreigeteilt. Auf das Vorwort folgt eine Einführung in drei Schritten (15–218); der Hauptteil umfasst fünf Kapitel; ein Schlusskapitel (563–592) zieht Bilanz, gefolgt von Registern der Bibelstellen, Zahlen, biblischen Namen und Personen, einem Literaturverzeichnis in Auswahl und – schon auf dem Innendeckel – dem hebräischen Alphabet (so dass die Sefirot entfallen [mussten?]). – Der Gedankenweg schreitet weniger – neuzeitlich, modern – linear fort als vielmehr in Kreisen, spiralförmig, in Vor- und Rückgriff, Ausblick und Wiederholung. Durchgängig ist die Kritik an der wie selbstverständlich herrschenden historisch-kritischen Methode mit

ihrer Begrenzung auf das Hiesig-Fassliche und wissenschaftliche Empirie wie an demgemäß lehrenden Systematikern (Gottrede sei „völlig hypothetisch“ [42]. Fraglos bedarf die Bibellektüre auch dieser Methoden; aber das Beste, ja das Eigentliche entgeht ihrem Zugriff (wie die reiche Fruchtlese aus der Väterlektüre belegt): schon die Einheit der Bibel, als Werk des göttlichen Autors bei der Fülle disparater menschlicher Dokumente, erst recht natürlich die Auferstehung, die es in dieser Perspektive „gar nicht geben kann“.

Einführung I behandelt gleich den Menschen als Einheit und (zweitrangige) Zweiheit, 1 bzw. die vollendende 3 zeichnet das Männliche, die 2 das Weibliche. 3 + 2 bilden die eheliche 5 (hinaus über die 4 als Zahl der Welt). Ein Schlüsseltopos des Buchs ist das Verhältnis der 4 zur vollendenden 1 in der Mitte des Kreuzes (und aus der pythagoräischen Tetraktys baut sich die 10-Pyramide). Während Erzählungen der Zeit unterliegen, stehen die Zahlenverhältnisse jenseits des Fließens. Einführung II sammelt in kürzeren Stücken zehn Einzelthemen: von den Unterschieden der Zeitrechnung über die Vervollkommnung des Körpers durch die Beschneidung am 8. (über die 7 hinausgegangenen) Tag, das Verhältnis von Paradieses- und heutig-sterblichem Körper, den Menschen als hochzeitliche Verbindung von Seele und Leib bis zur Liturgie als Quelle von Theologie und nochmals der 5 als (50, 500) Vollkommenheitszahl. – Ähnlich Einführung III: Schöpfung und Kirche, Universum und Universität, Substitution und die Spannung von Vorzeichen zu Erfüllung, Enderwartung im NT, kniende, sitzende Theologie ...

Im Hauptteil bauen die sechs Kap. aufeinander auf. Am Anfang steht die Diskussion des neuzeitlich verworfenen und kaum noch verstandenen Urfalls (wenn man allerdings liest [Petrus Galatenus], er bestehe darin, dass Adam die Liebe zur göttlichen Weisheit verliert und sich Eva zuwendet, dem Antityp [73], dann darf man fragen, ob dies wirklich mehr Akzeptanz finden sollte). Wichtig indes die Einsicht, dass Freiheit eigentlich nicht in der Wahlsituation zwischen Alternativen besteht, „sondern in der Aufhebung der Wahlfreiheit zugunsten der Entschiedenheit für das Eine und Gute ohne Wahl“ (233). Durch die Taufe hat schon die Rückkehr ins Paradies begonnen, ja dem zuvor bereits durch den Glauben, rechnet Jesus doch Abraham, Isaak, Jakob schon zu den Lebenden (269 – was indes auch Konsequenzen für die Todes-Sicht haben müsste: Kann der Tod wirklich „der Geburt reziprok“ sein, so dass der Preis der Unsterblichkeit Kinderlosigkeit wäre? Die Ureltern im Paradies tragen ein Glorienkleid, aber sie sind keine Engel!). Die Schöpfungsverheißung [und darüber hinaus das Proteoevangelium] lebt auch in anderen Religionen weiter, die H. darum gegen Th. Ruster verteidigt.

Die Übereinkunft von Schöpfung und Erlösung hat ihre Spitze in der Eucharistie. H. stellt einen Traktat aus dem 6. Jhdt. vor: „Vom Mysterium der Buchstaben“; er spricht die Thronwagen-Vision Ezechiels an und das „Dornbusch-Gespräch“ (302), das 253 Buchstaben zählt, die Summe aller Buchstabenzahlen von 1 bis 22. Und überall begegnet die 4–1-Struktur des Kreuzes, nicht bloß in der Hand, nicht zuletzt im Kuss. Von W. übernimmt H. dessen Gleichsetzung mit dem Biss, so dass durch ihn – auch zwischen Salomon und Sulamith – die Welt zerbreche. Als Kuss des Gekreuzigten meditieren die Väter und Bonaventura die Eucharistie. Der Kreuzestod zerreißt den Tempelvorhang und reinigt den Tempel. – Oder anders gesehen (Kap. III): Im Kreuzes- und Ostergeschehen erbaute sich neu das Haus der Sprache (und des Gebets) in der Verbindung von Geist und Sinnlichkeit. Gegen Lessing, der die Bibel als Kinderbuch sieht (350), zielt H. (via Hölderlin/Heidegger und Peterson, in Abwehr von Galileis „Geometrisierung“ der Schöpfungsbuchstaben – 367) auf die originäre Sakramentalität von Sprache und Natur und die vierfältige Exegese der Väter. Sie entspricht der Mehrdimensionalität von Mensch und Sprache: „Der Körper entspricht dem geschriebenen, die Leibseele [neshch] dem gesprochenen Wort, die Sprachmelodie der Geistsseele [neschama] und der Wortsinn dem Geist“ (378). Im Zentrum steht hier das Hohelied, angeblich eine profanerotische Sammlung, für Rabbi Akiba hochheilig (388 – vor allem aufgrund der Zahlenbotschaft der Texte [389]?).

Kap. IV gilt so dem Bogen Inspiration – Prophetie. Glaubens-Er-innerung führt aus dem Tod ins Leben. Inspiration, früher in der Apologetik behandelt, gehört zur Lehre

vom Geist als dem Angeld [nicht bloß „Unterpand“ (405)] der Erlösung, aus der [nicht (407) „Zeitlosigkeit“] Überzeitlichkeit Gottes, woraus die Schrift eine(s) ist, im [Ein-]Gedächtnis der Kirche und in der Erinnerung ihrer Liturgie, worin sich auch die Einheit beider Testamente zeigt. Ihre Wahrheit reicht über Faktenrichtigkeit hinaus, schließt die Dimensionen von Dichtung und Traum ein. Grundereignis der Inspiration ist der 50. Tag, der die Verborgenheit des Neuen im Alten Bunde erschließt. Mit dem Konzil hat unsere Kirche den Tisch des Wortes wiederentdeckt. Damit ist auch P. Tillichs Kontraposition von sakramental-priesterlichem und prophetisch-eschatologischem Religionstypus überstiegen (458). Vor allem aber ist es die AT-NT-Kontraposition.

Das macht Kap. V im Blick auf die Opferung Isaaks deutlich (wobei H. zunächst erneut auf die Beschneidung zurückkommt). Im Widder sehen Christen das Paschalamm – und Jesus Christus. Den Aufstieg von Vater und (erwachsenem) Sohn zum Berge Morijah liest H. als Weg zur Einswerdung, das Opfer als Weitung zur Liebe. (Die drei zu opfernden Tierarten stehen nach W., wie die drei Ordensgelübde, gegen die drei Begierden [1 Joh 2,16].) In der Liebe tut sich dann auch das geistige „dritte“ Auge wieder auf und schenkt uns Hoffnung.

Damit kommt es dann auch – Kap. VI Esau und Jakob – aus der Feindschaft von Seele und Leib zu deren Versöhnung. Geist und Fleisch stehen für Leben und Tod. Fleisch bezieht W. entschieden auf die Sexualität (524, in der Reziprozität von Geburt und Tod). H. geht nochmals auf das Lied der Lieder zu, weithin als Feier freier Liebe gelesen, in Wahrheit aber das neue Lied der Auferstehung: Eros und Agape zwischen Schöpfer und Schöpfung. Statt um das Priestertum der Frau geht es um Einheit und Ganzheit des einen himmlischen Adam (556). – Das Schlusskap. fasst alles zusammen: „Endlichkeit und Vollendung – der Endbuchstabe des Kreuzes als der Weisheit letzter Schluss“ (563). Endliches kann nicht durch Fortgang ( $n + 1$ ), sondern nur durch Umkehr zur Vollendung kommen. Für die Kirche heißt dies: Entweltlichung oder Jungfräulichkeit. Das pythagoreische Dreieck verbindet die senkrechte 3 (männlich) mit der horizontalen 4 (weiblich). Das Hohelied ist das 22. Buch der hebräischen Bibel, wie das *Taw* (früher kreuzförmig –  $x / +$  – geschrieben) der 22. (und letzte) Buchstabe (im hebräischen Alphabet). Am Kreuz haucht der Logos den Geist aus, der zweiarmlige Hier-bin-ich (H. Domin, 589). Und wie beim Kreuz die 4 zur einen Mitte steht, so münden die vier Gebetsarten „Bitte, Hingabegebet, Fürbitte und Danksagung“ in das Gebet des Schweigens (592).

Es folgt der schon angesprochene Anhang. – So wenig „linear“ wie das Buch ist der Bericht darüber ausgefallen. Unmöglich, der Fülle an Themen, Bezugnahmen, Auseinandersetzungen, der Weite des Ausgriffs von Texten bis ins Astronomisch-Kosmische, der Vertiefung und Differenzierung anthropologischer wie theologischer Erwägungen gerecht zu werden. Andererseits wurden Zwischenanmerkungen und -fragen nicht unterdrückt. Zu kurz gekommen sein dürfte, für H. jedenfalls, angesichts seiner Faszination durch die Zahlenbotschaften, die Gematrie. Aber irrt sich der Rez., wenn ihn Zweifel daran beschleichen, dass es gerade die Zahlverhältnisse seien, die den Zeitgenossen die Botschaft und ihr Geheimnis erschließen? Was immer die Etymologie zu denken gibt: Bestehen der Kern und die Tiefenwahrheit des „Er-zählens“ wirklich in der Enumeration oder nicht doch in der inhaltlichen Botschaft des Narrativen? W.s Argument, die quantitative Zahl erlaube eine exaktere Definition der Phänomene, hat Cusanus an seiner Seite; doch beiden halte ich, bei aller Freude an mathematischer Eleganz, die Kraft des dichterischen Wortes entgegen, das nicht mehr oder weniger exakt ist, sondern treffend (ins Schwarze). Oder ließe sich ernstlich vertreten, das Schönste am Hohelied seien die so oder so, durch Kombinationen der äußeren, vollen, verborgenen oder athbasch-Werte erreichten Konsonanzen, Äquivalenzen oder Kontraste, nicht die Unerschöpflichkeit ihrer Klang- und Bildwelt, nicht ihre befreiende Hoffnungsbotschaft? (Wäre tatsächlich „Zahlenverhältnis“ die beste Übersetzung von *Logos*, dem Wort innergöttlicher wie – im Schöpfungsgeschehen – transeunter Selbstzusage?) Damit wäre auch über Eins- und Viel-Sein (als Mit-Eins) neu nachzudenken, ebenso über den Tod als Ersterben und Sichverlassen (auf jemanden hin) sowie über Gebärtigkeit als Anfänglichkeit? Zu-

höchst vielleicht darüber, dass Menschwerdung als Inkarnation jener Stern- und Zielpunkt von Gottes Liebe-Sein und -Denken wäre, zu dem gerade Israel und die jüdische Mystik umzukehren hätten?

J. SPLETT

VOLF, MIROSLAV, *Von der Ausgrenzung zur Umarmung*. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität (Exclusion and Embrace <deutsch>, übersetzt von Peter Aschoff) (Edition Emergent Deutschland). Marburg: Francke 2012. 461 S., ISBN 978-3-86827-355-7.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um die deutsche Übersetzung des Werkes „Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation“, das bereits 1996 erschienen ist. Der kroatischstämmige, ursprünglich evangelisch-reformierte Autor (= V.) wurde bei Jürgen Moltmann in Tübingen zur Theologie der Arbeit promoviert und hat sich mit einer Schrift zur Trinitätstheologie habilitiert. Mit „Exclusion and Embrace“ richtete er sich erstmals an ein größeres Publikum, indem er vor allem seine trinitätstheologischen Forschungen sozioethisch anwendete. In den USA hat er mit diesem Titel einen für theologische Bücher beachtlichen Erfolg erzielt und in der Folge einen Lehrstuhl an der Universität Yale erhalten. Viele weitere seiner Werke und Wortmeldungen aus den letzten Jahren haben jeweils aus einem theologischen Blickwinkel den Dialog zwischen Religionen und Volksgruppen, Gewaltverzicht und Versöhnung zum Thema. So ist eine Übersetzung dieses Schlüsselwerks durchaus gerechtfertigt. In ihm lässt sich erkennen, wie ein genuin systematisch-theologischer Gedanke praktische Anwendung finden kann – und an welche Grenzen die Anwendung stößt.

Es ist das erklärte Ziel von V., nicht Gesellschaftsmodelle zu diskutieren, sondern „soziale Akteure“ zu prägen, „die in der Lage sind, gerechte, wahrhaftige und friedliche Gesellschaften zu entwerfen [...] und ein kulturelles Klima zu schaffen, in dem solche Akteure gedeihen“ (20). Trotz seiner sozioethischen Perspektive geht es ihm nicht um Institutionen, sondern um Individuen, die sich vom christlichen Glauben ausgehend für ein gelingendes Zusammenleben engagieren. V. tritt dazu in einen Dialog mit modernen und postmodernen Selbst-, Welt-, Religions- und Gesellschaftsauffassungen. Er setzt sich hauptsächlich mit Thesen Friedrich Nietzsches auseinander, die er in gegenwärtigen Strömungen weiterwirken sieht. Seine Gesprächspartner bei der Deutung zeitgenössischer Kultur, Ethik und Gesellschaftsentwicklungen sind vor allem Zygmunt Bauman und Michel Foucault. V. bejaht mit diesen Denkern der Postmoderne die radikale Autonomie des Individuums, das sich ein umfassenderes und freieres Selbst schaffen kann (19), und kritisiert mit ihnen die Gewaltneigung in sich geschlossener Identitäten (231). Er versucht allerdings, auf die postmoderne Situation fragmentarischer und instabiler Beziehungen mit einer christlichen Sicht von Gemeinschaft einzuwirken und Handlungsorientierungen in einem christlichen Diskursrahmen vorzuschlagen, der die verschiedenen ‚Inseln‘ (Lyotard) offenbar überbrücken soll.

Der erste Teil des Buches dient der thematischen Exposition und Grundlegung. So deckt V. Dynamiken des Ausgrenzens auf (65–123), nicht ohne zuvor herausgestellt zu haben, dass Distanz und Unterscheidung nötig sind: zum Beispiel, um wahrnehmen zu können, um eine Identität auszuprägen oder um sich dem anderen zu öffnen (37–64). Dieses Motiv des Sichöffnens ist sodann auch im Kap. „Umarmung“ (124–217) zentral. Die verzeihende Umarmung scheint gegen die Forderungen nach Gerechtigkeit, Befreiung, Wahrheit und Erinnerung zu stehen, die in der Regel für eine dauerhafte Versöhnung als unabdingbar angesehen werden. Die Metapher der Umarmung scheint den Willen zur Gemeinschaft und das Vergessen von Unrecht vor das Ausschließen von mitunter lebensgefährlichen Risiken eines voreiligen Verzeihens zu stellen. Die ‚Umarmung‘ als Ausdruck der Versöhnung steht jedoch erst am Ende eines Prozesses, das nur selten erreicht wird. So kommt es nach V. auf die grundsätzliche und tatkräftige Bereitschaft zur Umarmung an, die den Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden prägen soll: „Nur jene, die bereit sind, den trügerischen und ungerechten anderen zu umarmen, wie Christus es am Kreuz getan hat, werden in der Lage sein, Verstand und Diskurs als Werkzeuge des Friedens einzusetzen“ (395). Es gehe nicht darum, mit einer ‚Umarmung‘ den langen Weg zur endgültigen Versöhnung abzukürzen, sondern durch den

Willen zur Umarmung möglichst bald zu ersten Schritten einer „nichtfinalen Versöhnung“ (140) zu kommen.

Das Kap. „Geschlechtliche Identität“ (218–251) wirkt auf den ersten Blick wie ein Fremdkörper im thematischen Duktus des Buches. Doch kann V. in diesem „Testfall“ (219) seine Theorie von Ausgrenzung und Umarmung erstmals zusammenhängend anwenden. Er kann zeigen, wie ein grundsätzlich vorgegebenes, von jedem Menschen erlebbares Anderssein in eine versöhnliche Beziehung gesetzt werden kann, welche die jeweiligen Identitäten bestärkt. In diesem Abschnitt findet sich zum Abschluss des grundlegenden ersten Teils auch eine ausführliche trinitätstheologische Argumentation (231–238), die von Karl Barth über Joseph Ratzinger zu Jürgen Moltmann führt. Sie geht in ihrer Bedeutung weit über die Gender-Fragen hinaus und ist eine Schlüsselstelle des Buches, da V. Aspekte davon immer wieder als Argumente aufgreift.

Der zweite Teil des Buchs holt ein, was die Priorität der ‚Umarmung‘ hintanzustellen scheint: den Kampf gegen Unwahrheit, Unrecht und Gewalt, der trotzdem „unverzichtbar“ (31) ist. Dennoch ist der bedingungslose Wille zur Umarmung Voraussetzung, um diesen Einsatz so zu führen, dass er auf einen umfassenden Frieden zuläuft. In der Frage der Gerechtigkeit (255–309) versucht V., Alasdair MacIntyres Entwurf weiterzuführen: Jeder Mensch lebt in verschiedenen Traditionen und Bezugssystemen, die um Vorrang kämpfen. Doch kann nicht ein übergeordnetes System die Lösung des Konflikts sein, sondern nur der Versuch, eine „doppelte Sichtweise“ (284) und dabei besonders die Perspektive der Schwächeren einzunehmen. Dies führt zur Frage, inwieweit Wahrheit der Versöhnung dient (310–366). Auch hier ist wieder nicht die eine abschließende Wahrheit das Ziel. Sie sei ohnehin nicht zu erreichen, ja, sie begünstige unter Umständen sogar ungerechte Machtstrukturen. Versöhnend seien vielmehr Lebenszeugnisse (325) und das Gedenken der gemeinsamen Geschichte (366), nicht aber ein Erinnern von Gräueltaten, das noch nicht „erlöst“ (317) ist. Die Erlösung wird im letzten Kap. (367–410) thematisiert, und zwar als eine Erlösung durch das Kreuz Christi. Nur kreuzestheologisch lässt sich nach V. erkennen, ob Gott ein Gott des Friedens oder der Gewalt ist, und was allein gegen die fortdauernde Gewalt in der Welt helfen kann. Der freiwillige Kreuzestod Jesu durchbreche den Kreislauf der Gewalt und den Sündenbock-Mechanismus (390). Er sei ein Kampf für Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit, der sichtbar darin bestehe, dass Gott die Ungerechten umarme (392 f.).

V.s Argumentation vom christlichen Standpunkt aus wirkt überzeugend; doch sind mehrere theologische Überlegungen zu diskutieren. Erstens ist zu fragen, ob es prinzipiell möglich ist, innertrinitarische Beziehungen als Vorbild für zwischenmenschliche Beziehungen anzusehen (231–240): Handelt es sich dabei nicht um einen ganz anderen Bereich, so dass jeglicher Vergleich nur äußerst analog zu verstehen ist? Was ist theologisch erkenntnisleitend für die Aussagen über die innertrinitarischen Verhältnisse? Im Duktus des Kapitels scheinen mögliche sozialetische Folgen trinitätstheologischer Überzeugungen für die Gestaltung theologischer Aussagen ausschlaggebend zu sein – was eigentlich nur genuin biblischen oder philosophisch-systematischen Gründen zukommt. Wie kann darüber hinaus eine „gesellschaftliche Konstruktion“, der V. „ihren Lauf lassen“ möchte, konkret „geleitet [werden] von einer Vision der Identität und den Beziehungen zwischen den göttlichen Personen“ (239)?

Zweitens ist das Bemühen, eine ausführliche Deutung der Heiligen Schrift in die Ausführungen einzubinden, positiv zu werten. V. entkräftet verbreitete Meinungen, Gott werde in der Bibel als männlich, ausgrenzend oder gewaltbereit dargestellt, und legt bestimmte Perikopen auf ihr Potenzial hin aus, den Einsatz für Frieden und Versöhnung zu unterstützen, aus. Bei der Deutung überwiegt die moralische oder geistliche Anwendung. Historisch-kritische Exegese steht sicherlich im Hintergrund von vielen der vorgestellten Interpretationen. Aber es könnte bei einer theologischen „detaillierten Analyse“ (33) immer wieder explizit werden, dass auch im Ursprungssinn der Schrift ein Gott des Friedens steht.

Drittens ist die Rolle der soteriologischen Aussagen unklar: Was bedeutet es, wenn V. betont, er „werde [...] alle Versuche meiden, eine ‚Logik‘ der Erlösung zu erklären [, und nur] die gesellschaftliche Bedeutung mancher Aspekte des Kreuzesgeschehens“ (160, Anm. 44) ausführen? Kann es in einer christlichen Theologie wirklich nur darum gehen, biblische Visionen und geschichtliche Vorbilder vorzustellen, an denen sich das menschliche

Handeln orientieren soll? Das Kreuz soll doch nicht nur „lehren“ (395), sondern Versöhnung wirken. Dies ist mit Verweis auf Röm 5,10 zwar behauptet (162), die wichtige Passage zum apostolischen Dienst der Versöhnung in 2 Kor 5,18–20 wurde aber nicht beachtet. Wie kann dann aber die Verwandlung von Menschen zu Agenten des Friedens geschehen? Auch die Rolle der Kirche(n) im Versöhnungsgeschehen bleibt völlig unterbelichtet.

Viertens ist nach dem Stellenwert der göttlichen Gnade zu fragen. Im Vordergrund steht der Wille zur ‚Umarmung‘, der Wille zu vergessen. Geht es im christlichen Glauben aber nicht zuerst darum, sich immer mehr dankbar als gerechtfertigter Sünder und mit Gott versöhnter Mensch zu erkennen, so dass aus dieser Dankbarkeit heraus die Fähigkeit erwächst, anderen vergebend entgegenzukommen?

Nicht zuletzt an einem Aspekt bemerkt man, dass das Werk schon vor 17 Jahren geschrieben wurde: Die Konfliktkonstellationen haben sich in den letzten Jahren dramatisch verändert, so dass V.s Beispiele fast wie Zeugen einer vergangenen Zeit erscheinen: Standen damals die großenteils ethnisch definierbaren Konflikte, zum Beispiel in Jugoslawien und Ruanda, in Nordirland und Südafrika auf der Tagesordnung, ist die heutige Situation viel weniger territorial und ethnisch einzugrenzen. Spätestens seit dem 11. September 2001 sind auch die Konfliktkonstellationen globalisiert worden – das ‚Umarmen‘ des Gegners dürfte damit deutlich schwieriger geworden sein, weil er oft nicht mehr unmittelbar sichtbar ist.

Die Übersetzung ist wie das Originalwerk sehr flüssig zu lesen und gibt die Fachterminologie im Deutschen in der Regel korrekt wieder. Anzumerken sind lediglich zwei theologisch bedeutsame Punkte: „Repentance“ ist nicht mit „Buße“ (146), sondern im gegebenen Zusammenhang mit „Umkehr“, Jesu „followers“ nicht mit „Nachfolger“ (24), sondern mit „Jünger“ zu übersetzen oder zu umschreiben. Aufserstem wäre es besser, auf Deutsch vorliegende Literatur stets aus der deutschen Ausgabe zu zitieren. Neben dem Literaturverzeichnis enthält das Buch praktische Bibelstellen-, Sach- und Personenregister.

B. KNORN S.J.

RELIGION UND POLITIK. Das Messianische in Theologien, Religionswissenschaften und Philosophien des zwanzigsten Jahrhunderts. Herausgegeben von *Gesine Palmer* und *Thomas Brose* (Religion und Aufklärung; Band 23). Tübingen: Mohr Siebeck 2013. VIII/283 S., ISBN 978-3-16-151048-9.

Die paradoxe Struktur der spezifisch messianischen Erwartung, die das Unerwartete mit dem Unerwartbaren verbindet, und die oft mehr als unwahrscheinlichen, ja teils zweifelhaften Träger der Verheißungen machen den Messianismus zu einem gleichermaßen schillernden und faszinierenden Phänomen. Messianische Erwartungen durchziehen nicht nur die rabbinische und die christliche Tradition, sondern prägen auch die politischen Utopien des Sozialismus oder Zionismus und halten neuerdings in postmodernen Philosophien Einzug. Die kritischen Potenziale dieses unterschwellig, deshalb aber keineswegs nebensächlichen Stranges unseres aufgeklärten Denkens haben in J. Derridas Messianismus ohne Messias und in seinem Versuch, die scheinbar alles beherrschenden Strukturen des modernen Finanzkapitalismus aufzubrechen und ihnen neue Handlungsräume abzurufen, einen Ort der Zuflucht gefunden. Der vorliegende Sammelband möchte das Phänomen des Messianischen, das angesichts der gesellschaftlich und politisch nicht mehr übergehbaren erneuten Hinwendung zum Religiösen nochmals an Schärfe gewonnen hat, aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchten und so einen konstruktiven Beitrag zu aktuellen religionswissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Debatten leisten.

Der erste Block von Beiträgen stellt konkrete Gestalten des Messianischen vor. In ihrer historischen Studie zeichnet *R. Horwitz* (21–35) das Schicksal des bayrischen Juden Hile Wechsler (1843–1894) nach, der schon früh auf die Gefahren des heraufziehenden Antisemitismus aufmerksam wurde. Sein bewegtes Leben liest sich wie das Schicksal eines modernen Propheten, der sich kritisch gegen alle Assimilierungsbestrebungen stellt und Elemente einer traditionell messianischen Hoffnung mit frühzionistischer Romantik verbindet. Der Beitrag von *M. Idel* (37–72) wirft neues Licht auf die oft ausgeblendeten, teils auch verdrängten Beziehungen zwischen Messianismus und Zionis-

mus in den Gründungsjahren der Hebräischen Universität und des Staates Israel. Konnte G. Scholem seine streng säkularen zionistischen Überzeugungen noch klar von apokalyptisch geprägten messianischen Hoffnungen trennen, macht eine aufmerksame Rekonstruktion der verschlungenen Wege von Wissenschaft und Politik im noch jungen Staat Israel – besonders der Werdegang von D. Ben-Gurion – deutlich, wie eng beide Sphären letztlich miteinander verwoben sind. Die Vieldeutigkeit des mystischen Messiasbegriffs konnte sich in zwei scheinbar gegensätzliche, dabei aber gleichermaßen produktive Traditionsstränge der „Erlösung des jüdischen Volkes, eine durch kulturelle Aktivität und eine durch politischen Aktivismus“ (66), ausdifferenzieren. Wie komplex und spannungsreich die Beziehungen zwischen dem jüdischen und dem christlichen Messias sein können, zeigt *H. Pedaya* (73–103) am Beispiel der Legende vom wandernden Juden, die in der frühen Neuzeit im Zuge der Vertreibung der Juden aus Spanien über ganz Europa Verbreitung findet. Die Wurzeln dieser Erzählung reichen wohl bis in alte volkstümliche Überlieferungen bzw. einen vorbiblischen Mythos zurück; sie stammen „from the same blurry memory which it is impossible to grasp“ (90). Während der apokalyptisch gefärbte jüdische Messias mit der Zerstörung des Tempels in Verbindung gebracht wird, knüpft das christliche Bild vom wandernden Juden an Kain und die Ablehnung des wahren Messias an. Die darauf aufbauenden erzähltheoretischen Analysen der spiegelgleichen Legenden arbeiten zahlreiche Verästelungen und eine Fülle an Bildmotiven heraus. Sie machen deutlich, „that the narrative of each side reflects the opposite side as punished“ (90). Am Beispiel der siebenbändigen Dogmatik des evangelischen Theologen F. W. Marquardt lässt sich ablesen, vor welche Herausforderungen und Aufgaben sich eine jede christliche Rede vom Messias nach Auschwitz gestellt sehen müsste. Besonders deutlich wird dies nach *A. Pangritz* (105–123) im Kontrast zu J. Moltmanns messianisch eingefärbter Christologie, die in klassische Schemata eines „traditionelle[n] christliche[n] Antijudaismus“ (117) zurückzufallen droht. Dagegen wäre auch von christlicher Seite mehr Skepsis gegenüber dem Messianismus zugunsten einer begrenzten Zukunftshoffnung angebracht. Zudem müsste die Messianität Jesu klarer in den Kontext des Messiasgeheimnisses gestellt werden, und schließlich wäre das Potenzial säkularer Utopien – vor allem Sozialismus und Zionismus – theologisch fruchtbar zu machen. Kurz gesagt: Das erstarrte christliche Dogma müsste „erneut mit eschatologischer Glut aufgejladet“ (118) werden. Umgekehrt lassen sich nach *M. Brumlik* (125–139) aber auch im gegenwärtigen Judentum inkarnatorische Tendenzen ausmachen (vgl. 130). Und dies, obwohl die christliche Inkarnationslehre eine, wenn nicht die zentrale Differenz zum rabbinischen Judentum markiert (vgl. 129)! Besonders die Entwicklungsdynamiken der in den USA wirkmächtigen Strömung der Lubavitscher, die frappante Parallelen zur Bewegung der ersten Jesusjünger bzw. zur frühen Kirche aufweist, sind für die Religionswissenschaftler aufschlussreich. Inwiefern Marx in seiner Lehre von Entfremdung, Proletariat und Revolution auf positiv besetzte Kategorien des jüdischen Geschichtsdenkens zurückgreifen konnte, ist Thema von *C. Römers* (141–149) biographisch angelegtem Beitrag.

Die Texte des zweiten Teils arbeiten zentrale Grundelemente der Idee des Messianischen heraus. Wer mit *Th. Brose* (153–166) die Spuren der Utopie vom neuen Menschen bis in die oft erschreckenden Abgründe ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit verfolgt, wird unweigerlich auf die fundamentale Bedeutung des Grundsatzes der Unverletzlichkeit menschlicher Personen für unser gesellschaftliches Zusammenleben stoßen (vgl. 161). Wird die tragende Rolle des einzelnen Menschen im Anschluss an E. Levinas um eine kritische Reflexion auf das ethisch keineswegs neutrale Zeitendenken erweitert, kann nach *D. Hollander* (167–189) ein messianisch aufgeladenes moralisches Bewusstsein entstehen. Im Antlitz des Anderen wird das menschliche Selbst radikal in Dienst genommen und die Hoffnung auf eine Weise verzeitlicht, die sie zu „eine[r] Hoffnung in und für die Gegenwart“ (174; vgl. 173 und 181) macht. Grundlegende Motive und starke Wurzeln dieses „messianischen Denkens [...] als Philosophie“ (188) finden sich schon im Talmud und bei F. Rosenzweig. Auch für den Soziologen Z. Bauman kann – ähnlich wie für E. Levinas – das Leiden angesichts der Pervertierung aller modernen Utopien durch die Shoah keinen Weg zur Erlösung mehr weisen. Dennoch müssten nicht alle Ideale an der Entlarvung der großen Erzählungen und an der Desillusionierung des postmodernen

Menschen zerbrechen. Wie *C. Hezser* (191–207) überzeugend darlegt, hätte sich jede Zukunftshoffnung am „individuellen ethischen Bewusstsein des Einzelnen“ (192) zu orientieren und wäre zudem als „eine Art präsentischer Eschatologie“ (198) auszubastabilisieren. Einen ganz anderen Ton schlägt *D. Boyarins* (209–224) Beitrag an. Wenn – wie an konkreten Textbeispielen gezeigt wird – die Passionsgeschichte als jüdischer Midrasch gelesen werden kann, würde eine der grundlegenden und damit oft auch unhinterfragt übernommenen Plausibilitäten des jüdischen wie christlichen Selbstverständnisses, der zufolge das Leiden Jesu die entscheidende Differenz zwischen beiden markiert, in ihren Grundfesten erschüttert. „Gospel Judaism was straight-forwardly and completely a Jewish-Messianic movement“ (223) – auch wenn die Messianität Jesu mit guten Gründen bestritten werden konnte und kann. Mit psychoanalytisch und feministisch geschultem Blick legt *G. Elata-Alster* (225–242) die unterschwellig mitlaufenden weiblichen Stränge in der biblischen Erlösungserzählung offen. Es scheint „[...] that redemption could come only through the agency of these women, who dared to disable the male code, turning their blood-waste into the ‚remnant‘ [...] from which God would form the Messiah and redeem the world“ (241). Sie rückt die Dialektik von Reinheit/Unreinheit sowie Gesetz/Ausnahmestand, aber auch die Perspektive menschlicher – genauer weiblicher – Körperlichkeit in all ihren Facetten in den Blick und erinnert damit zugleich an das Unscheinbare, das Abstoßende, das aus einem messianischen Denken nicht einfach ausgeklammert werden kann und darf. Auch *G. Palmer* (243–265) macht nochmals mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass „die rettende Kraft gerade eine sehr schwache, kaum kenntliche sein könnte“ (252). Selbst die Haltung einer reinen Erwartung, wie sie *J. Derrida* in seinem Messianismus ohne Messias vertritt, kann die Spannungen zwischen Gesetz und Urteil letztlich nicht auflösen. Erst ein zeitsensibles Denken, das auch die mit der Zeit gesetzten Implikationen einer jeden Forderung nach Gerechtigkeit mit bedächtige, wäre für die positiven Möglichkeiten des Aufschubs empfänglich. Schließlich wird am Ende der Zeiten „nicht mehr möglich sein, was in der Zeit immer doch noch geschehen kann“ (260). Der messianische Erwählungsgedanke, soll er denn noch denk-möglich bleiben, müsste vor diesem Hintergrund persönliche Opferbereitschaft mit einem prinzipiellen Einspruch gegen jedes Opfer verbinden – womit er klar an das ethische Bewusstsein der einzelnen menschlichen Person, wenn auch in einer idealiter universalen Perspektive, zurückgebunden wäre.

Die in Stil und Form sehr unterschiedlichen Beiträge dieses Sammelbandes verbinden historische und eher literarische Zugänge mit psychoanalytischen und feministischen Argumentationsweisen ebenso wie mit klassischen philosophischen und theologischen Reflexionen. Sie bieten einen breit gefächerten und zugleich interdisziplinären Überblick über unterschiedliche Strömungen messianisch aufgeladenen Denkens mit seinen jeweiligen kontextuellen Besonderheiten. Natürlich hätten auch noch andere zentrale Figuren – wie etwa *F. Kafka* – oder wichtige Bewegungen – wie die Theologie der Befreiung – berücksichtigt werden können. Dennoch liegt ein wesentliches Verdienst dieses Bandes gerade darin, jüdischen Intellektuellen breiten Raum und somit eine starke Stimme gegeben zu haben. Dass dies im Rahmen einer christlichen Forschungseinrichtung in Deutschland möglich war, ist für sich genommen schon bemerkenswert. Gerade die drei ersten Texte zu modernen Gestalten des Messianischen könnten das theologische Denken nochmals radikaler dazu herausfordern, sich über die Auseinandersetzung mit großen jüdischen Philosophen hinaus auch der Begegnung und dem Dialog mit dem gegenwärtigen Judentum zu stellen. Nicht nur, dass die einzelnen Beiträge, wenn man sie denn zueinander in Beziehung setzt, eine Vielzahl fruchtbarer Spannungen und interessanter Forschungsfelder auf tun: Sie führen dabei auch – manchmal über Umwege – immer wieder mitten in politisch brisante und theologisch hoch aktuelle Debatten. Der Band weckt nicht nur „ein Bewusstsein von dem, was fehlt“ (*J. Habermas*); er eröffnet auch Perspektiven für vertiefende Gespräche über die destruktiven Seiten und konstruktiven Beiträge einer oft schwachen, hoffentlich aber bescheidenen und dabei authentischen Religiosität in unseren pluralen, säkularen Gesellschaften der Postmoderne.

P. SCHROFFNER S.J.

## Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

- BERNDT, SEBASTIAN, Gott haßt die Jünger der Lüge. Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen. Hamburg: tredition GmbH 2012. 400 S., ISBN 978-3-8472-7090-4.
- BLATTMANN, EKKEHARD (HG.), Philosophenbriefe von und an Peter Wust (Edition Peter Wust. Schriftenreihe der Peter-Wust-Gesellschaft; Band 4). Münster [u. a.]: LIT 2013. 524 S., ISBN 978-3-643-11743-4.
- DILLARD, PETER S., A Way into Scholasticism. A Companion to St. Bonaventure's The Soul's Journey into God. Cambridge: James Clark & Co 2012. XII/2012 S., ISBN 978-0-227-67990-6.
- FABER, EVA-MARIA (HG.), Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur; Band 9). Fribourg: Academic Press 2012. 347 S., ISBN 978-3-7278-1729-8.
- FRITZ, MARTIN / FRITZ, REGINA (HGG.), Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven (Theologische Akzente; Band 7). Stuttgart: Kohlhammer 2013. 195 S., ISBN 978-3-17-022644-9.
- GABRIEL, JÖRG, Rückkehr zu Gott. Die Predigten Johannes Taulers in ihrem zeit- und geistesgeschichtlichen Kontext. Zugleich eine Geschichte hochmittelalterlicher Spiritualität und Theologie (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 49). Würzburg: Echter 2013. 829 S., ISBN 978-3-429-03570-9.
- KARL GOLSER, Moralthologe und Bischof. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Herausgegeben von JÖRG ERNESTI / ULRICH FISTILL / MARTIN M. LINTNER (Brixner Theologisches Jahrbuch; 3. Jahrgang, 2012). Brixen/Innsbruck: Verlag A. Weger/Tyroliaverglag 2012. 424 S., ISBN 978-88-6563-070-9.
- GRUBE, DIRK-MARTIN, Ostern als Paradigmenwechsel. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung zur Entstehung des Christentums und deren Konsequenzen für die Christologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH 2012. 200 S., ISBN 978-3-7887-2584-6.
- GU SCHWA, MICHAEL, Dialektik und philosophische Geschichtserzählung beim späten Schelling (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Band 32). Würzburg: Ergon-Verlag 2013. 202 S., ISBN 978-3-89913-953-2.
- HAUSER, LINUS / NORDHOFEN, ECKHARD (HGG.), Das Andere des Begriffs. Hermann Schröders Sprachlogik und die Folgen für die Religion. Paderborn: Schöningh 2013. 180 S., ISBN 978-3-506-77627-3.
- HOYE, WILLIAM J., Die Wirklichkeit der Wahrheit. Freiheit der Gesellschaft und Anspruch des Unbedingten (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2013. 291 S., ISBN 978-3-658-01337-0.
- HUBERT, RUDOLF, Im Geheimnis leben. Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen. Mit einem Nachwort von ROMAN SIEBENROCK. Würzburg: Echter 2013. 549 S., ISBN 978-3-429-03602-7.
- KEILING, TOBIAS (HG.), Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen (Heidegger Forum; 8). Frankfurt am Main: Klostermann 2013. 384 S., ISBN 978-3-465-04173-3.
- HÜTTER, REINHARD, Dust Bound for Heaven. Explorations in the Theology of Thomas Aquinas. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2012. X/511 S., ISBN 978-0-8028-6741-4.
- LAMM, JULIA A. (ED.), The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. Malden/Oxford: Blackwell Publishing 2013. XX/651 S., ISBN 978-1-4443-3286-5.
- MALYGA, MARCIEJ, Freiheit als Hingabe an Gott. Eine Studie zum Freiheitsverständnis Alfred Delp's (Bonner Dogmatische Studien; Band 54). Würzburg: Echter 2013. 282 S., ISBN 978-3-429-03597-6.

- OAKES, KENNETH, Karl Barth on Theology and Philosophy. Oxford: Oxford University Press 2012. X/288 S., ISBN 978-0-19-966116-9.
- OSTHEIM, MARTIN R. von, Selbsterlösung durch Erkenntnis. Die Gnosis im 2. Jahrhundert n. Chr. (Schwabe Reflexe; 25). Basel: Schwabe 2013. 98 S., ISBN 978-3-7965-2894-1.
- PATTISON, GEORGE, Kierkegaard and the Quest for Unambiguous Life. Between Romanticism and Modernism. Selected Essays. Oxford: Oxford University Press 2013. VIII/251 S., ISBN 978-0-19-969867-7.
- ROSENZWEIG, FRANZ, Dio, uomo e mondo, a cura di ROBERTO BERTOLDI (Collana Schilim Vogelmann; 178). Firenze: Giuntina 2013. 169 S., ISBN 978-88-8057-483-5.
- SCHÄFER, DANIEL / MÜLLER-BUSCH, CHRISTOF / FREWER, ANDREAS (HGG.), Perspektiven zum Sterben. Auf dem Weg zu einer Ars moriendi nova? (Ars moriendi nova; Band 2). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2012. 205 S., ISBN 978-3-515-10189-9.
- SÈBE, JEAN-BAPTISTE, Le Christ, l'écrivain et le monde. Théologie et œuvres littéraires chez Hans Urs von Balthasar (cogitatio fidei; 284). Paris: Les Éditions du Cerf 2012. 510 S., ISBN 978-2-204-09494-8.
- THEUNISSEN, MICHAEL, Théologie négative du temps. Traduit de l'allemand par MARC SAGNOL (Passages). Paris: Les Éditions du Cerf 2013. 346 S., ISBN 978-2-204-09466-5.
- TRINKAUS ZAGZEBSKI, LINDA, Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief. Oxford: Oxford University Press 2012. XIII/279 S., ISBN 978-0-19-993647-2.
- TÜCK, JAN-HEINER (HG.), Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2013. 143 S., ISBN 978-3-451-32658-5.
- WEICHLIN, RAPHAEL, Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor. Saarbrücken: AV Akademieverlag 2013. 105 S., ISBN 978-3-639-46150-3.
- WETTSTEIN, HOWARD, The Significance of Religious Experience. Oxford: Oxford University Press 2012. XII/223 S., ISBN 978-0-19-984136-3.
- WINKLER, ULRICH, Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie (Salzburger Theologische Studien; Band 46 [interkulturell; Band 10]). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013. 482 S., ISBN 978-3-7022-3191-0.
- WITTE, KARL HEINZ, Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung. Freiburg i. Br./München: Alber 2013. 461 S., ISBN 978-3-495-48579-8.
- WYNN, MARK R., Renewing the Sense. A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life. Oxford: Oxford University Press 2013. IX/206 S., ISBN 978-0-19-966998-1.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

*88. Jahrgang · Heft 4 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Hermann-Josef Sieben S.J.*

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (I) 481

*Hansjürgen Verweyen*

Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper 510

*Georg Gasser*

Hylemorphistische Theorien der Auferstehung.  
Eine kritische Bestandsaufnahme 536

*Knut Wenzel*

Kritik – Imagination – Offenbarung. Zur theologischen Hermeneutik  
nach Paul Ricœur (1913–2005) 560

## BEITRAG

*Oliver J. Wiertz*

„Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.“  
Eleonore Stumps thomasische Antwort auf das Argument aus dem Übel 575

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTFLEITER:**

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

**MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:**

Dieter Böhler S. J., Alexander Löffler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S.J. Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sieben@sankt-georgen.de

PROF. DR. HANSJÜRGEN VERWEYEN Schlossweg 3a  
79249 Merzhausen  
hansjuergen.verweyen@freenet.de

DR. GEORG GASSER Institut für Christliche Philosophie  
Karl-Rahner-Platz 1  
A-6020 Innsbruck  
georg.gasser@uibk.uc.at

PROF. DR. KNUT WENZEL Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Fachbereich Katholische Theologie  
Campus Westend  
60629 Frankfurt am Main  
k.wenzel@em.uni-frankfurt.de

PROF. DR. OLIVER J. WIERTZ Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wiertz@sankt-georgen.de

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

---

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

## Executrix conciliorum

### Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (I)

VON HERMANN-JOSEF SIEBEN S.J.

Papst Gelasius bezeichnet in seinem Brief an die dardanischen Bischöfe vom 1. Februar 495 die *sedes apostolica* als *executrix conciliorum*,<sup>1</sup> also als „Durchsetzerin von Konzilien“. Die Päpste tragen hiernach die Verantwortung dafür, dass die von den ökumenischen Konzilien aufgestellten Bestimmungen auch durchgeführt, heute würde man sagen: implementiert werden. Handelt es sich, so fragt man unwillkürlich, um eine der auch sonst in den Papstbriefen öfter vorkommenden Stilisierungen der Geschichte im Sinne des besonders seit Damasus deutlich wachsenden Primatsbewusstseins, oder haben sich die Päpste tatsächlich im genannten Sinn für die ökumenischen Konzilien eingesetzt?

Bevor wir im Folgenden die Quellen nach dem Wahrheitsgehalt dieser Behauptung des Gelasius befragen und dazu die Papstbriefe der Zeit von Papst Julius bis Gregor dem Gr. durchmustern, ist unsere Fragestellung noch genauer zu klären. Es geht uns nicht um die Rechtsfrage, ob die Päpste die Gültigkeit von Konzilsentscheidungen jeweils von ihrer eigenen Zustimmung abhängig gemacht oder ob sie sich ihre Interpretation vorbehalten haben, und noch weniger um die Frage, inwieweit diese eventuellen Ansprüche der Päpste von den übrigen Kirchen respektiert wurden; es geht insbesondere nicht um die Rezeption der Konzilien durch die Päpste. Unsere Fragestellung bezieht sich vielmehr auf den faktischen Einsatz für stattgefunden habende ökumenische Konzilien, konkret durch Äußerungen zu ihren Gunsten, durch Eintreten für ihre Geltung, durch Propaganda für ihre Anerkennung, durch politische Entscheidungen, zum Beispiel Bündnisse und Allianzen mit anderen Bischofssitzen.

Wir grenzen dabei unsere Untersuchung auf die vier ersten ökumenischen Konzilien ein, weil diese die Grundlage für die spätere Entwicklung darstellen und bis zum heutigen Tag von der Mehrzahl der christlichen Bekenntnisse als mehr oder weniger verbindlich angesehen werden.<sup>2</sup> Dass diese Vierzahl auch historisch betrachtet von einem bestimmten Zeitpunkt an als eine Einheit gesehen wurde,<sup>3</sup> wird sich im Verlauf unserer Untersuchung zeigen. Ihr Aufbau ergibt sich aus der chronologischen Abfolge des

<sup>1</sup> Ep. 26,9, in: *Epistulae Romanorum pontificum genuinae*, Ausgabe A. Thiel, Braunsberg 1868, 418.

<sup>2</sup> Vgl. *Chr. Lange*, Einführung in die allgemeinen Konzilien, Darmstadt 2012, 18.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die grundlegende Untersuchung von Y. Congar, Der Primat der vier ersten ökumenischen Konzilien, in: *Das Konzil und die Konzile*, herausgegeben von B. Botte, Stuttgart 1962, 89–130.

jeweiligen Einsatzes der Päpste; wir beginnen also mit dem Nicaenum, es folgen das Ephesinum und das Chalcedonense. Am Schluss erfolgt ihr Einsatz für das erste Constantinopolitanum, das in ihrem Engagement für die vier ersten Konzilien enthalten ist. Zum Schluss fragen wir nach den theologischen und kulturellen Wurzeln beziehungsweise Voraussetzungen ihrer Haltung gegenüber den ökumenischen Konzilien.

## 1. Einsatz für das Konzil von Nicaea

### 1.1 Fehlendes Interesse für das Konzil von Nicaea im Westen

Der Einsatz von Päpsten wie Julius und Liberius für das Konzil von Nicaea muss vor dem Hintergrund eines im Westen verbreiteten Desinteresses für dieses Konzil und einer daraus resultierenden Uninformiertheit gesehen werden<sup>4</sup>. Zum Beleg für diesen Sachverhalt wird üblicherweise Hilarius von Poitiers zitiert, der bis zu seiner Verbannung in den Osten, also vor 356, nichts von einer *fides Nicaena* gehört haben will.<sup>5</sup> Dieses *Dictum* ist natürlich *cum grano salis* zu nehmen. So schreibt J. N. D. Kelly:

[Es gab] eine ungewöhnliche Unkenntnis der Dokumente des arianischen Streits, wie sie offenbar viele Jahre im Westen vorherrschte. Es ist doch interessant zu sehen, dass die westliche Kirche von den die arianische Position erläuternden Haupttexten [...] erst fast ein Vierteljahrhundert nach dem Konzil von Nizäa Zeugnis aus erster Hand erhielt [...]. Bemerkenswerter ist jedoch die Tatsache, dass die den arianischen entsprechenden orthodoxen Dokumente mit fast gleicher Verspätung den Theologen des Westens zur Kenntnis kamen. Zweifellos gab es ein allgemeines Wissen über die Geschehnisse in Nizäa, und natürlich besaßen die päpstliche Kanzlei und wahrscheinlich auch die Archive der anderen größeren Bistümer authentische Abschriften des Bekenntnisses und der Kanones in griechischer Sprache mit lateinischer Übersetzung. Aber erst Hilarius von Poitiers hob die Verdunkelung auf und machte dem Westen die entscheidenden Texte der arianischen Kontroverse zugänglich. Schon vor seiner Verbannung im Jahr 356 hatte er mehrere Texte veröffentlicht: in seiner Schrift *De synodis*, die er im Jahr 359 an die Bischöfe von Germanien, Gallien und Britanien richtete, setzt er sein gutes Werk fort.<sup>6</sup>

Natürlich gibt es vor diesem sich auf Hilarius berufenden Datum schon deutliche Spuren dieses Konzils. So ist vor allem davon auszugehen, dass die römischen Legaten des Papstes Silvester griechische Abschriften der Konzilsdokumente im römischen Archiv hinterlegt haben.<sup>7</sup> Vom griechischen

<sup>4</sup> Vgl. G. Bardy, *L'occident et les documents de la controverse arienne*, in: *RevSR* 20 (1940) 28–63.

<sup>5</sup> Vgl. Hilarius, *De synodis* 91; PL 10 (Ausgabe 1845), 544–545: *Homoeusion nescio nec intelligo, nisi tantum ab similibus essentiae confessione. Testor deum coeli atque terrae, me cum neutrum audissem, semper tamen utrumque sensisse, quod per homousion homousion oporteret intelligi [...]. Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantis per manens, fidem Nicaenam numquam nisi exulaturus audivi.*

<sup>6</sup> J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 255.

<sup>7</sup> Vgl. G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, edizione critica, Freiburg i. Br. 1967, 133; ebd. 134 zur römischen Sonderform von Kanon VI von Nicaea.

Text des Konzils wurde wohl schon unter Papst Julius eine lateinische Version erstellt.<sup>8</sup> Die gleiche Datierung vertritt auch Adolf von Harnack.<sup>9</sup> In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass auf dem Konzil von Sardika (Herbst 343) ein Exemplar der *fides Nicaena* kursierte, wie von Osius von Cordoba und Protogenes in ihrem Brief an Julius bezeugt wird.<sup>10</sup>

Insbesondere gilt für Silvester I. (314–335), den Papst des Konzils von Nicaea,<sup>11</sup> der immerhin zwei Legaten nach Nicaea geschickt hat – die Priester Vito (Victor) und Vincentius –, dass er weder auf dem Konzil mittels seiner Legaten noch nach dem Konzil eine besondere und erst recht keine führende Rolle gespielt hat. Der Papst verhält sich passiv und ergreift keine Initiative, weder, um die Glaubensentscheidung des Konzils zu beeinflussen, noch, um die Rezeption des Konzils in Gang zu bringen oder zu fördern, noch etwa, um ihm gegenüber eine kritische Haltung zu zeigen.<sup>12</sup> Jedenfalls wissen die Quellen nichts darüber zu berichten. Wie stark die spätere Zeit diese völlig zurückgenommene Rolle des römischen Bischofs in und nach Nicaea als ein Manko empfunden hat, zeigt die üppige Legendenbildung um den Namen des Silvesters und die große Zahl von Fälschungen, die dieses Manko beseitigen sollten.<sup>13</sup>

## 1.2 Julius I. (337–352)<sup>14</sup>

Im römischen Archiv bewahrte man aller Wahrscheinlichkeit nach die von den Legaten Vito und Vincentius mitgebrachten Texte der Synode auf. Doch Texte in einem Archiv zu besitzen, sich näher für sie zu interessieren und

<sup>8</sup> Vgl. C. H. Turner, Chapters in the history of latin MSS of canons, in: JThS 31 (1930) 9–20, hier 13: „Zosimus and Boniface and their representatives put forward as Nicene a code that was already traditional at Rome, and may indeed go back pretty well to the middle of the fourth century, almost to the time of the Sardican council itself.“ Der Satz bezieht sich auf die lateinische Übersetzung der Kanones des Konzils von Nicaea, in der der Kanon VI deutlich im Sinne einer Sonderstellung des Römischen Stuhls im Vergleich zum griechischen Original modifiziert ist. Dass sich in dieser von Turner genannten Handschrift auch die *fides Nicaena* befand, bezeugt E. Schwartz, Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche, in: Gesammelte Schriften IV, Berlin 1960 (Erstveröffentlichung 1936), 159–275, hier 211–212.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 211.

<sup>10</sup> EOMJA 1,2,3;444: Meminimus et tenemus et habemus illam scripturam, quae continet catholicam fidem factam apud Nicaeam. – Der Text befindet sich in der *Collectio Theodosii diaconi* vor der Glaubensformel von Sardica (Codex LX von Verona). Die Existenz dieses Briefes ist belegt durch Sozomenos, Historia ecclesiastica 3,12,5–6. Vgl. auch Athanasius, Werke, III/1, Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites, herausgegeben von H. Chr. Brennecke, Berlin [u.a.] 2007, 231 f. (Dok. 3.6).

<sup>11</sup> Vgl. hierzu M. Wojtowysch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile, Stuttgart 1981, 81–82.

<sup>12</sup> Vgl. jedoch W. A. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenes im dritten Jahrhundert, Berlin [u.a.] 1978, 215–217, vgl. ders., Das vornicaenische *ὁμοούσιος* als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, in: ZKG 90 (1979) 151–175, der den zentralen Begriff des Konzils, das *ὁμοούσιος*, auf römischen Einfluss zurückzuführen sucht.

<sup>13</sup> Vgl. E. Ewig, Zur Entstehung und Wirkung der Silvester-Legende, in: HJ 75 (1956) 10–37; H.-J. Sieben, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzils-idee, Paderborn 1996, 9–27.

<sup>14</sup> Vgl. M. Simonetti, Giulio I, in: Enciclopedia dei papi; I, Istituto della Enciclopedia Italiana [Roma] 2000, 334–340.

sich gar auf sie zu berufen, sind zweierlei Dinge. Deswegen gebührt der Bezugnahme des Papstes Julius auf das Konzil von Nicaea unser besonderes Interesse. In seinem Brief an die „Eusebianer“<sup>15</sup> aus dem Jahr 341 bezieht sich Julius auf vierfache Weise auf das Nicaenum. Erstens hält Julius die Verurteilungssentenz des Konzils gegen die Arianer nach wie vor für gültig; zweitens stellt das Nicaenum in seinen Augen ein „großes Konzil“ dar; drittens beruft er sich speziell auf Kanon V dieses Konzils; viertens verwendet er das Nicaenum im Rahmen eines Retorsionsargumentes und schreibt ihm dadurch eine auch vom Gegner anzuerkennende Autorität zu.

Zur ersten Form der Bezugnahme auf das Nicaenum schreibt Julius:

Die von Alexander seligen Angedenkens, dem Bischof von Alexandrien, wegen ihrer Gottlosigkeit verstoßenen Arianer wurden nicht nur aus den einzelnen Städten verjagt, sondern auch gleichfalls von allen, die zur großen nicaenischen Synode versammelt waren, mit dem Banne belegt. Denn sie hatten nicht irgendeine Freveltat begangen, nicht gegen einen Menschen, sondern gegen unsern Herrn Jesus Christus selbst, den Sohn des lebendigen Gottes, hatten sie gesündigt. Dennoch sollen jetzt Leute, die durch den ganzen Erdkreis verstoßen worden waren und in der gesamten Kirche als solche bekannt gemacht worden waren, wieder aufgenommen worden sein.<sup>16</sup>

Das Nicaenum wird hier als eine Synode des „ganzen Erdkreises“ qualifiziert, ferner als eine Synode, die diejenigen verurteilt hat, die sich nicht gegen einen Menschen, sondern gegen Christus vergangen haben. Mit anderen Worten: Die Bedeutung des Nicaenum liegt gerade auch in seinem Gegenstand, also darin, dass es Christus verteidigt und dass dies der „ganze Erdkreis“ getan hat. Dies sind Elemente, die sich bald zu derjenigen Vorstellung entwickeln, die mit dem theologischen Begriff eines ökumenischen Konzils bezeichnet wird.<sup>17</sup>

Zweitens: Besondere Beachtung verdient in diesem Passus die Bezeichnung des Nicaenum als „großes Konzil“. Julius wiederholt sie noch mehrmals in seinem Brief.<sup>18</sup> Er versteht zu diesem Zeitpunkt das Nicaenum noch

<sup>15</sup> JW (= *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*; edidit Ph. Jaffé, editionem secundam correctam et auctam auspiciis G. Wattenbach ... curaverunt S. Loewenfeld/F. Kaltenbrunner/P. Ewald, I, Lipsiae 1885), 186; überliefert ist der Brief bei *Athanasius von Alexandrien*, *Apologia contra Arianos*, 21–35; (*Athanasius-Werke* 2,1; Berlin/Leipzig 1935, 102,13–113,25). Zur Interpretation des Briefes vgl. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*. Erster Band: *Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen 1930, 145–154; *Ch. Piétri*, *Roma Christiana: recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III* (311–440), 2 Bände, Rom 1976, 193–207; K. M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht*. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328–346), Bonn 1975, 87–95; W. Gessel, *Das primatiale Bewusstsein Julius' I. im Lichte der Interaktionen zwischen der Cathedra Petri und den zeitgenössischen Synoden*, in: *Konzil und Papst*. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, herausgegeben von G. Schwaiger, München [u. a.] 1975, 63–74, hier 69–74.

<sup>16</sup> Ep. ad Eus. 23,1; 104,24–29. – Soweit die deutsche Übersetzung der Quellentexte bei S. Wenzlowsky (*ders.*, *Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius*; II, Band I–III, BKV, Kempten 1875, 1876, 1877) enthalten ist, wird sie in der folgenden Untersuchung in modernisierter und nicht selten korrigierter Fassung verwendet.

<sup>17</sup> Zur Entwicklung des Begriffs eines ökumenischen Konzils vgl. H.-J. Sieben, *Die Konzils-idee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 198–343.

<sup>18</sup> Ep. ad Eus.; 104,25; 105,13; 108,21.

nicht unter dem theologischen Begriff des ökumenischen Konzils, ebenso wenig wie andere seiner Zeitgenossen, aber er ist mit der Bezeichnung „großes Konzil“ auf dem Weg dorthin. Das Nicaenum ist ein besonderes Konzil, nicht vergleichbar mit den beiden Synoden von Tyros und Antiochien, die Athanasius verurteilt haben. Es ist „größer“, wir dürfen interpretieren: Es ist wesentlich bedeutender als diese beiden.

Die dritte Bezugnahme des Julius auf das Nicaenum, nämlich seine Berufung auf den Kanon V dieses Konzils, beschäftigt die Forschung seit langem, denn sie streitet darüber, ob sie berechtigt ist oder nicht. Harnack bestreitet entschieden die Berechtigung dieser Berufung auf Kanon V. Er schreibt:

Auf den Fall des Athanasius passt der Kanon in keiner Weise; er handelt nur von Klerikern oder Laien, die von ihrem Bischof, nicht von Bischöfen, die von einer Synode exkommuniziert sind; das Urteil einer Reichssynode blieb inappellabel und konnte höchstens durch eine Reichssynode angefochten werden.<sup>19</sup>

Charles Piétri hält die Berufung auf Kanon V des Nicaenum für „ambigü“<sup>20</sup>. Nach Klaus M. Girardet konnte sich Julius

zwar nicht auf den Wortlaut, wohl aber mit Recht auf den Sinn eines Teilaspektes des Kanon V von Nicaea berufen, der, bezogen auf eine einzelne kirchliche Provinz, in der Gesamtkirche bekannte Praktiken sanktioniert<sup>21</sup>.

Wie dem auch sei: Die Antwort auf diese Frage ist für unseren Zusammenhang nicht von Bedeutung. Für uns ist nur wichtig, dass Julius sich überhaupt auf das Konzil bezieht und dass es sich in der Tat um die erste ausdrückliche Berufung eines Papstes, ja eines westlichen Autors auf das Konzil von Nicaea handelt.

Die vierte Weise der Bezugnahme auf das Konzil besteht in seiner Verwendung als Retorsionsargument. Julius' Brief an die „Eusebianer“ besteht im Wesentlichen in der Rechtfertigung der auf dem römischen Konzil von 340 erfolgten und von den Eusebianern kritisierten Aufnahme des Athanasius in die Kirchengemeinschaft. Diese argumentieren, man hätte keine *communio* mit dem Bischof von Alexandria aufnehmen dürfen, denn der war, so argumentieren sie, von zwei Synoden, derjenigen von Tyros (335) und derjenigen von Antiochien (441), abgesetzt worden. Es sei aber nicht

<sup>19</sup> A. von Harnack, Von Konstantins Tod bis Serdika 342, in: Gesammelte Schriften III, 265–334, Berlin 1959 (Erstveröffentlichung 1911), hier 302, Anmerkung 2. – Andere Autoren schließen sich Harnack an; vgl. Caspar, Geschichte des Papsttums, 149; Wojtowysch, Papsttum und Konzile, 100.

<sup>20</sup> Girardet, Roma Christiana, 204, Anmerkung 1, vgl. auch ders., La question d'Athanase vue de Rome (338–360), in: Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie, Actes du colloque de Chantilly 23–25 septembre 1973, édités par Ch. Kannengiesser, Paris 1974, 93–126, hier 107, Anmerkung 47.

<sup>21</sup> Girardet, Kaisergericht und Bischofsgericht, 90, ebd. 90–91, ausführliche Begründung dieser Stellungnahme. – V. Twomey, Apostolikos Thronos. The primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historic-apologetic writings of Saint Athanasius the Great, Münster 1982, 403, schließt sich mit seiner Unterscheidung zwischen „letter“ und „intention“ der Position Girardets an.

erlaubt, eine einmal von einer Synode ergangene Entscheidung anzufechten. Von Synoden ergangene Entscheidungen müssten grundsätzlich unangefochten bleiben. Dagegen argumentiert nun Julius:

Deshalb haben die auf der großen Synode von Nicaea versammelten Bischöfe, nicht ohne Gottes Willen, gestattet, dass die Akten einer früheren Synode auf einer anderen Synode untersucht werden können, damit sowohl die, welche richten, das bevorstehende zweite Gericht vor Augen haben und die Sache mit aller Vorsicht erwägen, als auch die, welche gerichtet werden, glauben, dass sie nicht aus Hass oder Feindseligkeit der früheren Richter, sondern nach dem Recht gerichtet worden seien. Wenn Ihr nun nicht wolltet, dass eine solche, in der Tat alte, auf der großen Synode erwähnte und beschriebene Gewohnheit bei Euch gelten solle, so wäre eine solche Weigerung ungeruehmend. Denn eine Sitte, die sich einmal in der Kirche eingebürgert hat und von Synoden bestätigt ist, darf keineswegs von einer Minderheit abgeschafft werden<sup>22</sup> [...]. Denn wenn, wie Ihr schreibt, jede Synode eine unerschütterliche Autorität hat und dem Richter Schande zugefügt wird, wenn sein Urteil von einem anderen geprüft wird, so erwägt doch, Geliebte, wer denn die sind, die eine Synode entehren und die früher von anderen gefällten Urteile aufheben.<sup>23</sup>

Etwas weiter unten heißt es dann:

Also nicht von uns wird eine Synode gering geachtet, sondern von denen, die, ohne Umstände zu machen und wie es sich gerade ergab, die von allen verurteilten Arianer auch gegen den Ausspruch der Richter wieder aufgenommen haben.<sup>24</sup>

Die Argumentation des Julius ist eindeutig: Die Ostbischöfe verteidigen das Prinzip der Endgültigkeit von Konzilsentscheidungen und werfen Julius vor, dieses Prinzip bei seiner Rehabilitation von Athanasius verletzt zu haben. Julius dreht einfach den Spieß um und zeigt durch die Berufung auf Kanon V von Nicaea beziehungsweise glaubt damit zu zeigen, erstens, dass das „große“ Konzil von Nicaea eine solche Revision eines Konzilsurteils durchaus vorsieht und, zweitens, dass sie selbst dieses Prinzip nicht beachtet haben, als sie Athanasius verurteilten, obwohl die „große Synode“ von Nicaea sich für ihn ausgesprochen hatte. Nicht er, Julius, hat gegen den Grundsatz unumstößlicher Konzilsentscheidungen verstoßen, sondern sie, die östlichen Bischöfe. Das Retorsionsargument greift nur dann, wenn auch der Gegner dem Konzil von Nicaea eine besondere Autorität zuschreibt. Mit diesem Argument leistet Julius einen wichtigen Beitrag zur Aufwertung der Autorität des Konzils von Nicaea. Einen Ansatz zur Entfaltung einer Theorie von der bleibenden Gültigkeit ökumenischer Synoden kann man auch in dem folgenden Passus sehen:

Wenn also, wie Ihr schreibt, nach dem Beispiele dessen, was gegen Novatus [Novatian] und Paulus von Samosata geschehen ist, die Bestimmungen von Synoden in Kraft bleiben müssen, war es um so mehr notwendig, die Beschlüsse von dreihundert Bischöfen nicht ungültig werden zu lassen, war es notwendig, dass die katholische Synode nicht von einer Minderheit verachtet werde. Denn die Arianer sind Häretiker wie jene, und gleiche Beschlüsse sind gegen diese wie gegen jene erlassen worden.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Ep. ad Eus. (22,1); 103,23–30.

<sup>23</sup> Ebd. (22,6); 104,18–20.

<sup>24</sup> Ebd. (23,4); 104,41–105,2.

<sup>25</sup> Ebd. (25,1); 105,26–28.

Das heißt: Wenn das überhaupt stimmt, was ihr behauptet, nämlich dass Synoden nicht aufgehoben werden dürfen, dann gilt das erst recht für eine Synode wie die von Nicaea, auf der immerhin 300 Bischöfe zugegen waren. Eine solche „katholische“, d. h. umfassende Synode kann nicht von einer Minderheit aufgehoben werden. Julius stellt, so will uns scheinen, noch nicht die These auf: Es gibt unaufhebbare Konzilien; er formuliert noch konditional: Wenn es solche Konzilien geben sollte, dann wären es Konzilien wie das Nicaenum, aber nicht eure Versammlungen von Tyros und Antiochien! Mit diesen Gedanken und Argumenten leistet Julius einen Beitrag nicht nur zur Autorität des Konzils von Nicaea, sondern der ökumenischen Konzilien überhaupt.

### 1.3 Liberius (352–366)<sup>26</sup>

Julius ist der erste Papst und westliche Autor, der sich ausdrücklich auf das Konzil von Nicaea beruft; Liberius ist der erste Papst und westliche Theologe, der dieses Konzil mit großem Einsatz verteidigt und zur Geltung zu bringen versucht. Die Tragik dieses Papstes liegt darin, dass sein entschiedenes Eintreten für dieses Konzil nicht von Dauer war, sondern unter der offensichtlich zermürenden Erfahrung des Exils zerstört wurde. Wegen seines Festhaltens an Athanasius und der *fides Nicaena* in die Verbannung geschickt, zerbricht dort schließlich sein Widerstand gegen die Politik des Kaisers Constantius II. Er verrät sowohl den großen Verteidiger des Konzils und seines Glaubensbekenntnisses, Athanasius von Alexandrien, als auch dieses Glaubensbekenntnis selbst.<sup>27</sup>

Constantius<sup>28</sup> hatte nach dem Tod seines Bruders und dem Sieg über Magnentius die Alleinherrschaft inne und sah nun die Gelegenheit, die kirchlichen Angelegenheiten im Sinne eines einheitlichen Reichsglaubens zu ordnen. Auf Anraten seiner arianischen Hofbischöfe entschied er sich dazu, das Haupthindernis eines solchen einheitlichen Reichsglaubens, den Bischof Athanasius von Alexandrien, aus dem Weg zu räumen. Bis auf wenige Ausnahmen gelang es dem Kaiser, den anfänglichen Widerstand der Westbischöfe zu brechen. Zu den Ausnahmen gehörten der Bischof von Rom und ein ganz kleiner Kreis seiner Getreuen.

<sup>26</sup> Vgl. *M. Simonetti*, Liberio, in: *Enciclopedia dei papi*; I, 341–348.

<sup>27</sup> Zur Echtheit der sogenannten Exilsbriefe des Liberius und zu seiner Kapitulation vor der kaiserlichen Macht vgl. *Piètri*, *Roma christiana*, 252–259. Einen Überblick über die Exilsbriefe bietet *H. Ch. Brennecke*, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.: Untersuchungen zur 3. Phase des arianischen Streits; (337–361), Berlin 1984 (vgl. die Rezensionen von *M. Durst*, in: *JAC* 29 [1984] 194–200; *Y.-M. Duval*, in: *REAug* 32 [1986] 195–197), 271–284.

<sup>28</sup> Zu Kaiser Constantius vgl. *P. Barceló*, Constantius II. und seine Zeit: die Anfänge des Staatskirchentums, Stuttgart 2004, ebd. 115–117 über sein Verhältnis zu Athanasius und Liberius und das Konzil von Mailand von Anfang 355. – Zu den Auseinandersetzungen um Athanasius und den Glauben von Nicaea vgl. neben *Brennecke*, Hilarius von Poitiers, 108–195, *Piètri*, *La question d’Athanasie vue de Rome* (338–360), 93–126; *M. Simonetti*, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rom 1975, 211–227; *R. Klein*, *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977, 116–144.

Um die Einstellung des Papstes zu Nicaea und speziell zur *fides Nicaena* in den Blick zu bekommen, ist von seinem Brief „Obsecro“ an Kaiser Constantius aus dem Jahr 353/354 auszugehen. In diesem Brief erbittet Liberius nach dem Scheitern des Konzils von Arles (November 353) vom Kaiser Constantius, der nach seinem Sieg über die Alemannen die Gelegenheit gekommen sieht, die Kirche in einem einzigen Glauben zu einen, ein neues Konzil. Der Brief enthält außerdem einen flammenden Appell an den Kaiser, die *fides Nicaena* auf einem neuen Konzil als Glaubensnorm anerkennen zu lassen:

[...] nachdem Ihr mit Gottes Hilfe Ruhe und Frieden hergestellt habt, soll mit Eurer Zustimmung alles in der Weise diskutiert werden, dass das, was durch das Urteil der Priester Gottes bekräftigt wurde und was alle als Darlegung des Glaubens aufgestellt haben und was so viele Bischöfe in Nicaea in Gegenwart Eures Vaters seligen Angekens bekräftigt haben, dass alle ihr zugestimmt haben, auch in Zukunft als Muster bewahrt werden kann. Es soll der Heiland selber, der von oben, was Ihr vorhabt, betrachtet, bei solcher Erledigung der Angelegenheiten seine Freude darüber haben, die Sache des Glaubens und des Friedens nicht umsonst auch den staatlichen Bedürfnissen vorgeordnet zu haben.<sup>29</sup>

Der Passus belegt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, dass die Athanasius-Frage für Liberius in diesem Brief an den Kaiser eine *causa fidei* ist.<sup>30</sup> Dies ohne nähere Angabe von Gründen einfach zu leugnen und zu unterstellen, dass es Liberius um nichts anderes als um Macht gehe, wird dem Text in keiner Weise gerecht und kann sich jedenfalls nicht auf faire historische Kritik berufen. Aber es stellen sich hier zwei Fragen. Erstens: Ab wann sieht Liberius in der *causa Athanasii* eine Glaubensfrage; zweitens: Ab wann beruft er sich in diesem Verständnis der *causa Athanasii* auf die *fides Nicaena*?

Während die ältere Forschung, was die erste Frage angeht, davon ausging, dass Liberius schon vor dem Konzil von Arles in der Athanasius-Frage auch eine *causa fidei* sah, ist Liberius für die neuere Forschung auch noch zur Zeit des Konzils von Arles an der *causa fidei* nicht interessiert.<sup>31</sup> Er sei erst durch die Ankunft des Lucifer von Calaris dazu gebracht worden,<sup>32</sup> den Athanasius-Prozess als Glaubensfrage zu verstehen.

Zur Klärung der Frage, ab wann denn Liberius im Streit um Athanasius eine Glaubensfrage sieht und ab wann er wahrscheinlich schon die Bedeu-

<sup>29</sup> JW 212; CSEL 65, 92,25–93,8: [...] pacatis per te deo favente temporibus, tranquillitate tua consentiente, sic omnia discutiantur, ut, quae iudicio sacerdotum dei confirmata constiterunt omnes in expositionem fidei, quae inter tantos episcopos apud Nicaeam praesente sanctae memoriae patre tuo confirmata est, universos consensisse, cum exemplo possint in posterum custodiri, ut ipse salvator, qui desuper mentis tuae propositum intuetur, in tanta rerum expeditione laetetur causam fidei et pacis etiam rei publicae necessitatibus non immerito praeponuisse.

<sup>30</sup> Für Brennecke, Hilarius von Poitiers, 163, mit Anmerkung 66, hat die hier vorliegende Berufung auf den Glauben von Nicaea „eher deklamatorischen Charakter“. Sie meine nicht „unbedingt den Wortlaut einer bestimmten Formel“.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 152: „Aber bis zur Zeit noch nach der Synode von Arles sieht auch Liberius in der Athanasiusangelegenheit einen reinen Disziplinarfall.“

<sup>32</sup> Vgl. ebd.

tung der *fides Nicaena* in diesem Zusammenhang erkannt hat und sie deswegen zur Grundlage des Kirchenfriedens machen will, führt ein weiterer Papyrus aus dem Brief „Obsecro“ an den Kaiser. Er lautet:

Nun aber wissen es alle und leugnet es niemand, dass wir die Briefe der östlichen Bischöfe bekannt gemacht, in der Kirche und auf dem Konzil vorgelesen und den östlichen Bischöfen auch geantwortet haben. Wir haben denselben keinen Glauben und keine Zustimmung geschenkt, weil ihnen ein gleichzeitiges Urteil über Athanasius von 80 ägyptischen Bischöfen widersprach, das wir gleichfalls vorgelesen und den Bischöfen Italiens bekannt gemacht haben. Deshalb schien es uns auch gegen das göttliche Gesetz zu verstoßen, ihnen in irgendeinem Punkte zuzustimmen; denn die Zahl der für Athanasius zeugenden Bischöfe war größer.<sup>33</sup>

Liberius bezieht sich hier auf die römische Synode vom Sommer 353, auf der unter Vorlage der Anklageschriften aus dem Osten und der Verteidigungsschriften aus Ägypten eine Entscheidung zu Gunsten des Athanasius gefällt worden war. Auf Grund welcher Mehrheitsmeinung diese Entscheidung erfolgt war, ist nicht völlig klar. Dass hier die römischen Bischöfe selbst gemeint sind, ist so gut wie ausgeschlossen. Dass Liberius Bezug nimmt auf die Synoden von Rom (340/1), Sardica (343) und Jerusalem (346), wie vermutet wurde,<sup>34</sup> erscheint weniger wahrscheinlich als die Annahme, er beziehe sich hier auf die von ihm im unmittelbaren Zusammenhang genannten Stellungnahmen der orientalischen und ägyptischen Bischöfe.

Ist es nun denkbar, so lautet die Frage, dass die in der römischen Synode sich für Athanasius aussprechenden Bischöfe in der *causa Athanasii* einen „reinen Disziplinarfall“ gesehen haben, dass es also nur um die Athanasius vorgeworfenen Vergehen gegangen ist? Das ist mehr als unwahrscheinlich. Das römische Konzil sah, dass es in der Anklage gegen Athanasius auch um den von ihm verteidigten Glauben ging.

Was unsere zweite Frage angeht, nämlich ob man bei dieser römischen Entscheidung für Athanasius und seinen Glauben schon auf die *fides Nicaena* rekurrierte, so ist auch hier die Wahrscheinlichkeit groß, dass dem so war, und zwar aus mehreren Gründen. Erstens ist nicht zu vergessen, dass sich die Texte des Konzils nicht nur im römischen Archiv befanden, sondern dass sie auch von Liberius' Vorgänger Julius in seinem Brief an die östlichen Bischöfe schon verwendet worden waren. Wichtiger ist ein zweiter Grund für die Bezugnahme auf die *fides Nicaena*: Da man sich nun einmal dafür ausgesprochen hatte, den Fall des Athanasius auch als eine *causa fidei* anzusehen, lag es nahe, sich mit der wirksamsten Waffe zu seiner Verteidigung auszustatten, und das war natürlich die nicaenische Glaubensfor-

<sup>33</sup> JW 212; CSEL 65, 90,13–21: At satis omnibus clarum est nec quisquam negat nos Orientalium litteras intimasse, legisse ecclesiae, legisse concilio atque haec etiam Orientalibus respondisse. Quis fidem et sententiam non commodavimus nostram, quod eodem tempore octoginta episcoporum Aegyptiorum de Athanasio sententia repugnabat, quam similiter recitavimus atque insinuavimus episcopis Italis. Unde contra divinam legem visum est etiam, cum episcoporum numerus pro Athanasio maior existeret, in parte aliqua commodare consensum.

<sup>34</sup> Vgl. *Twomey*, Apostolikos Thronos, 307.

mel. Annik Martin vermutet in diesem Zusammenhang sogar, dass es sich bei dem von Athanasius nach Rom übersandten Konvolut um seine sogenannte *Apologia secunda* gehandelt hatte. Durch sie sei die Meinungsänderung des Liberius und seines Konzils zugunsten des Alexandriners bewirkt worden.<sup>35</sup> Ein anderer Forscher hat vorgeschlagen, dass die nach des Athanasius Rückkehr in seine Bischofsstadt vielleicht 352 entstandene Schrift *De decretis Nicaeni synodi* nach Rom geschickt worden sei.<sup>36</sup> In ihr entfaltet Athanasius zum ersten Mal den Gedanken, dass das Konzil von Nicaea den apostolischen Glauben als solchen formuliert hat, und gibt damit der *fides Nicaena* die Dignität und Autorität der göttlichen Überlieferung.<sup>37</sup> Wenn diese Schrift tatsächlich nach Rom gelangt ist, dann konfrontierte sie den Papst mit einer völlig neuen Sicht der *fides Nicaena* und ihrer Bedeutung für den Glauben der Kirche. Man würde besser verstehen, warum sich Liberius schon auf seiner römischen Synode für den Text des nicaenischen Glaubensbekenntnisses interessiert hat. Die römische Synode mit ihrer Entscheidung für Athanasius und seinen Glauben wäre damit der Anfang einer Allianz zwischen den beiden Bischofssitzen, der in der Tat den Glauben von Nicaea „gerettet“ hat.

Spricht alles dafür, dass schon auf der römischen Synode vom Sommer 353 die Athanasius-Frage von Liberius als *causa fidei* gesehen wurde,<sup>38</sup> dann suchten auch die vom Papst zum Konzil von Arles (November 353) gesandten Legaten in diesem Sinne zu wirken. Wenn schon auf der römischen Synode die Athanasius-Frage als *causa fidei* erkannt wurde, dann ging auch die Initiative, das Verfahren gegen Athanasius als Glaubensangelegenheit zu propagieren, nicht, wie behauptet wurde,<sup>39</sup> auf Lucifer von Calaris zurück, sondern auf Papst Liberius selbst. Dass der Sarde mit auf den Papst eingewirkt haben wird,<sup>40</sup> braucht man dabei aber nicht in Abrede zu stellen. Dass

<sup>35</sup> Vgl. A. Martin, Athanasie d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328–373), Rom 1996, hier 460–465.

<sup>36</sup> Vgl. T. D. Barnes, Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire, London 1993, 110: „It had long been Athanasius' strategy to associate his own cause with the defense of true faith. Hence it is plausible to conjecture that he wrote the work compendiously known as *On the Council of Nicaea* in response to Liberius' letter of 352 in order to put the Council of Nicaea and its creed at the centre of ecclesiastical controversy.“ Vgl. ebd. 112: „It has often been observed that the Nicene creed and its key term *homoousios* become prominent in theological debate only in the 350s. On the known facts, it can plausibly be claimed that it was Athanasius who brought it into prominence by sending his *On the council of Nicaea* to the bishop of Rome in 352. He had devised a potent rallying-cry.“

<sup>37</sup> Zur Entwicklung der Vorstellung des Athanasius von Alexandrien über das Konzil von Nicaea vgl. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, 25–67, ebd. 34–39 speziell zu *De decretis Nicaeni synodi*.

<sup>38</sup> Vgl. auch Piétri, La question d'Athanasie, 120: „[Liberius] laissait, au moins, la querelle ouverte. Cette concession démontre que la politique pontificale entendait élargir le débat d'une querelle de personne à une affaire de doctrine; elle reconnaissait, sub occasione nominis Athanasii, une vieille dispute sur les sentences de Nicée.“

<sup>39</sup> Brennecke, Hilarius von Poitiers, 152.

<sup>40</sup> Vgl. Brief an Eusebius, JW 211: Cum igitur [...] reliqui per Italiam episcopi publica conventionione coacti fuissent sententiis Orientalium obedire, deo procurante frater et coepiscopus noster

Liberius über das Ergebnis dieses Konzils schließlich maßlos enttäuscht ist, liegt dann ebenfalls auf der Hand. So schreibt Liberius 353/4 in seinem Brief an Ossius von Cordoba:

Weil ich sehr zuversichtlich war, er [d. h. Vinzenz von Capua] würde die *Angelegenheit des Glaubens* gut verteidigen, und weil er öfter zusammen mit Deiner Heiligkeit in derselben als Richter fungiert hatte,<sup>41</sup> hatte ich von ihm gehofft, es werde das Recht der Evangelien beziehungsweise der Gesandtschaft unversehrt gewahrt. Aber er erreichte nicht nur nichts, sondern ließ sich sogar selbst zur Heuchelei verführen. Danach erfüllte mich doppelte Trauer und ich beschloss, lieber für Gott zu sterben, um nicht den Eindruck zu erwecken, ich sei der neueste Verräter [des Evangeliums], oder ich gäbe Urteilen gegen das Evangelium meine Zustimmung.<sup>42</sup>

Dass es Liberius um den Glauben geht, bezeugen auch seine Briefe an Eusebius von Vercelli. In einem ersten aus dem Jahr 354 heißt es:

Ich weiß, dass Eifer für Gott in Dir glüht, auf dass Du mit ihnen [d. h. den päpstlichen Legaten] zusammen auftrittst, damit der von den Aposteln der katholischen Kirche überlieferte *Glaube* auf keine Weise verletzt werden könne.<sup>43</sup>

In einem zweiten aus demselben Jahr:

Ich wusste es, teuerster Herr Bruder, Du würdest, vom Geiste Gottes entflammt, in der *Sache des Glaubens*, der uns dem Herrn empfehlen kann, unserem Bruder und Mitbischof Lucifer und unserem Mitpriester Pancratius, der zugleich mit meinem Sohne, dem Diakon Hilarius, abgereist war, aufrichtigen Trost zu spenden gedenken und Dich ihnen nicht versagen können. Denn Du wusstest von ihnen, dass sie aus *Ehrrerbietung für ihren Glauben* eine solche mühevollere Reise auf sich genommen haben.<sup>44</sup>

Sofern man nicht davon ausgeht – und für diese Annahme triftige Gründe hat –, dass Liberius nicht beim Wort zu nehmen sei, wenn er von Glauben redet, weil er in Wirklichkeit etwas anderes, zum Beispiel Macht, meint, kann man fairerweise nicht umhin, diesen seinen Aussagen Glauben zu schenken. Erst recht setzt er sich laut dem Bittbrief an den Kaiser um ein neues Konzil, das dann tatsächlich 355 in Mailand zustande kam, für die *causa fidei*, d. h. die Anerkennung des Konzils von Nicaea als Grundlage des Glaubens, ein.

Die Episode, die sich auf diesem Konzil ereignete und von Hilarius berichtet wird<sup>45</sup>, nämlich dass Eusebius von Vercelli den Text der *fides Nicaena*

---

Lucifer de Sardinia supervenit. Qui cum latebras causae interioris cognovisset et pervenisset ad eius conscientiam sub occasione nominis Athanasii haeticos haec velle tentare, pro devotione fidei suae subire voluit iustum laborem et ad comitatum religiosi principis pergere [...].

<sup>41</sup> Andeutung auf die frühere Tätigkeit des Vincentius bei Synoden.

<sup>42</sup> JW 209, in: *Hilarius von Poitiers*, Collectanea B VII, 6; CSEL 65, 167, 9–16.

<sup>43</sup> JW 213; CChr.SL 9,122, 11–13.

<sup>44</sup> JW 215; CChr.SL 9,122,1–123,8.

<sup>45</sup> *Hilarius*, Appendix ad collectanea II,3(8); CSEL 65, 187, 7–15: Conventus [Eusebius], ut in Athanasium subscriberet, ait: de sacerdotali fide prius oportere constare; compertos sibi quosdam ex his, qui adessent, heretica labe pollutos. Expositam fidem apud Nicaeam, cuius superius meminimus, posuit in medio spondens omnia se, quae postularent, esse facturum, si fidei professionem scripsissent. Dionisius Mediolanensis episcopus cartam primus accepit. Ubi profitenda scribere coepit, Valens calamum et cartam e manibus eius violenter extorsit clamans non posse fieri, ut aliquid inde gereretur.

den Bischöfen zur Unterschrift vorlegte als Bedingung für die Verhandlung weiterer Fragen, ist dann ebenfalls plausibel, und es besteht kein Grund dafür, die Echtheit der Quelle in Frage zu stellen<sup>46</sup>. Das von Theodoret überlieferte Streitgespräch zwischen Liberius und dem Kaiser Constantius erwähnt denn auch zu Recht diese von den römischen Legaten auf die Agenda des Konzils gebrachte Glaubensfrage, wenn Liberius in diesem Streitgespräch dem Eunuchen Eusebius antwortet:

Nun bin auch ich durchaus der Meinung, es müsse etwas geschehen, und zwar dies: Zunächst muss eine umfassende und handliche Denkschrift abgefasst werden zu kraftvoller Verteidigung des Glaubens, der in Nicaea dargelegt worden ist. Inzwischen müssen unsere Amtsbrüder aus der Verbannung zurückgerufen und in ihre Bischofskirchen wieder eingesetzt werden. Wenn sich dann, zweitens, herausstellen sollte, dass die Männer, die zur Zeit solche Verwirrung in den Kirchen anrichten, in der Tat mit dem apostolischen Glauben übereinstimmen, dann wollen wir alle uns in Alexandrien versammeln, wo sich der Angeklagte und die Kläger samt ihrem Sachwalter befinden. Dort wollen wir den Streitfall genau prüfen und dann einmütig darüber befinden.<sup>47</sup>

Noch zwei weitere Male wird in diesem weltgeschichtlich bedeutsamen Zwiegespräch – es stehen sich hier zum ersten Mal ein Papst und ein Kaiser gegenüber – die *causa fidei* angesprochen. Auf die Bemerkung des Kaisers, er, Liberius, bleibe allein auf der ganzen Welt einem „ruchlosen“ Menschen treu – gemeint ist Athanasius von Alexandrien –, antwortet Liberius:

Und wenn ich auch allein dastehe – die Sache des Glaubens (ὁ τῆς πίστεως λόγος) wird dadurch nicht schwächer.<sup>48</sup>

Gegen Ende des Streitgesprächs kommt Liberius noch einmal auf seine Forderung zurück, vor allem die *causa fidei* zu verhandeln:

Darum noch einmal: Gebt Befehl, dass die Bischöfe auf ihre Sitze zurückgerufen werden, wenn es euch gefällt. Wenn sich dann herausstellt, dass sie mit dem heutigen Verteidiger des zu Nicaea festgelegten orthodoxen Glaubens übereinstimmen, dann möge man an einem bestimmten Ort zusammentreten, um den Frieden in der Welt zu sichern.<sup>49</sup>

Über die Echtheit beziehungsweise die historische Zuverlässigkeit dieses Streitgesprächs gehen die Meinungen der Forscher zwar auseinander,<sup>50</sup> aber selbst wenn es sich nur um das ferne Echo einer Aussprache zwischen dem Kaiser und dem Papst handelt, so ist doch bemerkenswert, dass hier durchaus die *causa fidei* zur Sprache kommt und nicht nur formaljuristische Argumentation<sup>51</sup> stattfindet.

<sup>46</sup> Vgl. Brennecke, Hilarius von Poitiers, 178–182.

<sup>47</sup> Hist. eccl. II,16; GCS 19, 131–136; hier 134,1–8. Vgl. die deutsche Übersetzung bei H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung, München 1961, 124–131, hier 129; dazu 90.

<sup>48</sup> GCS 19, 133,18–19.

<sup>49</sup> GCS 19, 135,6–9.

<sup>50</sup> Vgl. Brennecke, Hilarius von Poitiers, 267, Anmerkung 102. Zu diesem Streitgespräch vgl. auch J. Hermann, Ein Streitgespräch mit verfahrensrechtlichen Argumenten zwischen Kaiser Konstantius und Bischof Liberius, in: Festschrift für Hans Liermann zum 70. Geburtstag, Erlangen 1964, 77–86.

<sup>51</sup> Vgl. Brennecke, Hilarius von Poitiers, 268: „Das bei Theodoret überlieferte Gespräch dreht

Nach seiner durch die Aufkündigung der Gemeinschaft mit Athanasius schließlich ermöglichten Rückkehr nach Rom setzt sich Liberius noch zweimal sehr entschieden für das Konzil von Nicaea ein. 363 schreibt Liberius an die katholischen Bischöfe Italiens:

Wenn also jemand aufgrund der äußerst milden Anwaltschaft unserer Stellungnahme bereit, in Unwissenheit gefangen gewesen zu sein, und wenn er das tödliche Virus der arianischen Lehre in sich als heimtückisch und versteckt erfahren hatte, dann soll er es nach seiner Wiederherstellung wieder herausschaffen, soll es verdammen und umso heftiger gegen die Urheber wüten, deren Gewalttätigkeit gegen ihn er erfahren hat, und soll sich ganz dem apostolischen und katholischen Glauben von neuem zu eigen geben, der bis zur Versammlung des nicaenischen Konzils bestanden hat.<sup>52</sup>

Man hat den Eindruck, dass der Papst hier bei der Erwähnung der „Gewalttätigkeiten“, die Arianer begangen haben, auch seine eigenen Erfahrungen vor Augen hat, und dass die Aufforderung, sich erneut dem alten Glauben zuzuwenden, auch aus der Erinnerung an seinen eigenen Weg resultiert. Noch entschiedener setzt sich Liberius dann für die *fides Nicaena* in seinem Brief an rechtgläubige östliche Bischöfe von 366 ein:

Darüber hinaus bekannten unsere teuersten Brüder Eustathius, Silvanus und Theophilus auch dies, dass sowohl sie selbst als auch Eure Liebe stets denselben Glauben gehabt hätten und denselben bis zum Ende bewahren würden, den nämlich, der in Nicaea von 318 rechtgläubigen Bischöfen geprüft und festgesetzt wurde. Er umfasst die vollständige Wahrheit und stopft dem ganzen Pöbel der Häretiker das Maul und widerlegt und vernichtet sie. Denn nicht von ungefähr, sondern auf Gottes Wink hin versammelte sich eine so große Anzahl von Bischöfen gegen den Wahnsinn des Arius. Mit einer solchen Zahl<sup>53</sup> hat auch der selige Abraham so viele Tausende durch den Glauben niedergeworfen (vgl. Gn 14,14). Dieser Glaube, der in dem [Begriff] „Hypostase“ und der Bezeichnung „wesensgleich“ enthalten ist, zerstört und vernichtet wie ein festes und unbezwingliches Bollwerk alle Angriffe und bösen Kniffe der arianischen Irrlehre.<sup>54</sup>

Entsprechend fällt das Urteil des Liberius über das Konzil von Rimini (Mai 359) aus:

Deswegen nutzte den Arianern auch nicht ihre Schurkerei, als sie in ihrer Tücke alle Bischöfe des Abendlandes zusammenriefen und diese in Rimini zusammengekommen waren. Sie sollten aufgrund von Überredung beziehungsweise um die Wahrheit zu sagen, aufgrund von weltlicher Gewalt, das, was als das Sicherste im Glauben niedergelegt war, aufheben oder hinterlistig leugnen. In der Tat haben fast alle, die in Rimini gewesen waren und damals durch Lockungen oder List getäuscht wurden, sich jetzt bekehrt, die Formel der in Rimini Versammelten verurteilt und den katholischen und apostolischen, in Nicaea verkündigten Glauben unterschrieben. Sie halten jetzt mit uns Gemeinschaft und hegen umso größeren Unwillen gegen die Lehre des Arius und seiner Schüler.<sup>55</sup>

---

sich ausnahmslos um juristische Probleme, und der Fall des Athanasius erscheint auch aus der Sicht des Liberius als reine Disziplinarangelegenheit. Von Glaubensdingen ist zwischen Liberius und Konstantius nicht die Rede.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> JW 223, in: *Hilarius*, Coll. Antiar. B IV,2; CSEL 65, 157,10–15.

<sup>53</sup> Zu diesem Theologumenon vgl. *Sieben*, Die Konzilsidee der alten Kirche, 221–222.

<sup>54</sup> JW 228, in: *Sokrates*, Kirchengeschichte 4,12,28; GCS; N.F. 1, 241,28–242,1.

<sup>55</sup> Ebd. GCS, N.F. 1, 242,1–11.

Das Bekenntnis zur *fides Nicaena* bedeutet für Liberius nicht nur die Annahme des derzeit in der gesamten westlichen Kirche bekannten Glaubens, sondern vor allem auch desjenigen Glaubens, der bis zum Konzil von Nicaea einschließlich überliefert worden war.<sup>56</sup> Über die Bedeutung dieses Überlieferungsgedankens ist weiter unten noch näher einzugehen.

Die späteren Generationen feiern nicht Liberius, sondern Hilarius von Poitiers für die Großtat, dem Glauben von Nicaea im Westen zum Durchbruch verholfen zu haben. Das ist nach dem „Verrat“ des Liberius durchaus verständlich. Zur ganzen Wahrheit aber gehört, dass der erste Schritt, an den Hilarius konsequent anschloss, von Papst Liberius getan wurde. Wenn man in diesem Schritt des Hilarius den Beginn eines neuen Kapitels der Glaubensgeschichte sieht, dann sollte dabei die Initiative des Liberius nicht völlig unerwähnt bleiben.

#### 1.4 Damasus I. (366–384)<sup>57</sup> und seine Nachfolger

Der Nachfolger des Liberius, Papst Damasus, macht die *fides Nicaena* in seinem berühmten Brief „Confidimus“ an die illyrischen Bischöfe (371?)<sup>58</sup> zum Testtext, an dem sich die Rechtgläubigkeit von Bischöfen entscheidet. Mit diesem von einer römischen Synode im Jahr 371 verfassten Synodalbrief unternimmt es Damasus – aller Wahrscheinlichkeit nach dazu von Athanasius von Alexandrien angeregt – „anzumahnen, dass die homöischen Bischöfe, die auch bereits als Häretiker verurteilt worden sind, ihrer Ämter enthoben werden“. Das Synodalschreiben ist zwar an die Illyrer gerichtet, gelangt aber auch zu Athanasius, der den Brief an Basilius weiterleitet.

Dies geschieht durch die Initiative des Alexandriners [...]. Denkbar ist aber auch, dass Athanasius vom Westen beauftragt wurde, mit diesem Brief wie im Illyricum auch im Orient die Rechtgläubigkeit der Bischöfe zu überprüfen.<sup>59</sup>

In der Antwort auf die Frage, welches unter den zahlreichen in den vergangenen Jahrzehnten abgehaltenen Konzilien denn für die Gläubigen verbindlich ist, stellt Damasus die einzigartige, geradezu absolute Bedeutung heraus, die dem Nicaenum zukommt:

<sup>56</sup> Ebd. GCS, N. F. 1, 241,9–17: „Euer mit dem Licht des Glaubens vorausleuchtendes Schreiben, das uns von den teuersten Brüdern und Bischöfen Eustathius, Silvanus und Theophilus überreicht wurde, geliebte Brüder, brachte uns hoherwünschte Freude über den Frieden und die Eintracht, vorzüglich deswegen, weil es versicherte und bewies, dass Eure Meinung und Eure Gesinnung mit meiner Wenigkeit und mit denen in Italien und dem ganzen Abendland übereinstimmen und zusammenklängen. Wir erkennen hierin den katholischen und apostolischen Glauben, der bis zur nicaenischen Synode rein und unerschütterlich geblieben war.“

<sup>57</sup> Vgl. C. Carletti, Damasus, in: *Enciclopedia dei papi*; I, 349–372.

<sup>58</sup> Zum Brief „Confidimus“ vgl. Piétri, *Roma christiana, 777–787. U. Reutter*, Damasus, Bischof von Rom (366–384): Leben und Werk, Tübingen 2009, 260–316, informiert ausführlich über die verschiedenen Versionen des Textes, seine Adressaten und die inhaltlichen Probleme.

<sup>59</sup> Reutter, Damasus, 307.

Aus dem Bericht der gallischen und venetianischen Brüder haben wir erfahren, dass einige nicht durch die Neigung zur Häresie – denn dieses große Übel kann die Vorsteher Gottes nicht befallen –, sondern durch Unwissenheit oder Einfältigkeit in Unruhe sind aufgrund der verkehrten Auslegung einiger Leute und nicht genügend durchschauen, welche Ansicht unserer Väter eher festzuhalten ist, wenn verschiedene Konzilsbeschlüsse an ihre Ohren herangetragen werden [...]. Es ist angemessen, dass alle Gesetzeslehrer im ganzen römischen Erdkreis dieselbe Ansicht über das Gesetz vertreten und nicht mit verschiedenen Lehren den Glauben des Herrn verletzen. Denn nachdem schon längst das Gift der Häretiker, wie es nun wieder sich einzuschleichen begonnen hat, und besonders die Gotteslästerung der Arianer sich zu entwickeln begonnen hatte, haben unsere Vorfahren, die 318 Bischöfe und diejenigen, die zur Vertretung des heiligsten Bischofs der Stadt Rom gesandt worden sind, auf dem Konzil, das in Nicaea abgehalten worden ist, diese Mauer gegen die Waffen des Teufels errichtet und den tödlichen Giftbecher mit diesem Gegengift zurückgeschlagen, dass man glauben soll, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist von einer einzigen Gottheit und einer einzigen Substanz sind; und sie urteilten, dass diejenigen, die die Gegenmeinung vertreten, von unserer Gemeinschaft ausgeschlossen seien.<sup>60</sup>

Die *fides Nicaena* wird hier eindeutig zum Fundament des katholischen Glaubens „im ganzen römischen Erdkreis“ erklärt. Zu beachten ist in diesem Passus aber auch der Hinweis auf die Rolle der päpstlichen Legaten auf dem Konzil von Nicaea. Sie tragen zusammen mit den übrigen Bischöfen die Entscheidung dieses Konzils. Hier wird das bei seinen Vorgängern, Julius und Liberius, noch kaum zum Ausdruck kommende Primatsbewusstsein deutlich erkennbar. Für dieses ist es ganz natürlich, dass die römischen Legaten eine entsprechende Rolle auf dem genannten Konzil gespielt haben. Jedenfalls müssen sie genannt werden, wenn es darum geht, sich an das Großereignis des Konzils zu erinnern.

Auf die Frage, ob nicht gerade das Konzil von Rimini mit seiner großen Anzahl von Bischöfen der behaupteten Monopolstellung des Konzils von Nicaea „präjudiziere“, d. h. dieses relativiere, gibt Damasus die zunächst überraschende, dann aber eben angesichts des gewachsenen Primatsanspruches nur logische Antwort, dies sei nicht der Fall; denn der Römische Stuhl habe ihm keine Zustimmung gegeben. Die Antwort ist deswegen überraschend, weil hier zum ersten Mal die These vertreten wird, dass Konzilsentscheidungen ohne Zustimmung des Römischen Stuhls nicht zustande kommen können:

Denn auch aufgrund der Zahl derer, die sich in Rimini versammelt haben, hat keine Vorentscheidung entstehen können, weil feststeht, dass weder der römische Bischof, dessen Meinung vor allem hätte erwartet werden müssen (*cuius ante omnes fuit expectanda sententia*), noch Vincentius, der so viele Jahre lang das Priestertum untadelig bewahrt hat, noch andere Zustimmung zu derartigen Beschlüssen geliefert haben, zumal da, wie wir gesagt haben, gerade dieselben, die durch Täuschung unterlegen zu sein schienen, nachdem sie zu einer besseren Einsicht gekommen waren, öffentlich ihr Missfallen bezeugt haben. Daraus erkennt Eure Lauterkeit, dass allein dieser Glaube, der bei Nicaea durch die Autorität der Apostel begründet worden ist, mit immerwährender Festigkeit beizubehalten ist, und dass mit uns die Orientalen, die sich als katholisch erachten, und die Okzidentalern ihren Ruhm darauf setzen.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> JW 232, Ausgabe A. von Harnack, in: ZNW 35 (1936) 19,9–26.

<sup>61</sup> Ebd. 20,4–14.

In mehreren weiteren Briefen insistiert Damasus auf der *fides Nicaena* als Norm des katholischen Glaubens, so in seinem Schreiben an Paulinus von Antiochien (376?):

Deswegen, wenn mein oben genannter Sohn Vitalis und diejenigen, die mit ihm sind, sich Dir anschließen wollen, müssen sie zuerst die Darlegung des Glaubens unterschreiben, die in Nicaea durch den frommen Willen der Väter festgelegt worden ist.<sup>62</sup>

Ebenso äußert sich Damasus in seinem Schreiben an die östlichen Bischöfe (377–381).<sup>63</sup> In einem anderen Brief an die östlichen Bischöfe (zwischen 375 und 377) fügt Damasus dem Bekenntnis zum „unumstößlichen Glauben“ des Nicaenum dasjenige zur Gottheit des Heiligen Geistes hinzu, die von den sogenannten Pneumatomachen bestritten wurde:

Wie wir nämlich, indem wir den unumstößlichen Glauben des Konzils von Nicaea in allem bewahren und ohne geheuchelten Wortlaut und verdorbenen Sinn an die Trinität der gleichewigen und einzigen Substanz (*essentia*) glauben, in nichts den Heiligen Geist abtrennen, sondern vollkommen in allem, in Kraft, Ehre, Hoheit, mit dem Vater und dem Sohn zusammen verehren, so vertrauen wir auch darauf, dass die Fülle des Wortes Gottes, das nicht geäußert, sondern geboren ist und nicht im Vater zurückbleibt, sodass es nicht ist, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit existiert, den vollkommnen, das heißt, den ganzen Übertreter (des Gesetzes) angenommen und gerettet hat.<sup>64</sup>

In seinem Schreiben an die gallischen Bischöfe (nach 387) geht es dem Papst nicht um die *fides Nicaena*, sondern um die Kanones des Konzils:

Dank des göttlichen Geistes, der dem nicaenischen Konzil zugetan war, bis dass das Bekenntnis des Glaubens rechtmäßig festgesetzt worden war, äußerten alle diese an einem Ort zusammengekommenen Bischöfe auch den Willen, dass die apostolischen Überlieferungen zur Kenntnis aller gelangten. Sie bestimmten unter anderem, dass auch keiner von den Eunuchen Kleriker werde, da „kein Eunuch und Weichling in das Heiligtum Gottes eintreten wird“ (Dtn 23,1); ferner ordneten sie an, dass, wenn einer nach der Gnade der Taufe, nach der Vergebung der Sünden sich im weltlichen Militärdienst berühmt gemacht hat, auch jener, der sich an Purpur und den *Fasces* erfreut hat, keinesfalls zum Priestertum gleichsam durch gewaltsames Eindringen zugelassen werden darf.<sup>65</sup>

Auch die Nachfolger des Damasus berufen sich immer wieder auf die Kanones des Konzils von Nicaea: Siricius<sup>66</sup> in seiner berühmten Dekretale an Himerus von Tarragona (385)<sup>67</sup>, in seinem Brief an die Bischöfe Italiens (383–

<sup>62</sup> JW 235; PL 13,356 A-B.

<sup>63</sup> JW 234; in: *Theodoret von Kyros*, Kirchengeschichte 5,10; GCS; N. F. 5, 296,5–6: „Erinnert Euch an den apostolischen Glauben, hauptsächlich denjenigen, der in Nicaea von den Vätern schriftlich festgelegt worden ist [...]“.

<sup>64</sup> JW nach 233; Fragment „Non nobis“; Ausgabe *A.von Harnack*, in: ZNW 35 (1936) 22,29–23,3.

<sup>65</sup> JW nach 285; zitiert bei *Reutter*, Damasus, 205.

<sup>66</sup> Vgl. *E. Calvalcanti*, Siricio, in: *Enciclopedia dei papi*; I, 375–381.

<sup>67</sup> JW 255, PL 13, 1144A: „Keine anderen Frauen dulden wir in Häusern der Kleriker als allein diejenigen, denen es die Synode von Nicaea nur aus Gründen einer verwandtschaftlichen Beziehungen erlaubt hat, dass sie mit denselben zusammenwohnen.“ Vgl. Kanon III des Nicaenum, COD (1973) 7.

394)<sup>68</sup>, an die Bischöfe Afrikas (386)<sup>69</sup> usw.; Innozenz<sup>70</sup> in seiner Dekretale an Victricius von Rouen (404)<sup>71</sup>, seinem Brief an die Synode von Toledo (um 400)<sup>72</sup>, an das Volk und den Klerus von Konstantinopel (405)<sup>73</sup>, in seinem Brief an Agapitus (401–417)<sup>74</sup> usw.; Zosimus<sup>75</sup> in seiner Instruktion für die afrikanischen Gesandten, wo freilich die Bestimmungen der Synode von Sardika als nicaenische Kanones bezeichnet werden<sup>76</sup>, womit wir die Belege für Berufungen auf die Kanones des Konzils von Nicaea durch die römischen Bischöfe abbrechen.

Wie sehr sich der Blick mit dem zeitlichen Abstand von Nicaea und von den Wirren um dieses Konzil bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts verklärte, bis dahin, dass selbst Liberius unter die Glaubenszeugen für dieses Konzil gezählt wurde, zeigt Papst Anastasius I. in seinem Brief an Venerius von Mailand (400/401). Wichtiger aber ist ein anderer Punkt in dem folgenden Auszug: Anastasius ist der erste Papst, der Italien, und damit auch mittelbar dem Papsttum, die historische Sonderrolle zuschreibt, den Glauben des Konzils von Nicaea festgehalten und durchgesetzt zu haben. Er liefert mit seiner historisch völlig einseitigen Sicht einen konkreten Baustein für die später von Gelasius verteidigte allgemeine Theorie vom prinzipiellen Einsatz der *sedes apostolica* für die Durchsetzung von Konzilsbeschlüssen:

<sup>68</sup> JW 263; PL 13,1164D–1165A: „Die Bestimmungen des Kirchenrechts, welche in Nicaea verhandelt worden waren, sollten durch diese Eure Unterschrift bekräftigt werden und, bestätigt, mit Fug und Recht fest begründet bleiben.“

<sup>69</sup> JW 258; CChr.SL 149,61,60–63: „Kein einzelner Bischof soll es sich anmaßend herausnehmen, einen anderen zu ordinieren, damit dieses Amt nicht als ein geheim verliehenes erscheine; denn so wurde bekanntlich schon auf der nicaenischen Synode bestimmt.“

<sup>70</sup> Vgl. A. Pollastri, Innocenzo, in: Enciclopedia dei papi; I, 385–392.

<sup>71</sup> JW 286; PL 20,472–473: „Wenn jedoch Gerichts- oder Streitfälle zwischen Klerikern sowohl des höheren als auch des niederen Ranges entstanden sind, so soll gemäß der Synode von Nicaea nach Versammlung der Bischöfe eben dieser Provinz der Streit beendet werden.“ Vgl. Kanon V des Nicaenum, COD (1962) 7.

<sup>72</sup> JW 292, PL 20, 489A-B: „Es konnte nämlich nicht verborgen bleiben, dass die Bischöfe Rufinus und Minicius es sich herausnahmen, in fremden Kirchen gegen die Kanones von Nicaea Bischöfe zu ordinieren.“ Vgl. Kanon IV des Nicaenum, COD (1962) 6–7.

<sup>73</sup> JW 294; *Sozomenos*, *Historia ecclesiastica*; GCS I (1960) 386,17–24: „Was aber die Beobachtung der Kanones betrifft, so erklären wir, dass denen zu folgen sei, die in Nicaea festgesetzt wurden. Nur ihnen muss die katholische Kirche folgen und sie allein anerkennen. Werden aber von einigen andere [Kanones] vorgebracht, die von den nicaenischen Kanones abweichen und nachweisbar von Häretikern stammen, so werden diese von den katholischen Bischöfen verworfen; denn was von Häretikern erfunden ist, darf den katholischen Kanones nicht zugesellt werden; denn sie wollen immer durch Entgegengesetztes und Ungesetzliches die nicaenischen Beschlüsse erschüttern.“

<sup>74</sup> JW 316; PG 20, 606B: „Die auf dem Konzil von Nicaea aufgestellten Kanones schließen indes Büsser auch von den niedrigsten Ämtern der Kleriker aus.“ Vgl. Kanon X des Nicaenum, COD (1973) 11 = (1962) 10.

<sup>75</sup> Vgl. A. Pollastri, Zosimo, in: Enciclopedia dei papi; I, 392–398.

<sup>76</sup> JW 347; CChr.SL 149, 90,51–56: „Es ist niemandem verborgen, dass Ihr die Euch anvertrauten Geschäfte dort so durchführt, als ob sie unsere eigenen wären, nein vielmehr, weil wir in Euch gegenwärtig sind, zumal da Ihr diesen unseren Auftrag für Euch habt und den Text der Kanones, die wir zur größeren Sicherheit dieser Instruktion beigefügt haben. So nämlich formulierten die Brüder auf dem Konzil von Nicaea, als sie über die Appellation von Bischöfen entschieden [...]“

Höchste Freude bereitet mir, was Christi Liebe bewirkt hat, [nämlich] dass Italien [...] auf dem gesamten Erdkreis siegreich den von den Aposteln überlieferten und von den Vorfahren übernommenen Glauben unversehrt bewahrte, und zwar zu der Zeit, als Constantius göttlichen Angedenkens siegreich über den Erdkreis herrschte.<sup>77</sup> Die arianische Partei vermochte ihre schmutzigen und häretischen Lehren nicht heimlich einzuschleusen. Denn unser Gott, wie wir glauben, sorgte dafür, dass jener heilige und unbefleckte Glaube nicht [...] verunreinigt würde, der [Glaube] nämlich, der von heiligen Männern und schon in der Ruhe der Heiligen versammelten Bischöfen auf der Zusammenkunft des Konzils von Nicaea behandelt und definiert worden war. Für ihn ertrugen gern Verbannung, die sich damals als heilige Bischöfe erwiesen, nämlich Dionysius, von daher Diener Gottes, ein durch göttliche Belehrung geschulter Mann, oder diejenigen heiligen Angedenkens, die seinem Beispiel folgten, Liberius, der Bischof der römischen Kirche, auch Eusebius von Vercelli, Hilarius aus Gallien, um von den meisten zu schweigen, die sich dafür entschieden, sich eher ans Kreuz schlagen zu lassen, als Gott Christus, wozu die arianische Häresie nötigte, zu lästern oder den Sohn Gottes, Gott Christus, ein Geschöpf des Herrn zu nennen.<sup>78</sup>

### 1.5 Leo der Große (440–461)<sup>79</sup>

Leo der Große<sup>80</sup> ist, wie wir weiter unten sehen werden, ein großer Streiter für das Konzil von Chalcedon, aber er setzt sich auch in zahlreichen seiner Briefe mit Entschiedenheit für das Konzil von Nicaea ein. In einigen von ihnen geht es ihm um die *fides Nicaena*, in anderen um die Kanones des Konzils. Auf den Glauben des Konzils von Nicaea kommt er in einem Brief an die Kaiserin Pulcheria schon 449, also noch vor dem Konzil von Chalcedon, zu sprechen. Er betont darin die Identität des im *Apostolicum* bekannten Glaubens mit dem der *fides Nicaena*:

[...] das kurze und vollkommene Bekenntnis des katholischen Symbolums,<sup>81</sup> das in zwölf Sätzen ebenso vieler Apostel verzeichnet wird, ist durch himmlische Kraft so beschaffen, dass durch dessen Schwert allein alle Meinungen der Häretiker vernichtet werden können. Hätte Eutyches die Fülle dieses Symbolums mit reinem und einfältigem Herzen erfassen wollen, er würde in nichts von den Dekreten des heiligsten nicaenischen Konzils abweichen und würde einsehen, dass von den heiligen Vätern angeordnet wurde, dass gegen den apostolischen Glauben, welcher nur einer ist, sich kein Geist, kein Ausspruch erheben dürfe.<sup>82</sup>

In seinem Brief an Kaiser Theodosius aus dem Jahr 450 bittet Leo um die Abhaltung eines Konzils und belegt, dass für ihn die *fides Nicaena* die grundlegende Glaubensformel ist und deswegen falsche Interpretationen derselben verhindert werden müssen:

<sup>77</sup> Gemeint ist die Alleinherrschaft des Constantius durch den Sieg über den Usurpator Magnentius im Jahr 353.

<sup>78</sup> JW 281; PLS 1,791.

<sup>79</sup> Vgl. E. Cavalcanti, Leone, in: Enciclopedia dei papi; I, 423–442.

<sup>80</sup> Vgl. S. Wessel, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, Leiden/Boston 2008.

<sup>81</sup> Leo zitiert auch in seinem berühmten *Tomus ad Flavianum* das apostolische Glaubensbekenntnis als Grundlage des kirchlichen Glaubens. Er weiß zu dieser Zeit noch nicht, dass der Osten dieses Glaubensbekenntnis gar nicht kennt.

<sup>82</sup> Ep. 31; JW 425; ACO IV,2; 14,30–15.5.

[...] es darf niemandem mehr freistehen, die nicaenische Synode so zu erwähnen, dass er als ein Feind des Glaubens derselben befunden wird, weil es sowohl der ganzen Kirche wie auch diesem Eurem Reiche zum Vorteil gereichen wird, wenn ein Gott, ein Glaube und ein Geheimnis des Menschenheiles durch ein Bekenntnis der ganzen Welt festgehalten wird.<sup>83</sup>

Den Kaiser Marcian beschwört Leo in seinem Brief vom 26. Juni 451, dafür zu sorgen, dass das derzeit stattfindende Konzil von Chalcedon ja nicht die *fides Nicaena* in Frage stelle und das dort Definierte erneut verhandele:

Deshalb beschwöre ich Eure Milde [...], dass Ihr auf der gegenwärtigen Synode über den Glauben, den unsere seligen Väter als den ihnen von den Aposteln überlieferten verkündigt haben, nicht nochmals, als ob er zweifelhaft wäre, verhandeln (*retractare*) lasst, noch gestattet, dass das, was schon längst durch die Autorität der Vorfahren verdammt worden ist, durch neuerliche Versuche wieder angeregt werde, sondern dass Ihr vielmehr den Auftrag erteilt, dass die Bestimmungen (*constituta*) der alten nicaenischen Synode fest bleiben, die Erklärungen der Häretiker aber beseitigt werden.<sup>84</sup>

Vor Kaiser Leo verteidigt sich der Papst in seinem Brief vom 1. Dezember 457 gegen den Vorwurf der Eutychianer, das Konzil von Chalcedon habe dem Nicaenum zuwidergehandelt. Diese verlangten deswegen,

dass über die Synode von Chalcedon nochmals verhandelt werde (*retractare*). Auf derselben war es ganz unmöglich, dass von uns eine der heiligen Synode von Nicaea entgegengesetzte Meinung ausgesprochen wurde, wie die Häretiker lügenhaft behaupten, die da vorgeben, an dem Glauben des nicaenischen Konzils festzuhalten. Auf ihm erklärten unsere heiligen und ehrwürdigen gegen Arius versammelten Väter nicht das Fleisch des Herrn, sondern die Gottheit des Sohnes als wesensgleich (ὁμοούσιος) mit dem Vater. Auf dem Konzil von Chalcedon aber wurde der eutychianischen Gottlosigkeit gegenüber definiert, dass der Herr Jesus Christus die Wirklichkeit (*veritas*) unseres Leibes vom Wesen (*substantia*) seiner jungfräulichen Mutter genommen habe.<sup>85</sup>

In einem Brief vom 31. März 458 verteidigt Papst Leo die Entscheidungen beider Konzilien, die des Nicaenum und die des Chalcedonense. Keines von ihnen sei neu verhandelbar, denn es handle sich um einen und denselben Glauben, der auf beiden Konzilien festgelegt wurde. Es sei unbedingt zu verhindern,

[...] dass eine „sorgfältigere“ Verhandlung stattfindet, als ob vorher nichts entschieden worden wäre, und alles, was nach dem Ausspruch und zur Freude der katholischen Bischöfe der ganzen Welt auf der heiligen Synode zu Chalcedon festgesetzt wurde, nun zur Schmach selbst des hochheiligen nicaenischen Konzils wankend gemacht wird. Denn was in unserer Zeit zu Chalcedon über die Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus festgesetzt wurde, das entschied auch in Nicaea jene geheimnisvolle Zahl der Väter, damit die Katholiken weder glaubten, der eingeborene Sohn Gottes sei in irgendetwas dem Vater nicht gleich, noch dass derselbe, da er Menschensohn geworden war, nicht die wahre Natur unseres Fleisches und unserer Seele gehabt habe.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Ep. 69; JW 452; ACO V,2; 31,32–34.

<sup>84</sup> Ep. 90; JW 470; ACO IV,2; 48,23–30.

<sup>85</sup> Ep. 154; JW 532; ACO IV,2; 102,24–30.

<sup>86</sup> Ep. 162; JW 539; ACO IV,2; 105,31–106,4.

Hierzu sollen die Gesandten des Papstes jedenfalls klarstellen,

[...] dass die gar nicht den Katholiken beigezählt werden dürfen, die den Entscheidungen der ehrwürdigen Synoden von Nicaea oder den Bestimmungen des heiligen chalcidonensischen Konzils nicht folgen, weil die heiligen Beschlüsse beider (Konzilien) offenbar aus der Quelle des Evangeliums und der Apostel fließen, und dass alles, was nicht dem Born Christi entquillt, ein Giftrank ist [...]<sup>87</sup>.

Die römischen Emissäre dürfen sich deswegen nicht auf Dispute über den Glauben einlassen,

weil wir über die in Nicaea und Chalcedon nach Gottes Willen entschiedenen Angelegenheiten auf eine neuerliche Verhandlung nicht einzugehen wagen, als ob das zweifelhaft und schwankend wäre, was eine so große Autorität durch den Heiligen Geist festsetzte<sup>88</sup>.

Eine ähnliche Position, nämlich die der Zusammengehörigkeit von Nicaea und Chalcedon, vertritt der Papst gegenüber Kaiser Leo in seinem Brief vom 17. August 458.<sup>89</sup> Dieser Brief enthält eine umfassende Darstellung des katholischen Glaubens. Man hat diesen Brief deswegen zu Recht als den zweiten *Tomus* Papst Leos bezeichnet, durchaus vergleichbar dem an Flavian von Konstantinopel gesandten ersten. Hier zitiert Leo nach Behandlung der verschiedenen sich gegenseitig diametral widersprechenden Irrlehren die *fides Nicaena* in aller Form und bezeichnet den Glauben des Konzils von Nicaea als seinen eigenen Glauben:

Da der katholische Glaube von jeher gottlose Lügen verabscheute und Gotteslästerungen dieser Art durch die über die ganze Welt hin einstimmigen Urteile der seligen Väter verdammt sind, so bleibt darüber kein Zweifel, dass wir jenen Glauben verkünden und verteidigen, den die heilige Synode von Nicaea bekräftigt hat, indem sie erklärt: (... [es folgt das Zitat der *fides Nicaena*]). In diesem Bekenntnis nun ist ganz deutlich auch das enthalten, was auch wir über die Menschwerdung des Herrn bekennen und glauben: Um das Heil des Menschengeschlechtes wiederherzustellen, brachte dieser das wahre Fleisch unserer Gebrechlichkeit nicht aus dem Himmel mit sich, sondern er nahm (*assumere*) es im Schoße der jungfräulichen Mutter an.<sup>90</sup>

Leo verteidigt nicht nur sehr entschieden die *fides Nicaena* – auch die Kanones dieses Konzils liegen ihm sehr am Herzen. Ging es ihm bei der *fides Nicaena* ganz offensichtlich um ein festes Fundament für den einen Christus-Glauben der Kirche, ja um eine gewisse Theorie über dessen Tradition und Weitergabe, so bei den Kanones um ein bestimmtes Kirchenbild, genauer um den Erhalt der in seinen Augen durch Kanon VI von Nicaea festgeschriebenen Rangordnung der kirchlichen Hauptsitze. An ihrer Spitze steht, vor allem durch eine in Rom entstandene Sonderfassung von Kanon VI bezeugt,<sup>91</sup>

<sup>87</sup> Ep. 162; JW 539; ACO IV,2; 106,30–33.

<sup>88</sup> Ep. 162; JW 539; ACO IV,2; 106,35–107,1.

<sup>89</sup> Vgl. Ep. 164; JW 541; ACO IV,2; 112, 30–36.

<sup>90</sup> Ep. 165; JW 542; ACO IV,2; 114,14–28.

<sup>91</sup> Dem authentischen Kanon VI des Nicaenum (vgl. COD [1973] 8–9) ist in dieser römischen Handschrift der Satz vorangestellt: *ecclesia Romana semper habuit primatum*. Zu dieser römischen „Variante“ des Kanons VI von Nicaea und seiner Verwendung durch die Päpste Leo und Bonifatius vgl. E. Schwartz, Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche, in: ZSRG.K 56

die römische Kirche mit einem gewissen Primat über die Gesamtkirche. So ist es also ein starkes „ekklesiologisches“ Eigeninteresse, was Leo massiv für die Kanones des Konzils eintreten lässt. Mit ihrer Hilfe sieht er sich in die Lage versetzt, die neue durch Kanon 28 von Chalcedon formulierte Rangordnung der Sitze zu „kassieren“. So schreibt Leo am 22. Mai 452 an die Kaiserin Pulcheria:

[...] niemandem ist es gestattet, gegen die Anordnungen der väterlichen Kanones, die vor sehr langer Zeit in Nicaea durch geistliche Dekrete festgesetzt sind, etwas zu unternehmen, so dass, wer immer eine andere Entscheidung treffen will, eher sich herabsetzt als jene verletzt. Werden sie aber, wie es sich gebührt, von allen Bischöfen unverehrt bewahrt, dann wird unter allen Kirchen ruhiger Friede und feste Eintracht bestehen [...].<sup>92</sup>

Entschieden massiver noch ist dann sein Eintreten für die Kanones von Nicaea in seinem Schreiben gleichen Datums an Anatolius von Konstantinopel:

[...] Als ob das, was eine Menge (*multitudo*) ungesetzlich beschlossen hat, nicht verworfen werden könnte und als ob die durch den wahrhaft Heiligen Geist geregelte Ordnung der nicaenischen Kanones in irgend einem Teil zu Gunsten irgend jemandes auflösbar wäre! Kein synodales Konzil darf sich wegen der Vermehrung der versammelten Mitglieder etwas einbilden, keine noch so große Zahl von Bischöfen es wagen, sich mit jenen 318 Bischöfen zu vergleichen oder gar sich ihnen vorzuziehen; denn die nicaenische Synode ist durch ein von Gott ihr verliehenes Privileg (*privilegium*) so geheiligt, dass es, mögen kirchliche Gerichte von weniger oder mehr Personen gehalten werden, alles völlig kraftlos ist, was immer von der Anordnung jener abweicht.<sup>93</sup>

Etwas weiter unten im Brief setzt Leo sein hohes Lied auf das Nicaenum fort:

Jene heiligen und ehrwürdigen Väter, die in der Stadt Nicaea, nachdem sie den gottesräuberischen Arius mit seiner Gottlosigkeit verdammt hatten, die bis an das Ende der Welt gültigen Gesetze der kirchlichen Kanones festsetzen, leben sowohl bei uns wie auf der ganzen Erde in ihren Anordnungen fort, und es wird, wann immer man etwas anderes wagt, als jene bestimmten, dasselbe sogleich kassiert, sodass, was im Allgemeinen zum immerwährenden Nutzen eingeführt wurde, keine Veränderung erleidet noch dem Privatvorteil unterworfen wird, was zum gemeinsamen Wohle festgesetzt worden ist. Indem die von den Vätern gesteckten Grenzen bleiben, soll niemand sich an einem fremden Recht vergreifen, sondern jeder innerhalb seiner eigenen und gesetzlichen Grenze, so viel er kann, sich in der Weite der Liebe üben.<sup>94</sup>

Kraftvolleres kann zur Aufwertung der Kanones des Nicaenum nicht gesagt werden. Leo schreibt ihnen praktisch eine absolute Geltung zu, und das Nicaenum wird damit, wie zu Recht kritisiert wurde, „aus jeder historischen Bedingtheit und jeder historischen Entwicklung gelöst, dem Vergleich mit anderen Reichskonzilien entrückt [...] als eine ewig unabänderliche, göttlich inspirierte Satzung, nicht nur für das Glaubensbekenntnis, sondern auch für alle Kirchenverfassungsfragen [...]“<sup>95</sup>.

(1936) 1–114, hier 51 f. (= Gesammelte Schriften, IV, Berlin 1960, hier 211 f.); *Wojtowitysch*, Papsttum und Konzile, 88, Anmerkung 8.

<sup>92</sup> Ep. 105; JW 482; ACO IV,2; 58,4–9.

<sup>93</sup> Ep. 106; ACO IV,2; 60,14–21.

<sup>94</sup> Ep. 106; ACO II,4; 61,1–9.

<sup>95</sup> *Caspar*, Geschichte des Papsttums, 531.

Ähnlich schätzt Leo in weiteren Briefen die praktisch unbegrenzte Autorität der Kanones von Nicaea ein.<sup>96</sup>

## 2. Einsatz für das Konzil von Ephesus

Wir gehen in diesem zweiten Abschnitt nicht auf das chronologisch dem *Nicaenum* (325) folgende Erste Konzil von Konstantinopel (381) ein; denn der Einsatz der Päpste für dieses Konzil beginnt erst nach dem Konzil von Chalcedon (451), genauer: erst nach dem Ende des acatianischen Schismas im Zusammenhang mit dem Eintreten der Päpste für die ersten vier ökumenischen Konzilien. Auf sie kommen wir aber erst in unserem nächsten Aufsatz zu sprechen. Was nun den Einsatz für Ephesus angeht, so unterscheidet er sich grundlegend von dem Eintreten für Nicaea. Für die Anerkennung von Nicaea mussten die Päpste, wie der vorausgehende Abschnitt zeigt, über Jahre hin kämpfen. Ähnlich wird es auch bezüglich des Chalcedonense sein. Was Ephesus betrifft, so gab es keinen wirklichen Gegner; also bedurfte es auch keines Einsatzes und Kampfes, der mit dem um Nicaea irgendwie vergleichbar gewesen wäre.

### 2.1 *Coelestin* (422–432)<sup>97</sup>

Was Papst Coelestin, den Papst des Konzils von Ephesus, betrifft, so gehört sein Einsatz für das genannte Konzil streng genommen nicht zu unserem Thema, denn er setzt sich ja nicht für die Durchsetzung und Anerkennung des vergangenen Konzils sein, sondern für sein Zustandekommen und seine Durchführung. Dieser Einsatz für das Konzil von Ephesus stellt jedoch ein besonders interessantes Kapitel in der Geschichte der Beziehungen zwischen einem Konzil und einem Papst dar, denn hier erlaubt es die Quellenlage erstmals, sich näher mit derartigen Beziehungen zu befassen. Dem Papst geht es dabei nicht nur um die Wahrung des Glaubens, sondern auch um die Durchsetzung seines Führungsanspruches in der Kirche.<sup>98</sup> Obwohl Coelestins Beitrag also nicht exakt unserer Fragestellung entspricht, erfassen wir seine Stellungnahmen zum Konzil von Ephesus in einer Art Exkurs, denn sie stellen unter verschiedener Hinsicht einen originellen Beitrag zur Entfaltung der Theorie der Autorität der ökumenischen Konzilien dar.

Zunächst ist eine Premiere anzuzeigen: Coelestin ist der erste Papst, von dem mehrere Briefe an ein ökumenisches Konzil überliefert sind. Der erste

<sup>96</sup> Ep. 107; JW 484; ACO IV,2; 62,15–16 – Ep. 114; JW 490; ACO IV,2; 71,11–14 – Ep. 119; JW 495; ACO IV,2; 74,19–23 – Ep. 135; JW 509; ACO IV,2; 89,30–34 etc.

<sup>97</sup> Vgl. F. Gori, Celestino, in: *Enciclopedia dei papi*; I, 406–415.

<sup>98</sup> Zum Ringen um die Kirchenführung auf den ökumenischen Konzilien bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts vgl. H.-J. Sieben, *Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien*, Paderborn 2005, 39–42.

Brief stammt vom 8. Mai 431<sup>99</sup>, der zweite vom 15. März 432<sup>100</sup>. Die siebte und letzte Sitzung des Konzils von Ephesus hatte am 31. Juli 431 stattgefunden. Da das vorliegende Schreiben das Datum vom 15. März 432 trägt, wendet es sich also nicht mehr an die in Ephesus versammelten Bischöfe selbst, sondern an einige wenige ehemalige Teilnehmer des Konzils, die zunächst – vergeblich – im Auftrag des Kaisers und in seiner Gegenwart in Chalcedon eine Einigung mit der Gegenpartei versucht hatten, dann durch den Kaiser nach Konstantinopel eingeladen wurden, wo er die Absetzung des Nestorius anordnete und wo die Wahl des Nachfolgers Maximianus zum Bischof von Konstantinopel erfolgte. Erst nach dem Vollzug dieser Wahl löste der Kaiser das Konzil formell auf; insofern kann man den vorliegenden Brief als an die Synode gerichtet bezeichnen.

Der eigentliche Einsatz des Papstes für das Ephesinum besteht zwar in seiner theologischen Stellungnahme gegen Nestorius<sup>101</sup>, seiner Allianz mit Cyrill von Alexandrien<sup>102</sup> und seinem Einfluss auf den Kaiser<sup>103</sup>. Da dieser inhaltlich-theologische Einsatz jedoch weitgehend bekannt ist,<sup>104</sup> konzentrieren wir uns hier auf einen bisher übersehenen Aspekt, nämlich die von Coelestin vorgelegten Bausteine zur Entfaltung des Begriffs eines ökumenischen Konzils. Sie bestehen wesentlich in der Bereitstellung von Schriftar-

<sup>99</sup> JW 379; ACO I,2,22,22–24,31.

<sup>100</sup> JW 385; ACO I,2,98,7–101,17.

<sup>101</sup> Vgl. dazu seinen Brief an Nestorius vom 11. August 430, JW 374; ACO I,2,7,1–12,18. Vgl. dazu Caspar, Geschichte des Papsttums, 397–399; Piètri, Roma christiana, 1360–1365; L. I. Scipioni, Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica, Mailand 1974, 168–171, 173–176; H. J. Vogt, Papst Cölestin und Nestorius, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, herausgegeben von G. Schwaiger, München [u. a.] 1975, 85–101, hier 91–93. – Kurz vor dem Schreiben an Nestorius dürfte eine römische Synode stattgefunden haben. Nach Th. Graumann, Autorität und Argumentation: Papst Caelestin und die römische Synode von Sommer 430, in: I concili della cristianità occidentale: secoli III–V; XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, 3–5 maggio 2001, Rom 2002, 489–501, enthält der *Conflictus Arnoibii et Serapionis* (CChr.SL 25A, 13–143) Arnoibius' des Jüngeren ein, wie es scheint, bisher nicht beachtetes Fragment aus dem Protokoll der genannten römischen Synode (ebd. 112,671–113,702). Ziel dieses Fragmentes aus der Rede des Papstes „ist nicht die Entkräftung und Widerlegung der Theologie des Nestorius, sondern der Erweis der Konsonanz zwischen der römischen christologischen Denktradition und der Theologie Kyrills“ (Graumann, ebd. 494). Coelestin bezieht sich in seiner Rede in sehr freier Zitation außer auf Ambrosius und Hilarius auch auf seinen eigenen Amtsvorgänger Damasus, konkret auf zwei seiner Briefe an Paulinus von Antiochien. „Die Zitate sollen [...] nach Caelestins eigenem Verständnis als Stützen und Bestätigung für Kyrills Theologie dienen [...] und ihn, so darf man schließen, gleichzeitig in seinem Kampf gegen den Häretiker Nestorius bestärken“: ebd. 495. Der Text widerlegt zwar nicht den in der Forschung allgemein erhobenen Vorwurf vom Fehlen einer seriösen Kenntnisnahme der Theologie des Nestorius durch den Papst, wirft aber „ein Schlaglicht auf den theologischen Stil und die Geisteshaltung“ Coelestins: ebd. 494.

<sup>102</sup> Vgl. dazu seine Briefe an Cyrill vom 11. August 430, JW 372; ACO I,2,5,1–6,31; vom 7. Mai 431, JW 377; ACO I,2,26,12–27,7.

<sup>103</sup> Vgl. seine Briefe an den Kaiser, JW 380, vom 15. Mai 331; ACO I,2,25,16–26,10; JW 386, vom 15. März 432; ACO I,2,88,19–90,12.

<sup>104</sup> Vgl. die in Anmerkung 101 genannten Studien, außerdem den umfassenden Überblick „Die theologische Diskussion zur Zeit Theodosius' II: Nestorius“ von Chr. Fraisse-Coué, in: Geschichte des Christentums; II: Das Entstehen der einen Christenheit (250–430). Deutsche Ausgabe bearbeitet von Th. Böhm, Freiburg i. Br. 1996, 570–626 (Literatur!).

gumenten, konkret Mt 18,2 und Apg 15, und in wichtigen Gedanken zur Kollegialität der im Konzil versammelten Konzilsväter. In seinem ersten Brief an das Konzil von Ephesus lesen wir:

Die Versammlung der Bischöfe bezeugt die Gegenwart des Heiligen Geistes. Denn gewiss ist, was wir lesen; denn unsere Wahrheit kann nicht lügen. In seinem Evangelium steht dieses Wort: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin auch ich in ihrer Mitte“ (Mt 18,20). Wenn dem so ist – denn auch einer so geringen Zahl fehlt nicht der Heilige Geist – um wie viel mehr müssen wir nun an seine Gegenwart glauben, wenn eine Schar von Heiligen versammelt ist? Heilig und verehrungswürdig ist das Kollegium, in dem jetzt freilich die Hoheit jener zahlreichen Versammlung der Apostel zu sehen ist, von der wir in der Heiligen Schrift lesen (vgl. Apg 15). Niemals fehlte er denen, die seine Verkündigung übernommen hatten. Stets stand er ihnen zur Seite, der Herr und Meister, nie wurden die Lehrenden von ihrem Lehrer verlassen. Es lehrte sie der, der sie gesandt hatte, es lehrte sie der, der ihnen gesagt hatte, was sie lehren sollten. Es lehrte sie der, der bekräftigt hatte, er werde in seinen Aposteln gehört (vgl. Lk 10,16).<sup>105</sup>

Die beiden Schriftargumente, Mt 18,20 und Apg 15, stellen die Grundlage dar für Coelestins Aussage über die Gegenwart Christi und die des Heiligen Geistes auf dem Konzil. Außerdem begründet Coelestin mit Apg 15 die Auffassung, dass das derzeit stattfindende Konzil von Ephesus in der Nachfolge des Apostelkonzils steht. Beides, die Gegenwart Christi und des Geistes und die Kontinuität mit dem Apostelkonzil, stellen für die weitere Entfaltung der Konzilsidee wichtige Bausteine dar.<sup>106</sup> Die Gegenwart des Geistes auf dem Konzil meint nichts anderes als die Inspiration der Konzilsväter durch den Heiligen Geist.<sup>107</sup> Sie spricht Coelestin auch in seinem Brief an den Klerus und die Gemeinde von Konstantinopel an, wenn er schreibt:

Schließlich beschloss, wie immer, der in seinen Bischöfen lebende Heilige Geist, einer in allen, was allen zu Hilfe kommen sollte.<sup>108</sup>

Freilich stellt sich hier die Frage nach der Originalität Coelestins. Was Mt 18,20 angeht, so hat Yves Congar die Verwendung dieses Schriftargumentes im ekklesiologischen und konziliaren Kontext untersucht und dabei nur zwei Autoren nennen können, die schon vor Coelestin diese Schriftstelle verwenden.<sup>109</sup> Der eine ist Tertullian, aber sein Zitat hat keinen Bezug auf Konzilien, der andere ist Johannes Chrysostomus. Sein Text lautet:

Hast du nicht Christus selbst sagen hören: Wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, bin ich mitten unter ihnen? Wenn dort, wo sich zwei oder drei zusammenfinden, Christus mitten unter ihnen ist, dann ist er umso mehr dort gegenwärtig, wo dreihundert und mehr beisammen sind: Wenn er dort ist, dann ist er es, der alles entscheidet [...].<sup>110</sup>

<sup>105</sup> JW 388; ACO I,2,22,22–23,6.

<sup>106</sup> Zur Entfaltung des Begriffs eines ökumenischen Konzils vgl. *Sieben*, *Alte Kirche*, 198–305.

<sup>107</sup> Zum Theologumenon der Inspiration der Konzilien vgl. *Sieben*, *Alte Kirche*, Register, s. v. „Inspiration“.

<sup>108</sup> JW 388; ACO I,2,45,34–35.

<sup>109</sup> Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche, in: *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner; II, Freiburg i. Br. 1964, 135–165, ebd. 157–163 Zusammenstellung der ekklesiologischen und konziliaren Bezugnahmen auf Mt 18,20.

<sup>110</sup> Adv. Iud. III,3; PG 48,865.

Dieser Text stammt noch aus der antiochenischen Zeit des Chrysostomus, ist also jedenfalls älter als das Coelestin-Zitat. Wir wissen nicht, ob der Papst ihn kannte; jedenfalls ist Coelestin derjenige, der das für die Entfaltung der Konzilstheorie wichtige Zitat – belegt es doch die Gegenwart Christi auf den Konzilien – höchstwahrscheinlich in die westliche theologische Reflexion eingebracht, sicher für seine Verbreitung gesorgt hat.

Was Apg 15 angeht, so können sich in den Homilien des Chrysostomus zu dieser Perikope<sup>111</sup> zwar Anspielungen auf die Konzilien finden, aber diese sind so diskret, dass es zweifelhaft ist, ob der Papst, wenn er die Homilien überhaupt kannte, sie als solche entzifferte.<sup>112</sup>

Unmittelbar anschließend an den weiter oben zitierten Passus mit den später klassisch werdenden Schriftziten äußert Coelestin wichtige Gedanken zur kollegialen Form der auf dem Konzil stattfindenden Verkündigung:

Diese Sorge für die aufgetragene Verkündigung ging im Allgemeinen auf alle Bischöfe des Herrn über; denn wir sind zu dieser Sorge nach dem Erbrechte verpflichtet, die wir in den verschiedenen Ländern an ihrer Statt den Namen des Herrn verkündigen, da ihnen gesagt wird: „Geht, lehrt alle Völker“ (Mt 28,19)! Eure Brüderlichkeit bemerkt, dass wir einen allgemeinen Auftrag erhielten. Er, der sie so in ihrer Gesamtheit allgemein beauftragt hat, wollte, dass wir auch alle handeln. Lasst uns der Verpflichtung unserer Stammväter folgen! Lasst uns alle die Mühen derer auf uns nehmen, denen wir alle in unseren Ämtern nachgefolgt sind! Gewähren wir ihre Sorgfalt dem schon Verkündeten! Nach der Mahnung des Apostels (vgl. Gal 1,9) dürfen wir nach diesem keinerlei (andere) Verkündigung zulassen. Die Bewahrung des Überlieferten ist nicht weniger wichtig als der Dienst des Überlieferers.<sup>113</sup>

Die hier deutlich zur Sprache kommende Idee der Kollegialität der Bischöfe bezieht sich natürlich nicht nur auf die Zeit nach dem Konzil, sondern schon auf die Veranstaltung des Konzils selbst. Ein Konzil ist wesentlich kollegiale Verkündigung. Inhaltlich besteht sie in der Bewahrung des „Überlieferten“.<sup>114</sup> Wir werden weiter unten noch näher auf diesen Aspekt eingehen. Zieht man in Betracht, welche Erfahrungen die Päpste mit von den Kaisern geleiteten Konzilien in der Vergangenheit gemacht haben – man denke zum Beispiel an das Reichskonzil von Rimini –, kann man sich nur wundern über die hier zum Ausdruck kommende Haltung des Papstes gegenüber einem Konzil, das ja auch wie alle anderen Reichskonzilien vom Kaiser einberufen ist. Zu beachten ist auch die Selbstverständlichkeit, mit

<sup>111</sup> PG 60, 233–246.

<sup>112</sup> Zu Einzelheiten vgl. *Sieben*, Alte Kirche, 415–423.

<sup>113</sup> JW 388; ACO I,2,23,6–14.

<sup>114</sup> Vgl. auch die Betonung der „Bewahrung des Überlieferten“ w. u. im selben Brief: „Wie lautete indes die Bitte der betenden Apostel (vgl. Apg 4,29–30)? Es ging darum, die Gnade zu erhalten, das Wort Gottes mit Zuversicht zu verkünden und das in Krafttaten durch seine Hand zu wirken, wozu sie mit Hilfe Christi, unseres Gottes, die Gewalt erhalten hatten. Und was anderes ist jetzt für Eure heilige Versammlung zu erbitten, als dass Ihr mit Zuversicht das Wort des Herrn verkündet, als dass er Euch schenkt zu bewahren, was er zu verkündigen gewährte? Ihr sollt, vom Heiligen Geist erfüllt, wie geschrieben steht (vgl. Apg 2,4), zwar mit verschiedenem Mund, so doch nur das Eine verkündigen, was der Geist selbst lehrte“ (JW 379; ACO I,2, 24,16–22).

der sich Coelestin im obigen Zitat selbst in die Gemeinschaft der Bischöfe einschließt und sich nicht, wie er es sonst tut,<sup>115</sup> als ihr Haupt oder Führer von ihr abhebt.

Die Bischöfe sind gemeinsam mit dem Papst in der Pflicht, die Überlieferung der Kirche auf einem Konzil zur Geltung zu bringen, schreibt Coelestin in seinem ersten Brief an das Konzil. Dieser Gedanke der Gemeinsamkeit zwischen Bischöfen und Papst kommt auch im zweiten an die Synode von Ephesus gesandten Brief zum Ausdruck, wiewohl hier der Akzent stärker auf dem Beitrag des Papstes zum gemeinsamen Erfolg liegt:

Endlich dürfen wir uns über das Ende der Übel freuen, endlich dürfen wir alle gemeinsam sagen: „Deine Rechte, o Herr, ward verherrlicht in Kraft; deine Rechte vernichtete die Feinde“ (Ex 15,6). Im eigentlichen Sinn sind sie zuschanden geworden, weil, wie David sagt, der Mund derer, die Böses reden, vernichtet ist (vgl. Ps 62,12). Wir stellen fest: Ihr wart es, die zusammen mit uns diese Angelegenheit in Treue durchgeführt haben, Ihr Bischöfe Gottes. Ihr seid zusammen gekommen und habt gemäß dem Apostel (vgl. Phil 2,21) nicht das Eurige gesucht, sondern habt, was Jesu Christi ist, die Sache des gemeinsamen Herrn betrieben. Vor Euch also reden wir von Eurer Heiligkeit, denn wir freuen uns, denn von Euch ist der Klang über die ganze Erde ausgegangen, weil von Euch aus die Worte derselben verkündigten Wahrheit bis zu den Grenzen der Erde gelangt sind (vgl. Ps 18,5).<sup>116</sup>

Interessant in diesem Passus ist auch die auf den Psalmvers 18,5 gestützte Betonung der weltweiten Verkündigung durch das Konzil. Der betreffende Vers hat eine bedeutende Geschichte im Zusammenhang patristischer Reflexionen über die Erfüllung der Verheißung weltweiter Ausbreitung des Christentums.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Vgl. zum Beispiel die den päpstlichen Legaten mitgegebene Instruktion vom 8. Mai 431: „Wenn Eure Liebe nach Gottes Willen, wie wir glauben und hoffen, an dem Bestimmungsort angekommen sein wird, dann wendet all Eure Beratung unserem Bruder und Mitbischof Cyrill zu. Wovon immer Ihr seht, dass es in seiner freien Entscheidung liegt, das werdet Ihr tun, und tut alles, was er für gut befindet. Wir tragen Euch auf, dass die Autorität des Apostolischen Stuhls gewahrt werden muss. Wenn die Instruktionen, die Euch ausgehändigt wurden, auch dies besagen, dass Ihr der Versammlung beiwohnen sollt, so werdet Ihr Euch zwar, wenn es zum Meinungs austausch gekommen ist, ein Urteil über ihre Meinungen bilden müssen, werdet Euch aber nicht in den Streit einlassen. Wenn Ihr jedoch seht, dass die Synode schon abgeschlossen ist und alle Bischöfe zurückgekehrt sind, so müsst Ihr nachforschen, auf welche Weise die Dinge beendet wurden. Wenn die Verhandlungen zu Gunsten des alten katholischen Glaubens geführt wurden und Ihr hört, dass mein heiliger Bruder Cyrill nach Konstantinopel gereist ist, so müsst Ihr dorthin gehen, um dem Herrscher unsere Briefe zu überreichen. Wurde aber anders verfahren und sind die Dinge noch weiter umstritten, dann könnt Ihr aus der Situation heraus entscheiden, was Ihr nach dem Rat unseres oben erwähnten Bruders machen sollt“ (JW 378; ACO I,2,25,3–14).

<sup>116</sup> JW 385; ACO I,2,98,7–16.

<sup>117</sup> Vgl. *Augustinus*, en.Ps. 88,1,3; CCh.SL 39, 1222,61–68: „Wenn es also die Apostel sind, deren Stimme in allen Sprachen vernommen wurde, dann sind sie es, von denen gesagt wurde: ‚Über die ganze Erde ging ihr Klang aus, ihre Worte bis zu den Grenzen des Erdkreises‘ (Ps 18,5); denn obwohl sie von hier weg schon aufgenommen wurden [sc. in den Himmel], bevor die Kirche den Erdkreis erfüllte, gelangten ihre Worte dennoch bis zu den Grenzen des Erdkreises; wir verstehen wohl, dass damit erfüllt wurde, was wir jetzt lesen: ‚Im Himmel wird deine Wahrheit vorbereitet werden‘ (Ps 88,3).

2.2 *Sixtus III. (432–440)*<sup>118</sup> und *Leo der Große (440–461)*

Coelestin selbst war es nicht mehr vergönnt, für die Anerkennung und Durchsetzung des Ephesinum einzutreten. Das Konzil endete am 31. Juli 431; er starb schon ein Jahr später am 24. Juli 432. Aber sein Nachfolger, Sixtus III., trat bereits am 23. Juli, also einen Tag vor dem Tod des Vorgängers, für die Geltung und Anerkennung des in Ephesus Beschlossenen ein. In diesem Sinne schreibt er an Cyrill von Alexandrien:

Bezüglich des Johannes von Antiochien aber entscheiden wir, dass das beobachtet werden soll, was in dem vorher gesandten Schreiben<sup>119</sup> angeordnet wurde, dass er nämlich wissen soll, er werde dann einer von den Katholiken werden, wenn er alles durch die Synode Verworfenen verwirft und sich so selbst als katholischen Bischof erwiesen hat. Halte also tapfer an dem fest, was von der Synode und von uns entschieden wurde, geliebtester Bruder!<sup>120</sup>

In seinem Brief vom 31. Juli 432 an denselben Adressaten setzt er sich wieder für die Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse ein:

Bezüglich des Antiochener<sup>121</sup> aber und der übrigen, die mit ihm Anhänger des Nestorius wurden, und aller, die den Kirchen eine der kirchlichen Lehre widersprechende Unterweisung gegeben haben, haben wir schon früher das zu beobachten entschieden, dass sie, wenn sie sich bekehrt und mit ihrem Anführer alles, was immer die heilige Synode<sup>122</sup> unter unserer Bekräftigung verworfen hat, verurteilt haben, in die Gemeinschaft der Bischöfe zurückkehren können. Denn gleich wie sie vorher, so lange sie in dem Früheren verharrten, nicht in unserer Gemeinschaft sein konnten, so wollen wir auch um der Einheit und des Friedens der Kirchen willen, dass sie, wenn sie zurückgewiesen haben, wie wir sagten, aufgenommen werden. Wenn sie draußen bleiben in Gemeinschaft mit dem, der abgesetzt und ausgeschlossen ist, und sich als Genossen und Teilnehmer an einer solchen Gottlosigkeit zeigen, dann werden sie als solche gelten, die sich selbst das gerechte Urteil gesprochen haben, wenn sie draußen bleiben in Gemeinschaft mit dem, der abgesetzt und ausgeschlossen ist, und sich als Genossen und Teilnehmer einer solchen Gottlosigkeit zeigen würden.<sup>123</sup>

Sixtus III. setzt auch die von seinem Vorgänger begonnene „formale“ Aufwertung des Ephesinum fort. In einem weiteren Brief an Cyrill von Alexandrien vom 17. September 433 greift er nicht nur dessen Hinweis auf den kollegialen Charakter der Konzilsentscheidung auf, sondern sieht das Konzil selber auch in der Nachfolge des Apostelkonzils:

Dass es wahrlich um ihn ging, zeigte Christus, unser Gott, dadurch, dass er sich würdigte, die Angelegenheit selbst in die Hand zu nehmen und die Aufdeckung einer so wichtigen Angelegenheit und über einen solchen Kandidaten der Versammlung seiner Bischöfe vorbehält. Oft verhandelten die Apostel in einmütiger Versammlung über den Glauben, nun treten apostolische Männer zusammen und freuen sich über den Sieg desselben.<sup>124</sup>

<sup>118</sup> Vgl. *E. Cavalcanti*, Sisto III, in: *Enciclopedia dei papi*; I, 415–423.

<sup>119</sup> Im Brief an die Synode von Ephesus (JW 385).

<sup>120</sup> JW 389; ACO, I,1,7; 145,24–28.

<sup>121</sup> Gemeint ist Johannes von Antiochien.

<sup>122</sup> Gemeint ist das Konzil von Ephesus (431).

<sup>123</sup> JW 390; ACO I,1,7; 144,8–16.

<sup>124</sup> JW 391, ACO I,2,107,20–31.

Im Unterschied zu seinem Vorgänger unterlässt er es in diesem Zusammenhang nicht, die Rolle des Papstes auf dem Konzil sehr deutlich herauszustellen:

Die gesamte Brüderschaft war bei dem seligen Apostel Petrus versammelt (vgl. Apg 15,6 f.). Seht, ein für die Zeugen (*auditores*) passender Gerichtshof (*auditorium*),<sup>125</sup> geziemend auch für die, die vernommen werden sollten. Die Mit Bischöfe hatten den<sup>126</sup> zum Zeugen der gemeinsamen Freude, den wir als Anfang unseres Amtes haben; denn er selbst führte, wie zu glauben ist, auf der heiligen und ehrwürdigen Synode, die mein Geburtsfest<sup>127</sup> um mich versammelt hatte, den Vorsitz, da er sicherlich weder dem Geiste noch dem Leibe nach abwesend war. Er wohnte dem Siege bei, da er bei dem Kampfe nicht gefehlt hatte. Es unterstützte unsere Gebete, der da sah, dass das von ihm als erstem unter den Aposteln überlieferte Glaubensbekenntnis entstellt wird. Er duldet es nicht, dass sich das gottlose Haupt eines Trostes erfreue und die Reinheit jener Quelle durch einen schmutzigen Wirbel länger getrübt werde. Die Brüder kehrten zu uns zurück, zu uns, sage ich, die wir die Krankheit mit gemeinschaftlichem Eifer verfolgten und für die Heilung der Seelen sorgten.<sup>128</sup>

Sixtus verfolgt mit dieser Aussage ein doppeltes Ziel: einerseits Ephesus als christus- und geistgewirktes Großereignis vor Augen zu stellen, andererseits es als von Petrus begleitetes beziehungsweise geleitetes Geschehen darzustellen. Es geht dem Papst darum, die Mitwirkung des Petrus, d. h. indirekt die des Papstes, für das Konzil zu reklamieren. Die Hochstilisierung des Konzils als Großereignis der Kirche ist für Sixtus auch ein Mittel, um die Bedeutung des Papstes herauszustellen. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis auf das dem Petrus als Erstem „überlieferte Glaubensbekenntnis“. Damit ist konkret natürlich zunächst das Apostolische Glaubensbekenntnis gemeint; nicht zu überhören ist aber andererseits der Hinweis auf eine speziell auf Petrus zurückgehende römische Glaubenstradition.

Leo der Große bleibt ganz in den Fußstapfen seines Vorgängers Sixtus III. Inzwischen hatte 449 ein zweites Konzil in Ephesus stattgefunden, die von Papst Leo so genannte Räubersynode, auf der unter dem Vorsitz des Dioskuros von Alexandrien der Mönch Eutyches rehabilitiert worden war. Dieser war 448 auf der „Synodos endemusa“ des Flavian von Konstantinopel wegen seines Monophysitismus verurteilt worden. Nun plante der Kaiser ein neues Konzil, das Leo selbst eigentlich nicht wünschte, dem er aber, weil der Kaiser es wollte, zustimmen musste. In seinem Brief vom 26. Juni 451 an den Kaiser Marcian geht der Papst auf beide ephesinischen Konzilien ein, das von 431 und das von 449:

Zwar hatte ich von Eurer glorreichen Milde verlangt, dass Ihr die Synode, die Ihr, da sie zur Wiederherstellung des Friedens der östlichen Kirche auch von uns begehrt wurde, für notwendig erachtet, ein wenig auf eine gelegener Zeit verschieben lasst, damit, wenn die Gemüter von aller Bestürzung frei sind, auch jene Bischöfe, die die

<sup>125</sup> *Auditores, auditorium*: Termini technici der Gerichtssprache.

<sup>126</sup> Gemeint ist Petrus.

<sup>127</sup> Gemeint ist nicht das leibliche Geburtsfest, sondern das Fest seiner Weihe zum Bischof von Rom.

<sup>128</sup> JW 391; ACO I,2,107,20–31.

Furcht vor dem Feinde zurückhält, erscheinen könnten. Weil Ihr aber in frommem Eifer den menschlichen Angelegenheiten die göttlichen vorzieht, und ganz richtig und gottesfürchtig meint, es werde zur Kräftigung Eures Reiches dienen, wenn in den Gesinnungen der Bischöfe keine Verschiedenheit, in der Verkündigung des Evangeliums keine Zwietracht besteht, so widerstrebe auch ich Euren Verfügungen nicht, weil ich wünsche, dass in aller Herzen der katholische Glaube, der nur einer sein kann, befestigt werde. Von dessen Reinheit ist früher Nestorius und jetzt Eutyches, zwar auf verschiedenen Wegen, doch mit gleicher Gottlosigkeit abgewichen. Sie sind in ihren Lehren zu verabscheuen, die sie im Gegensatz zur Quelle des wahren Lichtes aus den schmutzigen Pfützen der diabolischen Falschheit schöpften. Demnach verurteilte die frühere Synode von Ephesus mit Fug und Recht den Nestorius mit seiner Lehre. Und wer immer in jenem Irrtum verharrt, kann keine Hoffnung auf Heilung aufkommen lassen. Das folgende aber in der oben erwähnten Stadt können wir nicht Konzil nennen, weil es offenbar zum Verderben des Glaubens veranstaltet wurde, und eure Milde machte es aus Liebe zur Wahrheit, um den Katholiken beizustehen, durch die Anordnung eines anderen Konzils zunichte [...].<sup>129</sup>

Mit gleichem Datum wendet sich Leo auch an das zunächst für Nicaea geplante, dann in Chalcedon durchgeführte Konzil. Auch in diesem Brief tritt er deutlich für die bleibende Geltung des ersten ephesinischen Konzils ein:

Die Beschlüsse [...] der früheren ephesinischen Synode, auf welcher damals der Bischof Cyrill heiligen Angedenkens den Vorsitz führte, speziell gegen Nestorius, sollen in Kraft bleiben, damit die damals verworfene Gottlosigkeit sich nicht vielleicht etwas zugutehalte deshalb, weil Eutyches von dem gerechten Urteil getroffen wird. Denn die Reinheit des Glaubens und der Lehre, die wir in demselben Geiste verkünden wie unsere heiligen Väter, verdammt und verfolgt gleicher Weise die nestorianische wie die eutychanische Gottlosigkeit zusammen mit ihren Urhebern.<sup>130</sup>

Wie die beiden hier zitierten Passagen zeigen, tritt Leo für das später so genannte ökumenische Konzil von Ephesus (431) eher beiläufig ein. Es gibt nämlich im Grunde keinen mächtigen und einflussreichen Gegner, gegen den er sich durchsetzen müsste. Völlig anders wird dann später die Situation sein, wenn es um das Konzil von Chalcedon geht. Hier hat Leo mächtige Gegner, nicht nur die deutlich erstarkten Monophysiten, sondern auch die in ihrer Haltung gegenüber dem Konzil von Chalcedon schwankenden Kaiser. Vom Kampf Papst Leos zur Anerkennung und Durchsetzung des Konzils von Chalcedon soll in unserer folgenden Untersuchung<sup>131</sup> die Rede sein.

<sup>129</sup> JW 470; ACO IV,2; 48,8–23.

<sup>130</sup> JW 473; ACO IV,2; 52,25–30.

<sup>131</sup> Erscheint in ThPh 89 (2014), Heft 1.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

*88. Jahrgang · Heft 4 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Hermann-Josef Sieben S.J.*

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (I) 481

*Hansjürgen Verweyen*

Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper 510

*Georg Gasser*

Hylemorphistische Theorien der Auferstehung.  
Eine kritische Bestandsaufnahme 536

*Knut Wenzel*

Kritik – Imagination – Offenbarung. Zur theologischen Hermeneutik  
nach Paul Ricœur (1913–2005) 560

## BEITRAG

*Oliver J. Wiertz*

„Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.“  
Eleonore Stumps thomasische Antwort auf das Argument aus dem Übel 575

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Alexander Löffler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S.J.      Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sieben@sankt-georgen.de
- PROF. DR. HANSJÜRGEN VERWEYEN      Schlossweg 3a  
79249 Merzhausen  
hansjuergen.verweyen@freenet.de
- DR. GEORG GASSER      Institut für Christliche Philosophie  
Karl-Rahner-Platz 1  
A-6020 Innsbruck  
georg.gasser@uibk.uc.at
- PROF. DR. KNUT WENZEL      Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Fachbereich Katholische Theologie  
Campus Westend  
60629 Frankfurt am Main  
k.wenzel@em.uni-frankfurt.de
- PROF. DR. OLIVER J. WIERTZ      Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wiertz@sankt-georgen.de

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

---

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

## Was ist Freiheit?

### Fragen an Thomas Pröpper

VON HANSJÜRGEN VERWEYEN

Schon vor einigen Jahrzehnten hatte sich ein intensives Gespräch zwischen Thomas Pröpper und mir über die Frage angebahnt, wie der von Karl Rahner in der ersten Auflage von „Hörer des Wortes“ (1941)<sup>1</sup> vorgelegte Zugang zur Fundamentaltheologie unter stärkerem Einbezug des auf Kant folgenden transzendentalen Denkens weitergeführt werden könnte. Dabei stand für uns beide die Philosophie J. G. Fichtes als eine tragfähige Basis solcher Überlegungen im Blick.

Gegenüber der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg hatte sich allerdings die Situation durch die Betonung der Geschichtlichkeit allen Denkens verändert. Im Vordergrund des Interesses stand nun, auf der einen Seite, der im Anschluss an die Spätphilosophie Martin Heideggers und das bahnbrechende Buch Hans-Georg Gadamers, „Wahrheit und Methode“ (1960), entwickelte Neuansatz zur Hermeneutik und, auf der anderen Seite, die Philosophie der Alltagssprache, die „der späte Wittgenstein“ ins Leben gerufen hatte. Hier ging es nicht nur um „das Ende der Metaphysik“. Darüber hinaus dominierte die Vorstellung, dass jeder Versuch, zu allgemeingültigen philosophischen Aussagen zu gelangen, sich letztlich doch im „hermeneutischen Zirkel“ verfangen müsste. Thomas Pröpper und ich vertreten demgegenüber die Ansicht, dass es auf dem Wege streng transzendentalen Denkens möglich ist, ein Grundgerüst letztgültiger Aussagen als Leitlinien für eine sich sonst in der Gleichgültigkeit aller Wahrheitsansprüche verlierende Vernunft zu ermitteln.

Wegen einer schweren Erkrankung Pröppers musste die Diskussion lange Zeit unterbrochen werden. Im ersten Band seiner „Theologische[n] Anthropologie“ hat Pröpper das Gespräch nun wieder aufgenommen. Auf meinen philosophischen Ansatz zur Fundamentaltheologie geht er unter der Überschrift ein: „Die Internalisierung der Gottesgewissheit. Diskussion des cartesianischen Arguments und seiner gegenwärtigen Varianten“<sup>2</sup>. Ich wende mich zunächst diesen Ausführungen zu (1.) und diskutiere dann die Darstellung seines eigenen Ansatzes (2.). In knappen Strichen umreißt er schließlich meine Position als Alternative dazu, um damit einen Anstoß zu weiterer Diskussion des Freiheitsbegriffs und seiner Auswirkungen auf

---

<sup>1</sup> Nur in dieser ersten Auflage ist das philosophische Fragen in methodischer Strenge durchgeführt. In der zweiten, von J. B. Metz bearbeiteten Auflage von 1963 ist dies wegen Einbeziehung des „übernatürlichen Existentials“ nicht mehr der Fall. Vgl. hierzu H. Verweyen, Wie wird ein Existential übernatürlich? In: TThZ 95 (1986) 115–131.

<sup>2</sup> Th. Pröpper, Theologische Anthropologie. Erster Teilband, Freiburg i. Br. 2011, 437–441. Auf Stellen in diesem Werk wird im Text durch in Klammern gesetzte Seitenzahlen verwiesen.

das Gottesverständnis zu geben – ein Gespräch, das in der gegenwärtig verworrenen Situation von Theologie und Philosophie von Nutzen sein könnte (3.).

### 1. Cartesianismus?

Die Auseinandersetzung mit meinem transzendentalen Ansatz zur Frage nach einer möglichen Offenheit des Menschen auf Offenbarung leitet Pröp- per mit der Bemerkung ein:

Damit sind wir nun an der Stelle, an der ich eigentlich auf das Thema der Gottverwies- enheit des Menschen im Ansatz *Hansjürgen Verweyens* eingehen wollte, den er mit seinem Hauptwerk „Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie“ (1991) in systematischer Ausarbeitung vorgelegt hat [...]. Doch muss ich darauf leider ver- zichten, da Verweyen die Erstfassung seines Entwurfs inzwischen in einer Weise mo- difiziert hat, die mir seine Zuordnung zu den gegenwärtigen Varianten des cartesiani- schen Arguments nicht mehr erlaubt, und für eine weitere Diskussion, die dem Reflexionsniveau seiner Überlegungen und dem sachlichen Problemstand gerecht würde, hier nicht der geeignete Ort ist (437).

Pröp- per findet zwar auch in den folgenden rund 1120 Seiten seines Werks keinen geeigneten Ort für diese weitere Diskussion, verzichtet aber kei- neswegs auf eine Darstellung seiner Missverständnisse meines ersten Ver- suchs.

Ein zentrales Beispiel:

Zu klären war [...] die Möglichkeit der endlichen Vernunft, trotz des Gegensatzes, in dem sie sich zu anderem Endlichen findet, die unbedingte (jeden Zwiespalt überwin- dende) Einheit zu suchen (200 f.<sup>3</sup>). Und da nun auch von Verweyen die Vernunft selbst als Vermögen des Unbedingten<sup>4</sup> schon entthront war, lautete das Ergebnis, dass die Prägung des Menschen durch ein Unbedingtes, da sie anders nicht zu klären sei, die Annahme eines wirklich existierenden schlechthin Unbedingten verlange (244).

In der Tat kann ich, *erstens*, – mit Anselm, Descartes, Kant, Hegel und vie- len anderen – der menschlichen Vernunft kein „Vermögen des Unbeding- ten“ in dem Sinne zusprechen, in dem Pröp- per vom Begriff des „Unbeding- ten“ Gebrauch macht. Die menschliche Vernunft kommt nicht über eine „potentielle Unendlichkeit“ hinaus – es sei denn durch die Entdeckung der Idee eines schlechthin Unendlichen und Unbedingten, auf dessen Thron sie nichts verloren hat. *Zweitens* hat Pröp- per meine Aussagen auf S. 244 (der ersten Auflage) nicht richtig wiedergegeben. Dort heißt es (die vorausge- henden Erörterungen zusammenfassend): „Die menschliche Vernunft ist durch die Idee eines Unbedingten geprägt. *Fragt man* nach dem Woher die-

<sup>3</sup> Die von Pröp- per in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich auf: *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991 (online abrufbar unter: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/verweyen/golewo00.html>; Zugriff am 21.09.2013).

<sup>4</sup> Zu dem mehrdeutigen Begriff des „Unbedingten“ bei Pröp- per siehe die folgenden Ab- schnitte.

ser Prägung, so läßt sich diese Frage nur unter Annahme eines wirklich existierenden Unbedingten beantworten“ (meine Hervorhebung).

Diese Frage nach dem Woher *muss* aber nicht gestellt werden. „Sisyphos“ kann sich mit dem Glück begnügen, das er trotz des absurden Geschicks, das ihn immer wieder denselben Weg gehen lässt, zu finden vermag. Wie jeder Mensch hinter das Rätsel seiner Existenz kommen möchte, könnte er aber auch darüber nachdenken, ob das wirklich ein Götterfluch ist, der ihm dieses Schicksal auferlegt hat, oder ob gerade hinter dem Absurden als solchen nicht doch vielleicht ein positiver Sinn steht, den er bisher nur zeit- und stellenweise zu errahnen vermochte. Pröpfer sagt dann weiter:

[M]it der [von Verweyen im Verlaufe der Diskussion erbrachten] Klarstellung und der entsprechenden Bearbeitung des „Grundrisses“ [waren] meine diesbezüglichen Bedenken erledigt. Ob seitdem jedoch kein weiterer Diskussionsbedarf mehr besteht [...], ist eine andere Frage, die aber hier – wie gesagt – nicht weiter verfolgt werden kann (440).

Tatsächlich verfolgt er diese Frage hier dennoch weiter, in einer sehr ausführlichen Anmerkung, die wohl als eine auf äußerst knappe Andeutungen beschränkte Kritik an meiner Neubearbeitung konzipiert ist (440, Anmerkung 120). Es ist nicht sinnvoll, sich hier mit dieser zunächst nicht und dann doch weiter verfolgten Frage auseinanderzusetzen, die sich auf so knappem Raum nicht bewältigen lässt. Bedauerlich bleibt auf jeden Fall, dass Pröpfer seine „erledigten Bedenken“ noch einmal relativ ausführlich darstellt, statt sich in angemessener Form den Argumenten zu widmen, die seine Bedenken erledigt haben. Verwundert stelle ich am Ende fest, dass Pröpfer meinen Ansatz abschließend doch den „gegenwärtigen Varianten des cartesianischen Argumentes“ zuordnet. Wie soll man sonst die folgende Bemerkung werten?

In allen [!] Fällen zeigte sich, dass [Descartes'] Vertreter ihrem Anspruch nach *mehr* und im kritisch geprüften Ergebnis dann doch *weniger* beweisen, als für den philosophischen Aufweis der menschlichen Hinordnung auf Offenbarung erforderlich wäre. Denn weil alle das Endlichkeitsbewusstsein aus der Gottesidee und diese aus der Existenz Gottes begründen, wird mit der Infragestellung des Existenzaufweises natürlich auch die Genese der Gottesidee und Gottesfrage wieder erklärungsbedürftig [...] (440 f.).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Es ist schade, dass gerade Pröpfers Zuordnung meines Ansatzes zum Cartesianismus inzwischen über einen Teil von Pröpfers Schülern und deren Schüler Schule gemacht hat. Vgl. etwa die Passage in einer von Magnus Striet betreuten Dissertation: „Ist mit der Beanspruchung der Freiheit als Ort, an dem die Notwendigkeit der Existenz eines Absoluten angenommen werden muss, die Frage nach der Existenz Gottes nicht bereits entschieden? Welche Erklärungsmöglichkeit bleibt dem Menschen, der seine Freiheit beansprucht und die Existenz Gottes verneint? Wird hier tatsächlich noch von der philosophischen Strittigkeit des Daseins Gottes ausgegangen oder impliziert nicht jeder Freiheitsakt die Annahme der Existenz Gottes? Folgt Verweyen hier nicht Descartes viel zu lange, der das Faktum des Unendlichen im Bewusstsein des endlichen Menschen durch ein Unendliches als dessen Wirkursache erklärt? [...] Muss in der Fundamentaltheologie Verweyens im Blick auf eine menschliche Verfasstheit, die durch ein Wissen um Einheit bestimmt ist, ein unbedingtes Prinzip, das den Menschen prägt, d. h. Gott, nicht notwendig angenommen

## 2. Zu Pröpfers Freiheitsbegriff

Seinen Ansatz zur Bestimmung der Offenheit des Menschen auf Offenbarung stellt Pröpfer im Ersten Teilband der „Theologische[n] Anthropologie“ zunächst kurz in dem Abschnitt vor, in dem er sich mit dem Zugang zur Gottesfrage bei beziehungsweise im Anschluss an Descartes auseinandersetzt („Eine philosophische Alternative: der Gottesgedanke der freien Vernunft“: (392–402). Ausführlich widmet er sich dieser Thematik im sechsten Kapitel: „Gottes möglicher Partner und Freund. Freiheitstheoretische Erschließung der Bestimmung des Menschen“ (488–656). Für ein Verständnis seiner hier vorgetragenen Hauptthesen erscheint es mir wichtig, Schritt für Schritt die Argumente zu verfolgen, in denen der Freiheitsbegriff in seinen verschiedenen Bedeutungen entfaltet wird.

Nach grundsätzlichen Überlegungen zu der „formal unbedingten Freiheit“ als Basis der Bestimmung der Gottesfrage des Menschen (488–512) versucht Pröpfer unter der Überschrift „Transzendentallogische Ergründung“, im Anschluss an die „Transzendente Logik“ von Hermann Krings, „in einem streng transzendentalen Verfahren einen bestimmteren Begriff für die bereits als transzendentaler Aktus angesetzte Freiheit, das Prinzip des für die philosophischen und hermeneutischen Aufgaben der theologischen Anthropologie gewählten Denkens, zu gewinnen“ (512–535). Den Reflexionen von Hermann Krings stellt er Erwägungen von Dieter Henrich gegenüber (535–550), an die er kritische Bedenken zur vorläufigen Begründung seiner eigenen Option anschließt, „die Richtung der von Krings’ transzendentaler Logik (und Freiheitslehre) angebahnten Spur nicht zu verlassen“ (553). Diese Option wird unter der Überschrift „Klärungsversuche“ näher präzisiert (555–564).

### 2.1 Die Möglichkeitsbedingungen ursprünglichen Erkennens

Den Analysen der formalen Unbedingtheit, die in allem theoretischen und praktischen Handeln des Ich implizit oder explizit „am Werke“ ist, kann ich auf weiten Strecken zustimmen. Meine kritischen Fragen beginnen dort, wo das Ergebnis dieser transzendentalen Bestimmungen in einer Weise ausgeweitet wird, die mir durch die ursprüngliche Evidenz nicht gedeckt erscheint. Für das Verständnis der von Krings und Pröpfer gewählten Fachsprache ist ein relativ hoher Grad von Vertrautheit mit transzendentalen Philosophieren Vorbedingung. Darum werde ich mich, soweit mir dies ohne Verzerrung der von ihnen vorgenommenen Analysen möglich erscheint, zu deren leichterem Nachvollzug gelegentlich der Begriffe bedienen, die ich zum Nachweis einer elementaren Struktur der menschlichen Vernunft benutzt habe.<sup>6</sup>

werden?“ (*Eva-Maria Spiegelhalter*, *Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 85).

<sup>6</sup> Vgl. *H. Verweyen*, *Gottes letztes Wort*. 3., vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 148–150. Pröpfer sagt zwar im Hinblick auf seinen Nachvollzug von Hermann Krings’

Im Unterschied zu anderen Lebewesen nimmt der Mensch anderes nicht nur wahr. Er nimmt es auch *als* anderes wahr. Diese geradezu banal anmutende Unterscheidung erscheint mir als der einfachste Weg, die Evidenz eines „Ich“ in einer Handlung aufzuweisen, die dem Menschen nicht auf dem Weg der Evolution zuteilwerden konnte, ein Akt der Vernunft, den nichts anderes, nicht einmal Gott, im Ich zu bewirken vermag. Das Begreifen dieser Differenz eines anderen zu mir kann allein durch ein Ich hervor gebracht werden, das – wie wenig es auch um sich selbst und dieses sein Handeln wissen mag – diese Erkenntnis aus sich heraus setzt. Durch den *Gehalt* des jeweils wahrgenommenen anderen ist der Mensch zwar durchaus inhaltlich bestimmt. Die *Andersheit* des anderen kann aber nur ein Ich erkennen, das in dieser Erkenntnis durch nichts anderes bedingt ist. Man kann diesen Sachverhalt mit Pröpper als „formal unbedingte Freiheit“ bezeichnen, solange man die darin verwendeten, nur transzendentallogisch zu erschließenden Begriffe nicht auf Verhältnisse des Ich zu anderem auf weiter entwickelte, auch innerhalb der Alltagssprache thematisierbare Bereiche bezieht, ohne den Bedeutungswandel zu klären, der dadurch zustande kommt.

Um anderes *als* anderes wahrnehmen zu können, muss dieses „primäre Ich“ schon immer von sich her, durch nichts anderes bewegt, auf anderes hin offen sein. In der Erkenntnis von dessen Andersheit gegenüber dem Ich bleibt es aber auch stets „bei sich“, da ihm ja gerade in diesem „beim anderen sein“ sein „Ich-sein“ aufgeht. Eine adäquate Erkenntnis des Ich lässt sich nur über das Erfassen dieser primären „Einheit in Differenz“ gewinnen, in der es auf anderes hin ist und über dessen Wahrnehmung *als* anderes zu sich selbst kommt. Dasselbe gilt analog aber auch für alles andere, selbst für Gott. Alles andere tritt in seiner Andersheit gegenüber dem Ich nur in dem formal unbedingten Akt des wissenden Ich hervor. Sollte sich ein Gott offenbaren, so ist er dafür auf ein Handeln der formal unbedingten Freiheit des Ich angewiesen. Selbst ein Akt der (Un-)Vernunft, die das tatsächliche Ergehen einer solchen Offenbarung trotz besseren Wissens leugnet, entspringt noch dieser *formal* unbedingten Freiheit, auch wenn sie sich damit *real* als völlig unfrei, als „vom Teufel geritten“ im Sinne Luthers erweisen mag.

Das Ergebnis der hier nachgezeichneten, mir als zutreffend erscheinenden Analysen der ursprünglichen Beziehung eines Ich auf ein *als* anderes

---

„Transzendental[e]r Logik“: „Weitgehend habe ich mich auch der ebenso dichten wie eigenwilligerhellenden Sprache von Krings anschließen müssen, da sie ohne Bedeutungsverlust kaum austauschbar sein dürfte“ (513, Anmerkung 21). Diese Ansicht vermag ich gerade im Hinblick auf ein streng transzendentales Philosophieren nicht zu teilen, das doch nicht auf eine bestimmte, letztlich in einem besonderen Sprachraum (dem des Deutschen Idealismus und dessen Aneignung im 20. Jahrhundert) entwickelte Terminologie fixiert werden darf, wenn es nicht dem hermeneutischen Zirkel verfallen soll. Man vergleiche die Versuche Fichtes, nur transzendental zu erschließende Sachverhalte fast in jeder Vorlesung terminologisch immer wieder neu zu umkreisen.

erkanntes anderes wird von Pröpper im Anschluss an Krings nun aber auch auf Verhältnisse des Ich zu anderem übertragen, für die eine weitergehende Bestimmung der formalen Unbedingtheit der Freiheit erforderlich wäre.

## 2.2 Erkenntnis im Modus der Vorstellung

Mit Hermann Krings versteht Pröpper das ursprüngliche *Vernehmen* des anderen im Hinblick auf die darin mitgesetzten Möglichkeitsbedingungen zwar als grundlegend für alles Erkennen. Aber erst im Modus des *Vorstellens* gelange diese „Einheit in Differenz“ an ihr Ziel: „Denn nun kann das Vernehmen zum ‚Haben‘ und ‚Halten‘ des Vernommenen werden, so wie es das Wort ‚Vor-Stellung‘ [...] treffend benennt.“ In engem Anschluss an Passagen aus Krings’ „Transzendente[r] Logik“ sagt Pröpper dann weiter, auf diese Weise habe das Ich das Seiende vor sich und für sich „gestellt“ und „stelle es sich vor“. Die relationale Einheit von Ich und Seiendem werde „zu Stande“ gebracht. Das Vorstellen sei das Vernehmen als Kontinuum betrachtet: das „transzendente Haben des Seienden“ (526).<sup>7</sup> An anderer Stelle bezeichnet Pröpper, wiederum Krings zitierend, die Vorstellung sogar als die „transzendente Primärbeziehung des Ich“ (520). Was die Erkenntnis von Wahrheit angeht, lasse „die Einfachheit des ersten Vernehmens, das den gesetzten Gegenstand von der ihm zugesprochenen Bestimmung ja noch nicht unterscheidet, die Alternative von wahr und falsch im Sinne der Wahrheit und Falschheit von Urteilen und Aussagen [zwar] nicht zu“. Immerhin könne man hier von Wahrsein als einfachem Vernommensein sprechen, „das als solches eben gegensatzlos wahr und ohne die Möglichkeit eines formellen Irrtums ist“ (525).<sup>8</sup>

Mir fällt es schwer nachzuvollziehen, wie innerhalb eines Versuchs, die Offenheit des Menschen auf ein an ihn ergehendes Wort Gottes aufzuweisen, das objektivierende Vorstellen dessen, was sich dem Erkennen darbietet, als primäres Sich-Öffnen eines Ich für anderes und als der eigentliche Ort für die Erkenntnis von Wahrheit fungieren kann. Aber auch ohne Be-

<sup>7</sup> Selbst im Hinblick auf das „primäre ‚Nehmen“ als „Vernehmen“ oder „Wahr-Nehmen“ wird bereits behauptet, hier sei die „Berührung“ des Terminus (des anderen gegenüber dem Ich) „ein Berühren im Ganzen, ein Umgreifen und Durchmessen des ganzen Gehalts“ (524). Dass das begegnende *andere* im Staunen – dem Ursprungsort der Philosophie (vgl. *Platon*, *Theait.* 155d) – sich dem Ich als ein „Ganzes“ eröffnen könnte, demgegenüber das Umgreifen und Durchmessen stets sekundär bleibt und oft defizitär ist, kommt hier nicht in den Blick.

<sup>8</sup> Ein Problem der Krings-Rezeption durch Pröpper zeigt sich darin, dass er Aussagen aus späteren Beiträgen von Krings, in denen Freiheit eigens thematisiert wird, in seine Interpretation der „Transzendente[n] Logik“ (1964) einträgt. Vgl. zum Beispiel das Zitat aus *H. Krings*, *Wissen und Freiheit* (1966), in: *Ders.*, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. Br./München 1980, 133–160, 152 f.: „Das Wissen aus Freiheit oder das primäre Verstehen zeigt sich wesentlich als Ent-Schluss, das Wort emphatisch verstanden als ein freies Sichaufschließen und -öffnen für einen Gehalt“. Dies kann nur unter der Voraussetzung eines bereits selbstbewussten Ich gesagt werden. Aus dem ursprünglichen Wahrnehmen des anderen *als* anderen lässt sich lediglich erschließen, dass ein mit sich irgendwie vertrautes, präreflexives Ich immer schon offen auf diesen Gehalt sein muss.

rücksichtigung dieser theologischen Problematik gibt es doch die allgemein bekannte Kritik von Denkern wie Levinas und Adorno an einem Subjekt, das ihm begegnendes anderes oder gar „den Anderen“ nur in dem Maße gelten lässt, wie sie als von seinem Vorstellen entworfene Gegenstände sich seiner Herrschaft fügen.

Dieser Sachverhalt lässt sich leichter durchschauen, wenn man bedenkt, dass das Vorstellen selten von einem Individuum allein ausgeht. In diesen Erkenntnisakt, den ich „auf meine Rechnung“ zu machen meine, fließen zumeist schon die Vorstellungen einer Gruppe ein, der ich mich als zugehörig empfinde. So wird zum Beispiel eine „Richtung“ in der Kunst oft zu einem beträchtlichen Teil von Sponsoren bestimmt<sup>9</sup>, eine „Schule“ im Bereich der Wissenschaft von den Vorstellungen eines dank seiner Durchsetzungskraft in der Gesellschaft angesehenen Lehrers, Grundannahmen in einer religiösen Gemeinschaft von den spirituellen (und oft machtpolitisch gestützten) Vorgaben einer geistlichen Autorität.

Abgesehen davon, dass im Modus des Vorstellens das Ich bereits über ein reflektiertes Selbstbewusstsein verfügt und darum aufgewiesen werden müsste, wie das Ich, das im ursprünglichen, noch nicht weiter differenzierten Vernehmen des anderen *als* anderen noch völlig unreflektiert ist, zu jenem Selbstbewusstsein gelangt (siehe Abschnitt 2.4), lässt sich die Formel „formal unbedingte Freiheit“ nur erheblich modifiziert auf das Vorstellen anwenden. Dieses vollzieht sich wesentlich im wechselseitigen Verwiesensein von Akten des Fragens und Urteilens, die dem einfachen Vernehmen gnoseologisch nicht vorgeordnet, sondern von ihm abkünftig sind.<sup>10</sup> Das Vor-sich-Hinstellen des begegnenden anderen als *Gegenstand* zielt auf ein Urteil darüber ab, was ihm als wahr oder falsch zugesprochen werden kann. Das intendierte Urteil ist aber von bestimmten Fragen geleitet, auf die das Objekt Antwort geben soll. Ohne Kenntnis dieser Vorfragen lässt sich das Urteil nicht verstehen. Umgekehrt gilt dies auch vom Fragen. Ihm liegen stets Vor-Urteile zu Grunde, von denen her sich erst der Sinn einer Frage erschließt. Die inhaltliche Analyse der konkreten Vollzüge des Fragens und Urteilens gehört zwar in den Bereich der Hermeneutik. Transzendentallogisch gesehen sind sie aber generelle Möglichkeitsbedingungen des Vorstellens als Akt der formal unbedingten Freiheit; diese Formel bedarf daher einer dementsprechenden Modifizierung.

<sup>9</sup> Ich habe hier besonders das Kunstschaffen unter der Herrschaft der Medici vor Augen, vgl. H. Verweyen, Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos, Darmstadt 2005, 234–237.

<sup>10</sup> Vgl. dazu meine Auseinandersetzung mit dem „transzendentalen Thomismus“ bei Joseph Maréchal und den ihm folgenden Denkern wie Johannes Baptist Lotz, Karl Rahner und Emerich Coreth, die in ihrer philosophischen Theologie entweder vom Urteilen oder Fragen ausgingen: H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung, Düsseldorf 1969; (online abrufbar unter: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/verweyen/ontol-01.htm>; Zugriff am 21.09.2013); zusammengefasst in: *Ders.*, Gottes letztes Wort (2000), 116–122.

Hier zeigt sich nun ein grundsätzliches Problem in der Art und Weise, wie Pröpper den Begriff „formal unbedingte Freiheit“ verwendet. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Ausdruck Freiheit nur auf das Handeln eines *selbstbewussten* Ich bezogen. Dennoch hat Pröpper recht, wenn er aufgrund der Möglichkeitsbedingungen des ursprünglichsten Akts des Wissens (siehe Abschnitt 2.1) dem allgemeinen Sprachgefühl zuwider von einer „formal unbedingten Freiheit“ des noch nicht reflexiv um sich wissenden Ich spricht und darin die Basis aller weiteren Bestimmungen von Freiheit sieht. Nur müsste bei jedem Übergang zu einer anderen Stufe menschlichen Handelns geklärt werden, was die Übertragung jenes nur im Kontext transzendentalen Philosophierens verständlichen Begriffs Freiheit auf Bedeutungsfelder innerhalb des allgemeinen Sprachgebrauchs berechtigt, dem jener „Kunstabstrich“ von Freiheit fremd ist. Unterbleiben diese jeweils erforderlichen Klärungen, so kann sich leicht das Gefühl von Freiheit einschleichen, wo im Grunde nur der Schein von Freiheit sein Wesen treibt.

Diese Gefahr liegt beim Zugang zu anderem im Modus des Vorstellens nahe. Auch dieser Akt entspringt der Erkenntnis des anderen *als* anderen, also dem, was Pröpper mit dem Ausdruck „formal unbedingte Freiheit“ bezeichnet. Versteht sich ein selbstbewusstes Subjekt, das anderes zum Objekt des Erkennens macht, aber als „formal unbedingte frei“, dann drängt sich der Schein von Freiheit geradezu auf. Der Vorstellende rückt das zum Gegenstand reduzierte andere hin und her, bis es in der passenden Stellung für das Bild steht, das er sich davon machen will. Schon in diesem Tun und erst recht schließlich in der *Behauptung*, mit der er über das am anderen Wahre oder Falsche entscheiden zu können glaubt, ist der Vorstellende versucht, sich als freien Sachwalter des Seins zu betrachten. Hier liegt die in der modernen Wissenschaft verbreitete Selbsttäuschung nahe, wie sie klassisch Descartes formuliert hat. Er hatte als Ziel, die gesamte den Menschen umgebende Materie so genau kennenzulernen, „wie wir die verschiedenen Techniken unserer Handwerker kennen, sodass wir sie auf dieselbe Weise zu allen Zwecken, für die sie geeignet sind, verwenden und uns so zu Herren (maîtres) und Eigentümern der Natur machen können“<sup>11</sup>.

### 2.3 Freiheit als potenzielle Unendlichkeit

In den auf die Gegenüberstellung der Ansätze von Hermann Krings und Dietrich Henrich folgenden „Klärungsversuchen“ (555–564) ringt Pröpper mit Problemen, die er zwar in mehreren Anläufen thematisiert, aber nicht wirklich löst. Die Hauptschwierigkeit scheint mir darin zu bestehen, dass Krings den Grundbegriff der „Transzendenz des menschlichen Geistes“

---

<sup>11</sup> Vgl. R. Descartes, Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences, VI, 3, Paris 1996 [1902]. Übersetzung nach A. Buchenau (PhB 27) entsprechend der französischen Ausgabe von Ch. Adam/P. Tannery (VI, 61 f.).

(vgl. etwa 517) auf verschiedenen Ebenen benutzt, deren Unterschiedenheit aber nicht genügend beachtet. Aus der Fähigkeit des Menschen, anderes *als* anderes zu erkennen, lässt sich zwar zweifellos ein präreflexives Vertrautsein eines Ich mit sich selbst erschließen, das für die Andersheit von anderem offen ist und, indem es bei diesem anderen ist, zugleich bei sich selbst ist (siehe Abschnitt 2.1). Diese „immanent-reflexive Transzendenz“ im Offen-Sein für oder auf anderes hin darf aber nicht mit einem „Sich-Öffnen“ oder gar mit einem „freien Sichaufschließen und -öffnen für einen Gehalt“ identifiziert werden, die ein reflektiertes Selbstbewusstsein voraussetzen. Hier müsste zunächst geklärt werden, wie der Übergang von dem vor-reflexen zu einem selbstbewussten Ich überhaupt erfolgen kann (siehe Abschnitt 2.4). Die Ambivalenz des in diesem Zusammenhang verwandten Begriffs „Transzendenz“ tritt besonders deutlich dort hervor, wo Pröpfer seine seit Jahrzehnten vertretene These vorbereitet, dass die menschliche Freiheit für den Begriff des schlechthin unbedingten Seins von sich selbst her – ohne eine vorherige Prägung durch dieses unbedingte Sein – „aufzukommen vermag“.

Die ursprüngliche Offenheit des Ich besagt zwar, dass das Ich nicht nur für dieses oder jenes, sondern grundsätzlich auf alles hin offen ist, das sich ihm zeigen mag. Damit ist aber noch nicht geklärt, warum das Ich, kaum dass es bei einem bestimmten anderen „anlangt“, auch schon darüber hinaus ist. Dass hier eine Zwischenreflexion fehlt, lässt sich bereits an der synonymen Verwendung der Begriffe *Gegenstand* und *Gegenstehen* erkennen (519). Das andere steht dem Ich doch schon (ent)gegen, bevor das Ich sich dieses andere auf der Stufe des Selbstbewusstseins im Vorstellen zum Gegenstand macht.

Dies lässt sich anhand des Begriffs der *Grenze* präzisieren. Der Mensch nimmt anderes nicht nur als anderes, sondern auch als Widerstand wahr. Im Unterschied zu anderen Lebewesen, die anderes auch als widerständig gegenüber der Betätigung der ihnen von Natur her gegebenen Triebe erfahren, erfasst der Mensch diesen Widerstand aber als Grenze, und das heißt, er ist stets zumindest gedanklich schon über den Widerstand hinaus. Dieses Phänomen der „potenziellen Unendlichkeit“ beschreibt Pröpfer, eine Stelle bei Krings paraphrasierend, in dem Satz:

Vor allem aber zeigt sich, dass die reine Form der Transzendenz den „Charakter der Unabschließbarkeit [hat]; denn als bloße Form ist sie je und je Überschreiten und sonst nichts“: Keine Wirklichkeit der Transzendenz bringt ihre Form zum Erliegen (522).

Leider nennt Pröpfer dieses Phänomen nur kurz, um dann sogleich zu weiteren Schritten überzugehen, die aus der bloß potenziellen Unendlichkeit nicht zu erschließen sind: In der „reinen Formalität des transzendentalen Ich“ gehe der ursprüngliche Akt der Transzendenz „[...] auf das ‚Unbedingte‘, dessen Begriff der ursprünglichen Formalität des Ich selber entspringt. Gemeint ist das ‚unbedingt Erfüllende‘ seiner Transzendenz, weder ein Seiendes noch die Summe aller Seienden, sondern vielmehr das, ‚was Grund dafür ist, dass das Seiende die Transzendenz des Ich erfüllen kann‘,

und in diesem Sinn das ‚Sein selbst‘ [...]‘ (522). Auf diese weiteren Schritte werden wir später zurückkommen (siehe Abschnitt 2.6).

Die „potenzielle Unendlichkeit“, oder besser: das unvollendbare Streben nach Unendlichkeit und Unbedingtheit, ist ein zentrales Thema in allen Hochkulturen, zumeist zwar indirekt in technisch-praktischer Orientierung, etwa in dem Bemühen um die „Quadratur des Kreises“ bei der Landvermessung. Bei den Pythagoreern verbinden sich wohl erstmals mathematische Versuche mit philosophischer Spekulation. Bei Ramon Lull ist der Versuch der Ausmessung des Kreises in seine Entwürfe zu einer „Ars generalis“ eingebettet, die über Nikolaus von Kues dann in Leibniz’ Projekt einer „mathesis universalis“, einer alles umgreifenden Wissenschaft, weitergewirkt hat. Der Kusaner hat sich selbst intensiv an der zeitgenössischen Mathematik beteiligt, aus der neue Theorien zu einer in geometrischer Strenge durchgeführten Quadratur des Kreises hervorgingen. Für den Vorstellungshorizont von Renaissance und Humanismus war insgesamt ein blühender Optimismus hinsichtlich der menschlichen Erstreckung ins Unendliche charakteristisch. Der Entdeckung der Perspektive in der Kunst entsprach die Illusion eines prinzipiell beherrschbaren grenzenlosen Raums, die sich in einer weltweiten Kolonisation niederschlug. Der für das ursprüngliche Verhältnis unbedingter Freiheit als „Einheit in Differenz“ grundlegende Begriff der Distanz zwischen dem Ich und dem anderen verwandelte sich in einen Expansionismus, der nur noch den Schein von Freiheit an sich hatte.<sup>12</sup>

Bei Nikolaus von Kues verbindet sich das mathematische Bemühen mit einem Neuansatz zur philosophischen Theologie. Sein Begriff der „coincidentia oppositorum“ ist von dem Gedanken geleitet, dass die unvollendbare Unendlichkeit des Menschen schließlich in den Zusammenfall aller Gegensätze bei Gott einmündet. Auch das weit ausgreifende wissenschaftliche Programm von Leibniz ist noch von einer engen Verbindung zwischen Mathematik und philosophischer Theologie geprägt. Die Wirkungsgeschichte des von ihm (wohl gleichzeitig mit Newton) entwickelten Infinitesimalkalküls verlief allerdings im Hinblick auf diese theologisch motivierte Philosophie mit umgekehrten Vorzeichen. Über die Kybernetik beherrscht diese „Lösung“ des Unendlichkeitsproblems die unter dem Stichwort „virtuelle Realität“ in beängstigender Schnelle voranschreitende Technik. An die Stelle der vergeblichen Annäherung des Menschen an das „Sein an sich“ ist die Vorstellung getreten, dass sich alles, was sich in der Welt zeigt, der Virtualität des Menschen zu beugen habe, seiner unbegrenzten Potenzialität, die ihm als die höchste Form von Freiheit und Autonomie gilt.

Dem Stolz des Menschen auf sein nicht aufzuhaltendes Transzendieren, wie er klassisch in dem Pakt des Dr. Faustus mit Mephisto zum Ausdruck gebracht ist („Werd’ ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! Du bist so

<sup>12</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt *Verweyen*, Philosophie und Theologie, 212 f., 228–242, 291–295.

schön! Dann magst du mich in Fesseln schlagen, dann will ich gern zugrunde gehn!“) steht aber auch die Kehrseite desselben Phänomens zur Seite, die „impotente Potenz“ des Sisyphos, aus dem Albert Camus seinen Begriff des Absurden entwickelt.

Lässt sich diese Transzendenz, die, wie Pröpfer richtig feststellt, den Charakter der Unabschließbarkeit hat und als bloße Form je und je Überschreiten ist, aus der „formal unbedingten Freiheit“ des Ich allein erklären? Hier spielt doch ein Wollen in diese Unbedingtheit hinein, das die allem Handeln der theoretischen und praktischen Vernunft zugrundeliegende „Einheit in Differenz“ sprengt. Je weniger ich mich beim anderen aufhalte oder den anderen in seiner Andersheit aushalte, desto schneller haste ich weiter in dem vergeblichen Bemühen, in meine ursprüngliche, durch anderes vermittelte Einheit mit mir selbst zurückzufinden. Das hier berührte Problem wird weiter unten im Gespräch mit Pröpfer über die Fichtesche Wissenschaftslehre genauer zu untersuchen sein (siehe Abschnitt 2.5). An dieser Stelle werfe ich nur einen Seitenblick auf Maurice Blondels Hauptwerk „L'Action“ von 1893. Hier wurde in herausragender Weise die Problematik der potenziellen Unendlichkeit erstmals transzendental-phänomenologisch dargestellt, und zwar nicht zuletzt aufgrund einer intensiven Beschäftigung mit dem Infinitesimalkalkül bei Leibniz.<sup>13</sup>

Der Mensch ist, Blondel zufolge, im Gesamtbereich seiner *action* durch die Dialektik von einer *volonté voulante* und einer *volonté voulue* geprägt. Das erste, das „wollende Wollen“, ist eine nicht dem Ich selbst entspringende Bewegung, für deren Konkretisierung der Mensch gleichwohl verantwortlich ist. Durch die je von ihm selbst getroffenen Optionen des zweiten, des „gewollten Wollens“, versucht der Mensch das „wollende Wollen“ einzuholen, um mit sich selbst zur Deckung zu kommen. Doch dies gelingt ihm nirgendwo in der Gesamtheit der Phänomene, denen er sich aus eigenem Tun zuwendet. Erst dort, wo er in freier Entscheidung einer anderen Freiheit in sich Raum gibt, gelingt eine Übereinstimmung der *volonté voulante* mit der *volonté voulue*.

#### 2.4 Zur Genese selbstbewusster Freiheit

Pröpfer wirft in seiner „Theologische[n] Anthropologie“ lediglich Seitenblicke auf das erstmals von J. G. Fichte transzendentallogisch erschlossene ursprüngliche Verhältnis von Intersubjektivität: Zu einer sich selbst bewussten Freiheit kann der Mensch nur über den ihn in seiner Freiheit aner-

<sup>13</sup> Vgl. hierzu H. Verweyen, Einleitung, in: M. Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie, Einsiedeln 1974, 13–100, hier 24 f., 34–37. Die in „L'Action“ (3<sup>ième</sup> partie, 1<sup>ière</sup> étape, chap. II) in wissenschaftlicher Strenge durchgeführte Analyse der Implikate moderner, im Unterschied zu ihren griechischen Ursprüngen auf technische Anwendung hin instrumentalisierter Mathematik und ihrer Bedeutung für das gewandelte Verständnis menschlicher Transzendenz ist leider immer noch nicht zureichend erschlossen worden.

kennenden Akt eines anderen vernunftbegabten Wesens kommen, das ihn zu freiem Handeln auffordert. Noch ohne Fichte ausdrücklich zu nennen, kommt Pröpper auf diesen Sachverhalt bei der Bestimmung der „Selbstwahl der Freiheit“ zu sprechen.

Erst durch die Übernahme des eigenen Daseins, insbesondere seiner Freiheit, kann ja das Tun eines Menschen bewusste Entschiedenheit gewinnen und er selbst als Subjekt seines Handelns sich konstituieren.

Dieser Entschluss zu sich selbst sei aber durch das Handeln anderer vermittelt.

Jedenfalls muss er Zuwendung, Zutrauen, auch Zumutungen schon erfahren haben, von anderen angerufen, gefordert und derart in seiner Freiheit ernstgenommen, also auch schon anerkannt sein, um sich zu ihr entschließen zu können (503).

Einige Seiten weiter präzisiert Pröpper diese Feststellung:

Als existierende oder besser: als realiter sich vollziehende ist die Freiheit jedoch [im Unterschied zu ihrer *formalen Unbedingtheit*] von gegebenen Inhalten abhängig, also in vielfacher Weise *materialiter bedingt*. Sie ist [...] vor allem stets schon intersubjektiv, also durch andere Freiheit zu ihrem aktuellen Selbstvollzug vermittelt (511).

Diese Absetzung der formal unbedingten Freiheit von ihrem durch andere Freiheit bedingten realen Selbstvollzug erscheint mir im Hinblick auf die Genese freien Selbstbewusstseins fragwürdig. Kennzeichnend für die formal unbedingte Freiheit in ihrer ursprünglichen Form ist, dass das vor-reflexiv mit sich vertraute Ich sich über ein anderes *als* anderes zu einer Einheit in Differenz vermittelt. Diese ursprüngliche Einheit wird aber schon, wie soeben (Abschnitt 2.3) aufgezeigt, durch die potenzielle Unendlichkeit des Menschen so radikal aufgesprengt, dass sich die Frage erhebt, wie das Ich überhaupt noch zu einer durch anderes vermittelten Einheit mit sich selbst kommen kann. Das Wissen um die ursprüngliche Einheit bleibt zwar unaufhebbar erhalten, wirkt sich nun aber wie eine unerfüllbare Aufgabe aus, die in einem Götterfluch über Sisyphos verhängt wurde. Bereits diesem Sachverhalt entsprechend müsste der Begriff „formal unbedingte Freiheit“ modifiziert werden.

Dies gilt analog auch für die neue Ebene, die das vor-reflexiv mit sich vertraute Ich beim Übergang zum Selbstbewusstsein erreicht. Transzendentallogisch müssen alle Möglichkeitsbedingungen berücksichtigt werden, die für die Genese der selbstbewussten Freiheit notwendig sind. Sie gehören aber nicht nur zur realen Freiheit, sondern auch zu der neuen Konstellation der formal unbedingten Freiheit selbst, die dementsprechend näher bestimmt werden müsste.

Fichte selbst hat die Konstitutionsbedingungen dafür, wie ich mir durch die Aufforderung eines anderen zu freiem Handeln meiner Freiheit bewusst werde, weder hier noch zuvor in der „Grundlage des Naturrechts“ noch in einer von ihm selbst publizierten späteren Schrift bis ins Detail weiterver-

folgt. Dies wäre aber notwendig, weil die meine Freiheit anerkennende Aufforderung durch etwas – ein Wort, eine Geste (etwa das Lächeln der ersten Bezugsperson) – vermittelt wird. In diesem Medium hält der andere mir gleichsam das Bild vor, das er sich von mir als einem zu freiem Handeln fähigen Wesen macht. In der Aufforderung zu freiem Handeln, die Fichte als Grundakt der *Erziehung* versteht, geht es dem auffordernden Anderen aber nicht nur – und nicht einmal primär – um mein freies Handeln überhaupt, sondern um ein bestimmtes Handeln. Das Bild, das mir der andere zur freien Bejahung vorhält, ist daher zugleich von den Wertvorstellungen geprägt, mit denen der andere sich mir zuwendet.

In diesem Akt ist das *Phänomen* des *Sollens* in seiner ursprünglichsten Form als transzendente Möglichkeitsbedingung meines freien Selbstbewusstseins enthalten, ohne dass damit zugleich etwas über die Gültigkeit dieses Anspruchs ausgemacht wäre. Bejahe ich das mir „vorgehaltene Bild“ als Ermöglichung meines freien Handelns, so gehen in die Konstitution meines Selbst Fremdbestimmungen ein. Ich nehme mich selbst als „Ich im Akkusativ“, als „moi“ an und meine, mich darin in meiner ursprünglichen Freiheit als „Ich im Nominativ“, als „je“ erkennen zu können.

Für das Zustandekommen des Selbstbewusstseins, des sich selbst objektiv gewordenen Ich, ist das Moment der inhaltlichen Bestimmung durch andere konstitutiv, das sich im „moi“ niederschlägt. Die Analyse der *konkreten Inhalte* dieser Bestimmung gehört in den Bereich der Hermeneutik.<sup>14</sup> Die inhaltliche Bestimmung *generell* hingegen ist transzendentallogisch bei der Definition der „formal unbedingten Freiheit“ zu berücksichtigen.

Hier gilt es, einen wichtigen Unterschied zu beachten: Im ursprünglichen, für die formal unbedingte Freiheit konstitutiven Erkennen des anderen *als* anderen spielt das andere in seiner Inhaltlichkeit keine Rolle. In die Genese meines Selbstbewusstseins hingegen gehen Wertvorstellungen anderer Menschen mit ein; denn erst durch die Bejahung des mir von ihnen in der Aufforderung zu freiem Handeln vorgehaltenen Bildes meiner selbst werde ich meiner Freiheit bewusst. Hier bestimmt der andere in seinem wirklichen Anderssein, nicht nur ein anderes *als* anderes überhaupt, die Form mit, in der die unbedingte Freiheit im anderen bei sich selbst ist.

---

<sup>14</sup> Diese hermeneutische Arbeit darf innerhalb der Fundamentaltheologie oder philosophisch-theologischen Anthropologie nicht vernachlässigt werden; denn die Vorstellungen, die Menschen von ihrem Selbst haben, sind Teil der Möglichkeitsbedingungen ihrer Vorstellungen von Gott. Ich denke etwa an das Bemühen der Psychoanalyse, hinter dem „Über-Ich“ das im „moi“ versteckte „je“ wiedererkennen zu lassen, oder Versuche innerhalb der feministischen Philosophie (insbesondere von Schülerinnen Jacques Lacans wie Luce Irigaray und Julia Kristeva oder von Hélène Cixous), trotz der männlichen Symbolisierung, die Lacan zufolge das ursprüngliche „je“ für immer verdeckt, Wege zu einer Annäherung an das weibliche Ich zu finden. Vgl. hierzu V. Schlör, *Hermeneutik der Mimesis. Phänomene – begriffliche Entwicklungen – schöpferische Verdichtung*, Düsseldorf/Bonn 1998, 114–126, 136–156.

## 2.5 Zur Fichte-Rezeption Pröppers

Pröpper findet für seine „Konzeption des freien und selbstbewussten Ich einen deutlichen Anhalt an Fichtes früher Wissenschaftslehre“. Darum bezeichnet er seinen Exkurs zu Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 (564–578) ausdrücklich als „Rekurs“ (vgl. 564). Von hierher lässt sich in der Tat nachvollziehen, warum Pröpper die Ansicht vertritt, das formal unbedingte Ich könne durch Reflexion auf sich selbst die Idee eines schlechthin unbedingten Seins bilden, ohne dazu einer Prägung durch dieses Sein selbst zu bedürfen.

Pröpper gewinnt den Begriff dieser formalen Unbedingtheit nicht durch Rückführung der Erkenntnis eines anderen *als* anderen auf ihre notwendigen Möglichkeitsbedingungen (siehe Abschnitt 2.1), sondern letztlich deduktiv aus den beiden ersten Grundsätzen der Wissenschaftslehre von 1794. Zum „Erste[n], schlechthin unbedingte[n] Grundsatz“ merkt er an: „Das absolute oder reine Ich der Tathandlung ist nicht die Wirklichkeit des Unendlichen, in der alle Wahrheit realisiert wäre; es ist nur die Absolutheit (Unbedingtheit) des endlichen Selbstbewusstseins“ (567).

Pröpper vermerkt ausdrücklich: „Es waren [...] nicht nur äußere Gründe [...], sondern auch innere Notwendigkeiten, die zur Weiterbildung der Wissenschaftslehre drängten“, und verweist unmittelbar danach auf den Übergang zu der späteren Wissenschaftslehre, der ansatzweise bereits 1801 beginne und mit „der Lehre vom Ich als Erscheinung des Absoluten [...] 1804 dann ein[en] erste[n] Höhepunkt“ erreicht habe. Unter der Voraussetzung Pröppers, dass Fichte diesen Weg auch aus „inneren Notwendigkeiten“ – und das heißt doch wohl wegen der Defizite seines frühen Ansatzes – beschritt, ist man erstaunt, dass Pröpper den Absatz kurz und bündig mit der Bemerkung abschließt: „Wir wollen diesen Weg nicht weiter verfolgen“ (575 f.). Etwas später heißt es dann: „Natürlich musste Fichtes Weg nach 1800 [...] auch mit einer Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses einhergehen, mit der ich mich – vorsichtig gesagt – theologisch kaum anfreunden kann“ (576).

Für die Diskussion mit Pröpper ist entscheidend, welche Probleme sich aus Fichtes frühem Ansatz zur Wissenschaftslehre ergeben und nach Fichtes eigener Einsicht wie auch allgemein nachvollziehbar seinen nach 1800 beschrittenen Weg nahelegen. Diese Probleme sind leichter verständlich zu machen, wenn man dazu Schriften heranzieht, in denen Fichte seine streng transzendente Sprache der Wissenschaftslehre in die Alltagssprache zu übersetzen sucht. In der ersten seiner „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von 1794 schreibt Fichte:

Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und – damit er mit sich selbst übereinstimmen könne – die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, – den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn sollen, – ist das letzte höchste Ziel des Menschen.

Dieser letzte Endzweck ist aber

völlig unerreichbar [...] und [muß] ewig unerreichbar bleiben [...], wenn der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll<sup>15</sup>.

Hegel hat dieser Perspektive zu Recht entgegengehalten, dass damit das unbedingt Gesollte seinen Charakter der Unbedingtheit einbüßt und damit zu einer sich selbst widersprechenden Bestimmung wird.<sup>16</sup>

Die auf allgemeine Verständlichkeit angelegten Ausführungen in der genannten Vorlesung lassen sich weitgehend in die transzendente Terminologie der Wissenschaftslehre von 1794 rückübersetzen. Findet sich dort auch für das Wort „Gott“ ein transzendentes Pendant? Zwei Stellen sind hier von besonderem Interesse. Am Ende von § 5 I heißt es:

Für die Gottheit, d. i. für ein Bewusstseyn, in welchem durch das bloße Gesetzsein des Ich alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewusstseyns undenkbar) würde unsre Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewusstseyn gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde sie auch für Gott haben, weil die Form derselben die Form der reinen Vernunft selbst ist. [...].<sup>17</sup>

Entspricht, dieser Bemerkung zufolge, der hier über Gott gemachten Aussage nicht genau das Sich-selbst-Setzen des „absoluten Ich“ im Ersten Grundsatz? Noch einen Schritt weiter führt eine Anmerkung in § 5 II:

Im konsequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. [...] Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letztere erklären zu können.<sup>18</sup>

Demnach geht Fichte im Ersten Grundsatz vom absoluten Sein Gottes aus, um von hierher über die Entgegensetzung des Nicht-Ich das wirkliche Dasein des menschlichen Ich erklären zu können. Fichte zufolge kann daher die „formal unbedingte Freiheit“ die Idee des unbedingten Seins nur im Rückgriff auf das absolute Sein Gottes bilden, bei dem die Wissenschaftslehre zum Aufweis der Möglichkeitsbedingungen der Gesamtbewegung menschlichen Daseins ansetzt. Warum hat Fichte auf diesen Sachverhalt aber erst beiläufig im Dritten Teil, nicht schon bei seiner Darstellung des Ersten Grundsatzes selbst hingewiesen?

Diese Frage lässt sich zumindest in groben Umrissen unter Berücksichtigung der Entwicklung von Fichtes Denken klären. Schon 1784 faszinierte

<sup>15</sup> GA I/3, 32. Dieser Aussage über die Unerreichbarkeit des Endzwecks des Menschen korrespondieren viele andere Stellen, vor allem in „Das System der Sittenlehre“ von 1798, vgl. zum Beispiel GA I/5, 126.

<sup>16</sup> Erstmals in seinem Beitrag von 1801: „Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie“, GW 4, 1–92.

<sup>17</sup> GA I/2, 390 f.

<sup>18</sup> GA I/2, 410, Anmerkung.

ihn der philosophische Gedanke einer durchgängigen Determination allen Geschehens, der ihm im System Spinozas überzeugend dargelegt schien. Dieser Gedanke brachte ihn aber zunehmend in Widerspruch zu seinen religiösen Anschauungen. Erst 1790, durch die Lektüre von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, wurde er von dem ihn quälenden inneren Widerspruch befreit. Aber Kant hatte seine Einsichten nicht systematisch dargelegt. Auf der Suche nach einem System, das nicht weniger konsistent als das Spinozas, aber eben vom Kantschen Begriff der Freiheit bestimmt ist, kommt Fichte schließlich in seinem ersten Entwurf der Wissenschaftslehre, den „Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie“ von 1793/94, zu dem Ergebnis, dass dieses System eine letzte Identität im Mannigfaltigen aufweisen müsste:

Ich glaube, diese ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Sie ist nicht anders möglich, als daß die Dinge adäquate Bestimmungen unseres reinen Ich seyen. Gerechtigkeit herrsche. Dies ist bei Gott der Fall. (Das giebt einen Spinozismus. Aber einen ganz andern; nemlich nicht einen theoretischen, speculativen, sondern einen moralischen).<sup>19</sup>

Hätte Fichte den Ersten Grundsatz seiner Wissenschaftslehre von 1794 als eine Beschreibung des göttlichen Seins bezeichnet, dann wäre dies wie alle weiteren Schritte sogleich im Sinne Spinozas missverstanden worden: Ausgang bei einer ersten, alles umfassenden Substanz, deren Existenz zunächst zu beweisen und von der (als der „Ursache ihrer selbst“) dann alles andere als ihre „Attribute“ und „Modi“ abzuleiten ist. Fichte zufolge ist die Freiheit des Menschen aber nicht auf ein kausales Wirken Gottes zurückzuführen. Sie verdankt sich dem absoluten Ich dadurch, dass dieses, völlig frei und rational in keiner Weise ergründbar, sich ein Nicht-Ich entgegensetzt. Dadurch vermag der Mensch, alles, was nicht sein Ich ist, aus dieser Entgegensetzung heraus zu verstehen (theoretische Vernunft) und sich diesem in freier Tätigkeit mit dem Ziel zuzuwenden, dass Ich und Nicht-Ich zu einem völligen Einklang miteinander kommen (praktische Vernunft). Das reale absolute Ich des Ursprungs wirkt sich in der menschlichen Vernunft als Idee einer letzten Einheit aus.

### *2.6 Die Offenheit des Menschen auf Offenbarung*

Nach der Darstellung der These, dass die Offenheit des Menschen auf Gott und seine Selbstmitteilung auf der formal unbedingten Freiheit des Menschen beruht (Kap. 6.1), geht Pröpper zur „Einlösung der fundamentalen philosophischen Aufgaben der theologischen Anthropologie“ über (Kap. 6.2). Ich setze im Folgenden gemäß den vorangehenden Erörterungen (Abschnitt 2.5) voraus, dass, wo immer Pröpper von der „Unbedingtheit der freien Vernunft selbst“ spricht, dies im Sinne der Fichteschen Wissenschaftslehre von 1794 zu präzisieren ist: Die Unbedingtheit der freien menschlichen Vernunft hat als

<sup>19</sup> GA II/3, 132.

oberste Möglichkeitsbedingung das schlechthin unbedingte Sich-Setzen der göttlichen Freiheit und ihre ebenso durch nichts bedingte Entgegensetzung eines Nicht-Ich.

In einem ersten Schritt versucht Pröpper, den „Möglichkeitsaufweis für Gottes Existenz und Offenbarung“ zu führen (589–637). Die „potenzielle Unendlichkeit“ der menschlichen Vernunft zusammenfassend stellt er fest, es sei

die Unbedingtheit der freien Vernunft selbst, aus der ihre Fähigkeit des Hinausgehens über jedes Bedingte resultiert: so eben, dass sie ein Gegebenes der Unbedingtheit ihres eigenen Sichöffnens nicht gemäß findet, es vielmehr als ein durch ein anderes Bedingtes und somit Endliches begreift und dadurch zum Überschreitbaren herabsetzt (591).

Hier wird noch einmal die Gefahr deutlich, die in der Annahme liegt, das *Vorstellen* sei der eigentliche Ort von Wahrheit (2.2): Woher nimmt die Vernunft im Akt des durch Vorfragen und Vorurteile bedingten Vorstellens das Recht, ein anderes als überschreitbar herabzusetzen, nur weil sie dieses der „Unbedingtheit ihres eigenen Sichöffnens nicht gemäß findet“? Folgt dieser Rechtsanspruch aus der vom Menschen selbst entworfenen Idee Gottes? In dieser Idee denke die freie, formaliter unbedingte Vernunft Gott „als das, was sie voraussetzen muss, wenn sie selbst in der Zufälligkeit ihres Daseins und überhaupt alles endliche Dasein letztlich nicht grundlos sein soll“. Dieser Gottesgedanke sichere „eben dadurch, dass er alles begreifbar Endliche hinter sich lässt, [...] auf jeden Fall die reale Möglichkeit [...], dass die Wirklichkeit von Welt und Mensch noch nicht alles sein muss, was überhaupt ist“ (592).

Ich vermag in diesen Ausführungen kein transzendentes Denken mehr zu erkennen, sondern eher metaphysische Überlegungen. Schon der Begriff „Welt“ wird hier im alltagssprachlich-ontologischen Sinne verwendet. Metaphysisch ist auch die im Begriff „nicht grundlos“ implizierte Inanspruchnahme des Kausalprinzips. Der Begriff „reale Möglichkeit“ ist mir aus der Possibilenmetaphysik bekannt, die, von Avicenna herkommend, über Wilhelm von Auvergne, Heinrich von Gent, Duns Scotus und schließlich den Neuentwurf thomistischer Philosophie durch Francisco Suárez ihren Weg in die Jesuitenschulen, die philosophische Propädeutik an den protestantischen Universitäten und darüber hinaus in den deutschen Rationalismus bis hin zu Kants Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ genommen hat.<sup>20</sup> An den Hochschulen der Societas Jesu wurde noch im 20. Jahrhundert – selbst bei Denkern wie Joseph Maréchal, Johannes Baptist Lotz und Emerich Coreth, die scholastische Metaphysik mit transzendentalen Denken zu versöhnen bemüht sind – der folgende „Gottesbeweis“ vertreten: (1) Aus dem Vorgriff unseres Geistes auf ein unbedingtes Sein folge zumindest die *Möglichkeit* dieses Ziels; (2) mit dem Erweis der Möglichkeit eines unbedingten, absoluten Seins sei notwendig auch die *Wirklichkeit* dieses Seins erkannt, da dieses entweder abso-

<sup>20</sup> Vgl. Verwey, Philosophie und Theologie, 195–197, 202 f., 219 f., 256, 290–298.

lut notwendig oder absolut unmöglich sei.<sup>21</sup> In diesem Sinne hat Pröpper den Begriff „reale Möglichkeit“ hier und an weiteren Stellen wohl kaum verwendet. Was aber meint er dann mit diesem Terminus?

Warum soll darüber hinaus die Wirklichkeit von Welt und Mensch, auch wenn sie nicht als grundlos angenommen wird, gerade einen solchen Grund haben, der mit der Idee, die sich Menschen von Gott machen, etwas zu tun hat? (Die Frage nach dem Woher der menschlichen Freiheit kann man dabei übergehen. Dass diese auf keinen Seinsgrund als Wirkursache zurückzuführen ist, macht ja gerade ihre Unbedingtheit aus.)

Im Folgenden sagt Pröpper dann, der Mensch habe nicht (nur) das Bedürfnis, dass alles Bedingte nicht grundlos, sondern letztlich, dass es nicht *sinnlos* sei. Aber, so fragt er weiter:

Dürfen wir unserem Bedürfnis [...] denn trauen? Wie, wenn es in Wahrheit absurd wäre und die Vernunft durch sich selbst bloß genarrt wäre? [...] Es bleibt der unvertretbare Entschluss unserer Freiheit, ihr unabnehmbares Wagnis, wenn sie [ihrem Bedürfnis] traut und die Wirklichkeit Gottes setzt (593).

Die hier nur vorläufig gemachten Ausführungen nimmt Pröpper unter der Überschrift „Relevanzaufweis für die Grundwahrheit christlicher Theologie“ in detaillierter Argumentation wieder auf (637–654). Darin „geht es primär um die *sinngerechte* Selbstverwirklichung der Freiheit, um die Ausbildung derjenigen Identität also, in der ein freier Mensch mit sich einig sein kann“ (638).

Als Inhalt, der dem unbedingten Sich-Öffnen der Freiheit entspricht, kommt

nur ein solcher in Frage, der sich seinerseits durch Unbedingtheit auszeichnet, die andere *Freiheit* also, die Freiheit der *Anderen*. Denn nur sie kann der formalen Unbedingtheit der Freiheit entsprechen und sie in eins, weil von ihr verschieden, bestimmen.

Damit sei der oberste Grundsatz der Ethik erreicht: „*Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen*“ (640). Diese These entspricht der Evidenz, dass ein Ich, bereits um sich selbst bewusst zu werden, der Aufforderung eines anderen Ich bedarf (siehe Abschnitt 2.4).

Ohne Angabe von Kriterien dafür, wie sich die Anerkennung anderer Freiheit angemessen realisieren ließe, geht Pröpper sogleich vom Anerkennen zum Lieben über: „Indessen, was heißt das eigentlich: eine andere Freiheit unbedingt anerkennen, jemanden lieben, ihn affirmieren?“ (643) In seiner Antwort auf diese Frage kommt Pröpper unvermittelt auf ein Sollen zu sprechen, das der Mensch selbst nicht verwirklichen, sondern nur einem unbedingten Sein anheimstellen kann, das Herr über den Tod ist. Dieser Blickwechsel lässt sich recht deutlich an der gewählten Terminologie nachvollziehen. Pröpper spricht in diesem Zusammenhang nicht von einem unbedingten *Sollen*, sondern nur von einem unbedingten *Seinsollen*, also letztlich von einem an Gott gerichteten Postulat:

<sup>21</sup> Vgl. *Verweyen*, Gottes letztes Wort (2000), 94–96 (mit Literaturangaben).

Der unbedingte Entschluss für den anderen wie sein unbedingtes Seinsollen sind stets [...] nur bedingt realisierbar [...]. Mit dieser Einsicht in die *Vorläufigkeit wirklicher Anerkennung* zeigt die Aporie, die im Wesen der endlichen Freiheit selbst wurzelt, ihre von uns nicht mehr aufhebbare Gestalt: Menschen wollen, ja sie beginnen sogar, was sie doch nicht vollenden können. „Du sollst unbedingt sein“, heißt ja letztlich: „Du sollst nicht sterben“ (645, mit Anmerkung 199; vgl. 643).

Hier wird etwas übersehen. Der Tod des geliebten anderen besagt doch nicht, dass die von *uns* geforderte Anerkennung und der unbedingte Entschluss dazu nur vorläufig zu realisieren seien. Diese Anerkennung und der unbedingte Entschluss dazu gehören – im Gegensatz zu dem Sein des anderen über den Tod hinaus – vielmehr zu dem, was *wir* jetzt und unwiderruflich sollen und darum auch können.

Die Verwechslung von Sollen und Seinsollen findet sich auch in der folgenden These: Erst die

Einheit von Liebe und Allmacht [...] würde der endlichen Freiheit als das *schlechthin* Erfüllende entsprechen. [...] Denn allein sie könnte ja die Intention unbedingter Anerkennung einlösen und somit den Sinn menschlicher Freiheit und ihres Beginns verbürgen. In der *Idee Gottes* wird also die Wirklichkeit gedacht, die sich Menschen voraussetzen müssen, wenn das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluss ihrer Freiheit für sich selbst<sup>22</sup> und für andere intendieren, als möglich gedacht werden soll (646<sup>23</sup>).

Das unbedingte „Seinsollen“ des anderen setzt zwar in der Tat ein Gottespostulat voraus. Rückhaltlose Bejahung des anderen – etwa der Entschluss zu unbedingter Solidarität im Sinne von Albert Camus – ist hingegen auch ohne die Voraussetzung eines Wesens sinnvoll, in dem Liebe und Allmacht eins sind.

Der Begriff „Postulat“ besagt Pröpfer zufolge insofern zu wenig, „als ernsthafte Liebe sich im Widerspruch zum Tod schon befindet“ (648 f.). Der folgende Passus gibt allerdings eher Anlass zu der Frage, ob Pröpfer den Begriff des Gottespostulats im Sinne Kants überhaupt erreicht:

Ob der Hoffnung der Freiheit vertraut werden kann und sie schon jetzt als verbürgt gelten darf, [...] wird besonders dann nicht bedeutungslos sein, wenn die Anerkennung einseitig bleibt, der erforderliche Selbsteinsatz riskant und kostenreich wird und vielleicht sogar alles Bemühen vergeblich erscheint (649).

In dieser Form der ins Jenseits verlegten Erfüllung meiner Bedürfnisse als Motiv für mein sittliches Handeln findet man das Gottespostulat zwar noch am Ende von Kants „Kritik der reinen Vernunft“, später aber nicht mehr.<sup>24</sup>

Die mangelnde Unterscheidung zwischen *Sollen* und *Seinsollen* verführt leicht zu einem Missverständnis der Position Pröpfers, das er selbst be-

<sup>22</sup> Vgl. dagegen den Nachruf Uwe Johnsons auf Hannah Arendt: „[Sie war] einverstanden mit ihrem Tod, wie jeder von uns einverstanden sein soll mit dem eigenen und den des anderen hinzunehmen sich weigert.“ In: *U. Johnson*, „Mir bleibt nur, ihr zu danken[.]“ Zum Tod von Hannah Arendt, in: *Ders.*, Porträts und Erinnerungen, Frankfurt am Main 1988, 74-77, hier 77.

<sup>23</sup> Pröpfer sagt in Anmerkung 201, dass ihn zu dieser These ein Aufsatz von Hermann Krings „entscheidend angeregt hat“. Vgl. *H. Krings*, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken (1970), in: *Ders.*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980, 161-184.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu *Verwey*, Gottes letztes Wort (2000), 101-104.

nennt: „Also am Ende doch wieder der Lückenbüßer-Gott und der Rekurs auf den Tod; und nur einmal mehr das Diesseits dem Jenseits geopfert!“ (647). Angesichts der Gesamtkonzeption des Buchs und gerade auch der detaillierten Hinweise auf die mit dem Begriff der Anerkennung verbundene konkrete Verantwortlichkeit des Menschen in der Welt (vgl. etwa 644 f.) ist dieser Einwand sicher unberechtigt. Er legt sich aber insofern nahe, als Pröpfer den Akten zwischenmenschlicher Anerkennung nur eine „symbolische Dignität“ zugesteht (vgl. 643, 644, 648). Symbolisch sind diese Akte in seinem Sinne deswegen, weil die zur unbedingten Anerkennung entschlossene Freiheit, gerade in ihrer höchsten Form als liebende Selbsthingabe,

den anderen „selbst“ meint und sein Seinsollen unbedingt intendiert, eben dies aber nur symbolisch, nur vorläufig ins Werk setzen kann [und] ihm eine Zukunft [wünscht], die sie selbst nicht gewährleisten kann (648).

Hier wird wiederum der zweite Schritt (das Postulat: „Du sollst sein“) vor dem ersten getan. Dieser bestünde nämlich in der Bestimmung von Kriterien dafür, wie der Mensch *sein Sollen* im Anerkennen des anderen adäquat erfüllen kann – auch ohne dass über das vom Menschen Geforderte hinweg sich der Blick sogleich Gott zuwendet, der allein das *Seinsollen* des anderen verwirklicht könnte.

Pröpfer sieht in seinen Ausführungen zwar keinen *Sinnbeweis*, aber einen *Sinnbegriff*, ja sogar einen „Begriff letztgültigen Sinns“. Dieser Begriff könne

die Gestalt des diesen eröffnenden Geschehens unmöglich so weitgehend vorzeichnen, dass es der Begriffskonstruktion, um identifiziert zu werden, nur noch subsumiert werden müsste“ (651 f.).

Dem ist zuzustimmen. Weiter heißt es allerdings,

das offenbarende Geschehen [müsse vielmehr] seine ihm innewohnende Bedeutung primär von sich her erkennen lassen [...] und somit selbst das entscheidende Kriterium für die Anwendung des Sinnbegriffs auf es [darstellen] (652).

Die zuerst genannte Option entspricht den Fehlentwicklungen der Aufklärung, insofern diese aus der reinen Vernunft den Begriff einer wahren Religion bilden zu können meinte. Die zweite Behauptung läuft Gefahr, in den von der Aufklärung zu Recht bekämpften Offenbarungspositivismus abzugleiten. Wenn Gott die Freiheit des Menschen ernst nimmt, dann muss er ihr zugestehen, „das entscheidende Kriterium“ nach den Maßstäben der sittlich-praktischen Vernunft zu prüfen und es nicht einfach heteronom gelten zu lassen. Einen Offenbarungspositivismus kann man Pröpfer sicher nicht unterstellen. Er nennt im Anschluss an die zitierte Feststellung auch durchaus einige Gesichtspunkte, nach denen es zu einer Entsprechung zwischen dem offenbarenden Geschehen und „dem Maß der suchenden Freiheit“ kommen kann (652 f.). Reicht dies aber zu einem Urteil darüber aus, ob die angeblich in einem bestimmten Menschen ergangene Selbstmitteilung Got-

tes verdient, als sein letztgültiges Wort in freier Verantwortung angenommen zu werden? Auch in dieser Hinsicht wäre es wichtig, die Begriffe von Anerkennung und Liebe näher zu bestimmen, um von hierher eine zwischenmenschlich vermittelte Rede, die sich als Botschaft Gottes aus gibt, auf ihren Geltungsanspruch überprüfen zu können.

### 3. Eine Alternative

Die unterschiedlichen Weisen, wie sich uns Realität zu erkennen gibt und unser Handeln sich auf diese richtet, setzen Möglichkeitsbedingungen, für deren Erscheinung voraus. Auf die Bedingungen der Möglichkeit dieses Erscheinens generell – nicht der Phänomene in ihrer konkreten Gestalt – richtet sich das transzendente Philosophieren. Thomas Pröpfer wie auch ich finden dieses Philosophieren am schärfsten bei Fichte durchgeführt. Im Hinblick auf das ursprüngliche Vernehmen von anderem stimmen wir, wie mir scheint, grundsätzlich überein: Ein anderes *als* anderes erkennen kann nur ein Ich, das zu dieser Erkenntnis durch nichts und keinen anderen bedingt ist. Dieses Ich muss schon vorgängig dazu für anderes offen (und insofern „transzendent“) sein. In der Erkenntnis des anderen *als* anderen ist es bei sich (siehe Abschnitt 2.1). Der größte Unterschied zwischen unseren beiden Ansätzen tritt wohl in der Interpretation dessen zutage, was oben (siehe Abschnitt 2.3) als „potenzielle Unendlichkeit“ thematisiert wurde. Der Hauptgrund für diese Differenz dürfte darin liegen, dass Pröpfer zufolge das

absolute oder reine Ich der Tathandlung [...] nicht die Wirklichkeit des Unendlichen, in der alle Wahrheit realisiert wäre [, ist]; es ist nur die Absolutheit (Unbedingtheit) des endlichen Selbstbewusstseins (567).

Fichte hingegen unterscheidet das absolute Ich vom endlichen Selbstbewusstsein. Es geht ihm in der Wissenschaftslehre allerdings nicht um eine „philosophische Theologie“, um eine Reflexion auf das Wesen und Dasein Gottes. Er bringt das Absolute nur als Möglichkeitsbedingung ins Spiel, um das menschliche Dasein in seiner Verfasstheit als theoretische und praktische Vernunft im Hervorgehen aus einer Einheit in Differenz erklären zu können (siehe Abschnitt 2.5). Das endliche Ich hat als Endzweck die unbedingte Einheit des sich selbst setzenden Ich, wie sie im Ersten Grundsatz erläutert wird, aber eben in der Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich.<sup>25</sup> Dieser Endzweck wäre, wie Fichte sagt, aber nur dann erreichbar, wenn der Mensch Gott gleich würde. Der Erfüllung seiner Aufgabe könne der Mensch darum nur näher kommen, ohne sie je zu verwirklichen. Nur aufgrund der Bestimmung durch das absolute Ich, das dem durch die Entgegensetzung

<sup>25</sup> Bei Aristoteles findet sich eine interessante Parallele dazu. Das Göttliche ist *noësis noëseôs*, ein „Denken des Denkens“, das hierzu keiner Vermittlung durch ein *noëma*, durch ein Gedachtes, bedarf. In dieser Eigenschaft bewegt es alles, was Vernunft hat, „hôs erômenon“, „wie ein Geliebtes“ – nicht etwa als Wirkursache. Vgl. dazu *Verwey*, Philosophie und Theologie, 92–99.

von Ich und Nicht-Ich bestimmten Ich zur *Idee* des reinen Ich wird, lässt sich das „perennierende Streben“ nach einer Vollendung erklären, die dem Menschen auf immer entrückt ist. Im Mythos von Sisyphos wird dies als Götterfluch bezeichnet. Albert Camus gelangte von daher zum Begriff „das Absurde“ als Ausdruck für die menschliche Grundsituation.<sup>26</sup>

Lässt sich dem nicht vollendbaren unendlichen Streben des Menschen dennoch ein Sinn abgewinnen? Camus verzichtet auf die Frage, ob sich im Jenseits vielleicht doch noch eine Erfüllung für den auf Erden nicht zu erreichenden Sinn zeigt, und lenkt den Blick auf das den Menschen hier und heute Beanspruchende. Jedes einzelne solidarische Handeln erhält als solches eine einmalige Bedeutung, die nicht erst durch eine jenseitige Erfüllung verbürgt werden müsste. Jedes Detail des irdischen Lebens wird damit gleichsam zum Ort des Absoluten. Aber gibt die unvollendbare Unendlichkeit nur Raum für einen in bestimmten Augenblicken aufleuchtenden Sinn oder kann sie vielleicht als notwendige Voraussetzung für einen umfassenden Sinn des Daseins betrachtet werden? Bei der Frage nach einem solchen umfassenden Sinn sind zwei Aspekte auseinanderzuhalten.

(1) Im Gespräch mit einem Agnostiker wie Camus geht es nur um eine adäquate Sicht von Solidarität. Ist deren Begriff als Kampf gegen einen vom Himmel verhängten Fluch zureichend bestimmt, oder ist dieser „Fluch“ nicht gerade die Möglichkeitsbedingung für eine in letzter Konsequenz durchdachte Solidarität? Dieser Aspekt betrifft nicht nur die Frage nach einer Offenheit des Menschen für Offenbarung. Er hat Bedeutung gerade auch für das menschliche Zusammenleben allgemein, rein innerweltlich-säkular und im Absehen von jeder religiösen Fragestellung.

(2) Angenommen, die Frage nach einem umfassenden, innerweltlich zu realisierenden Sinn ließe sich zufriedenstellend beantworten, so bliebe doch noch ein Rest des Absurden. In der merkwürdigen Kombination von Freiheit und dem nicht zu tilgenden Drang, ein Unerreichbares zu erreichen, ist sich der Mensch selbst ein Rätsel. Dass sich mit einem solchen Rätsel, das die gesamte Existenz des Menschen betrifft, nicht gut leben lässt, zeigt ein Blick in die Geschichte der Religionen und Philosophien. Aber auch bei bewusster und energischer Verdrängung dieses Rätsels wird unbewusst dennoch nach Antworten gesucht, die, der kritischen Reflexion entzogen, sich dann als gefährliche Ideologien austoben können. Ich versuche in meinem Ansatz, beide Aspekte systematisch miteinander zu verbinden.

---

<sup>26</sup> Pröppers Kommentar zum Begriff des Absurden erscheint mir inkonsistent. Einerseits spricht er von der „Absurdität“ als der Situation des Menschen, wie sie Camus als Ausgangspunkt konstatiert (vgl. 37), und von einer „Wahl, die Camus angesichts der Situation der Absurdität vorschlägt“ (39). Andererseits heißt es: „Erst aufgrund dieser Wahl kann ja die Fraglichkeit des Menschen, die er selbst nicht zu lösen vermag, zum Schicksal der Absurdität erklärt werden“ (ebd. 41). Darum bleibe auch „die Ausgangsthese [?] – eben die Gewißheit des Absurden und die ihm beigelegte Bedeutung – problematisch“ (ebd. 42). Hier wird die grundsätzliche Situation des Absurden schließlich als Produkt einer Wahl erklärt.

Im Unterschied zu Pröpper, der in seiner Frage nach einem Begriff letztgültigen Sinns von Fichtes früher Wissenschaftslehre maßgeblich beeinflusst ist, gehe ich in meinem Versuch, den Begriff eines umfassenden Sinns zu bestimmen, von dem einzigen durch Fichte selbst publizierten Text seiner späten Wissenschaftslehre aus, der von ihm 1810 vorgetragene „Erscheinungslehre“.<sup>27</sup> Dabei abstrahiere ich von den metaphysischen Implikationen seines nach 1801 entwickelten Systems (wie auch von Descartes' Kausalschluss von der Idee Gottes auf sein reales Sein). Ein philosophisch gesichertes Wissen um die Existenz Gottes setze ich nicht voraus, sondern nur – wie Fichte in seiner Wissenschaftslehre von 1794 – die Erkenntnis, dass wir uns die auf ein unvollendbar Unendliches zielende Dynamik unserer Vernunft ohne den Begriff eines wirklichen unendlichen Seins nicht erklären können und schon dieser Begriff mehr voraussetzt, als unsere Vernunft aus sich selbst zu entwerfen vermag.

Ich setze mit der Frage an: Angenommen, es gibt ein absolutes, schlechthin *eines* Sein, wie kann dann noch etwas anderes existieren, ohne dass sich dieses andere letztlich in „Maya“ auflöst oder aber das absolute Sein mit sich selbst in Widerspruch gerät? Wenn die Theologie sich nicht um eine zufriedenstellende philosophische Antwort auf diese Frage bemüht, kann sie nicht behaupten, sich rational verantworten zu wollen. Spinoza und Hegel (und der mittlere Schelling) versuchten diese Frage dadurch zu beantworten, dass sie das andere als Moment des Absoluten betrachteten. Damit setzten sie zum einen voraus, Einblick in das Wesen Gottes selbst zu haben. Zum anderen hatten sie in ihrem System für eine von Gott gewollte, aber nicht von ihm gewirkte Freiheit des Menschen, wie sie oben (Abschnitt 2.1) aufgewiesen wurde, keinen Platz.

Fichte hat stets betont, dass wir über das *Wie* des göttlichen Seins nichts wissen und uns darum auch keinen Begriff davon bilden können, wie anderes aus Gott hervorgehen kann. Dass es anderes außerhalb Gottes gibt, ist aber eine Tatsache unseres Bewusstseins. Unter der Voraussetzung, dass es anderes außer dem schlechthin mit sich einen, absoluten Sein gibt, kann Fichte zufolge jenes andere nur als *Bild* des absoluten Seins existieren. Schon Anselm von Canterbury hatte innerhalb der Trinitätslehre dargelegt, wie der Sohn in seinem Gezeugtsein durch den Vater als dessen „Wort oder Bild“ völlig eins mit diesem ist. Eine Ausdehnung dieses Gedankens auf das den Geschöpfen aufgetragene Verhältnis zu Gott liegt bei Anselm schon darin, dass Gott seinen Sohn und die Schöpfung in ein und demselben Wort spricht.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Wie Pröpper lasse ich in diesem Zusammenhang das Problem der Theodizee unberücksichtigt. Diesem Problem liegen bestimmte geschichtliche Erfahrungen zu Grunde, die über die Grenzen des transzendental Erschließbaren hinausgehen und dem hermeneutischen Philosophieren zuzuordnen sind. Bei Pröpper wird diese Frage am Ende des Zweiten Teils in einem Beitrag von Magnus Striet behandelt: Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: *Pröpper, Theologische Anthropologie*, 1490–1520.

<sup>28</sup> Siehe hierzu: *Verwey, Gottes letztes Wort* (2010), 154.185, besonders 157 f.; zu Anselm speziell: *Ders., Anselm von Canterbury. Denker – Beter – Erzbischof*, Regensburg 2009, 50–54.

Der Begriff „Bild“ darf hier nicht statisch verstanden werden – etwa als Standbild Gottes oder überhaupt als ein bereits fertig bestehendes Bild. Dann würde selbst unter der Annahme eines „vollkommenen Bildes“ in dessen Materialität immer noch ein Rest von Andersheit gegenüber dem Dargestellten verbleiben. Eine Einheit des absoluten Seins mit sich selbst trotz des von ihm gesetzten anderen ist nur dann möglich, wenn eine Freiheit sich selbst vorbehaltlos dazu hergibt, Bild Gottes zu sein, und es ihr gelingt, alles andere „in der Welt“ mit in dieses Bild hineinzunehmen.

Wie soll ich mich aber in meiner Freiheit zum Bild Gottes machen, den ich doch in seinem Sein und Wesen nicht erkennen kann? Auf „vertikalem“ Weg, im direkten Gegenüber von Gott und einem freien Ich, ist die Aufgabe, Bild Gottes zu werden, nicht zu bewältigen. Vielleicht lässt sich das Problem aber „horizontal“, im Gegenüber von Mensch zu Mensch lösen. Denn der Ausgangsfrage entsprechend, ob sich etwas außerhalb des absolut-einen Seins widerspruchlos denken lasse, steht alle endliche Freiheit unter dem Anspruch, sich zum Bild Gottes zu machen.

Dieser für meinen fundamentaltheologischen Ansatz entscheidende Gedankenschritt aus der „vertikalen“ in die „horizontale“ Dimension hat einen einschneidenden Perspektivenwechsel zur Folge. In der Wende zur „Säkularität“, zur alltäglichen Lebenspraxis, tritt die Frage nach Gott jetzt völlig zurück. Die Frage lautet nun: Wie können Menschen trotz ihrer unauflösbaren Verschiedenheit je zur Einheit miteinander kommen? Meine These: Das wäre dann möglich, wenn sich alle Menschen vorbehaltlos und unbeirrbar entschlossen, in sich und in dem, was sie besitzen, anderen Raum dafür zu schaffen, dass sie sich voll und ganz zum Ausdruck bringen und auf diese Weise das Bild entdecken können, das ihrem individuellen Wesen entspricht. Dieser unbeugsame Entschluss müsste in allem Reden und Tun der Menschen erkennbar sein.

Eine solche für immer getroffene Entscheidung könnte sich gleichwohl nur in stets neuen Schritten realisieren. Ich soll mich zwar definitiv dafür öffnen, dass andere in mir Raum für den Ausdruck ihres freien Seins finden. Diese Freiheit vollzieht sich aber in potenziell unendlichen Äußerungen, die ständig eine Änderung oder auch eine völlige Demontage meiner früher von ihr gemachten Bilder nötig machen. Die unvollendbare Unendlichkeit verliert auf diese Weise ihre Absurdität. Sie wird vielmehr, der aufgestellten These entsprechend, zur Möglichkeitsbedingung eines umfassenden Sinns. Wenn Einheit in Andersheit nur durch den definitiven Entschluss zustande kommen kann, der Freiheit anderer Menschen in mir Raum zu geben, dann impliziert die Einlösung dieses Entschlusses das Ja zu der nie vollendeten Unendlichkeit, in der sich Freiheit zur Erscheinung bringt. Das nie vollendete Streben nach Einheit erfüllt sich in endlos vielen, kleinen Details, in denen andere sich in mir – und, meinem Tun voraus, ich mich in anderen – zum Ausdruck bringen können. Je nach der Aufmerksamkeit, die ich für sie aufbringe, kann es sogar gelingen, dass sie in mir das Wort finden, nach dem

sie gesucht haben, ohne es hervorbringen zu können. „Hab ich dein Ohr nur, find' ich schon mein Wort“, sagt Karl Kraus.<sup>29</sup>

Wenn der in meiner These beschriebene Begriff eines umfassenden Sinns realisiert würde, dann träte ein Bild Gottes wie das Ergebnis eines Puzzlespiels hervor, zusammengesetzt aus den vielen fragmentarischen Bildern, in denen Menschen durch die Vermittlung anderer zum authentischen Ausdruck ihrer selbst gefunden haben. Ist dieser skizzierte Sinnbegriff aber nicht völlig wirklichkeitsfremd? So muss er jedem erscheinen, der sich noch nicht auf dieses „Spiel“ eingelassen hast. Wer alles auf diese Karte setzt, macht hingegen eigentümliche Erfahrungen. Ein einziger mir verstohlen zugeworfener Blick: „Ja, du hast mich verstanden!“, kann die vielen Enttäuschungen vergessen machen, denen ich im Umgang mit anderen ständig ausgesetzt bin. Aber in der Tat: Jedes Sich-Lösen von einer Vorstellung, die sich in uns festgesetzt hat, tut weh. Sinn kann in diesem Zusammenhang nur über ein Leiden in verschiedenen Variationen zustande kommen. Am härtesten davon betroffen sind diejenigen, die sich ohne Schonung ihrer selbst der Freiheit anderer ausgesetzt und dabei die meisten Nackenschläge erhalten haben. Zunächst ist hier zwar an den innersten Kern von Anerkennung zu denken, an die offene Seite, die die Liebe anderen entgegenhält, und in die jede Verweigerung tiefe Wunden reißt. Aber im Ausgriff nach einer umfassenden intersubjektiven Anerkennung werden ja alle Formen von Leiblichkeit, wird alles Eingebundensein in Materie in Anspruch genommen. Auch die noch so tief empfundene Liebe zwischen zwei Menschen verbleibt so lange in Romantik, als nicht allen Ernstes „der Dritte“ mit einbezogen ist – und das heißt letzten Endes der Kampf um die gerechte Verteilung von Gütern in dieser Welt und um den Erhalt einer Erde, die wir künftigen Generationen als lebenswert überlassen sollen.<sup>30</sup>

Gerade wenn die Frage nach dem Bild-Werden für Gott auf der „horizontalen“ Ebene genauer bedacht wird, führt sie wie von selbst zu Kriterien, anhand derer wir eine angebliche göttliche Offenbarung prüfen können. Wir kommen näher an das Verständnis heran, was Zum-Bild-Werden für Gott in der Empfänglichkeit für die Freiheit anderer dann bedeutet, wenn diese Freiheit Liebe nicht ertragen kann. Geschenkter Sinn steht zu meist der uns leitenden Intention entgegen, uns selbst Lebenssinn zu verschaffen, ohne auf ein freies Entgegenkommen anderer angewiesen zu sein. Wo Liebe helfen möchte, dass wir diesen um unser eigentliches Ich gelegten Panzer durchdringen und versuchen, uns von innen her vernehmlich zu machen, wird der Liebende als lästiger Störenfried empfunden. Lässt er in seinem geduldigen Warten nicht nach, dann ist es nicht mehr weit bis zu der Entscheidung, diesen Störenfried aus dem Wege zu räumen.

<sup>29</sup> K. Kraus, *Zuflucht*, in: *Worte in Versen*, München 1959, 63.

<sup>30</sup> Ausführlicher zu der Frage nach der materiellen Vermittlung des „Bildwerdens füreinander“ im Blick auf Leiblichkeit, Materie, Ökonomie: *Verweyden*, Gottes letztes Wort (2000), 169–185, besonders 175–185.

Mir scheint, dass im Hinblick auf die inhaltliche Konzeption der Anerkennung anderer Freiheit zwischen Thomas Pröpper und mir kein wesentlicher Dissens besteht. Ich stimme auch völlig mit ihm darin überein, dass wirkliche Liebe zum anderen sagt: „Du sollst sein!“ – und damit ein Postulat setzt, das nur Gott erfüllen könnte. Einen grundlegenden Unterschied sehe ich hingegen im Umgang mit dem Problem „unvollendbarer Unendlichkeit“ gegeben. Auch Pröpper zufolge ist der Mensch in seinem unendlichen Streben auf ein von ihm Unerreichbares hin eine absurde Konstruktion. Die einzige Lösung dieses Problems sieht er darin, dass sich vielleicht ein Gott zeigt, der den vom Menschen angestrebten, aber außer seiner Reichweite bleibenden Sinn erfüllen würde. Kann man aber von Menschen, die nicht oder noch nicht an Gott glauben, erwarten, dass sie sich mit diesem Vielleicht zufriedengeben und darauf verzichten, nach einem Sinnbegriff zu suchen, der einer strikten Philosophie besser entspricht?

Mein Bemühen um eine Antwort auf diese Frage hat zu dem Entwurf eines umfassenden Begriffs von Sinn geführt, demzufolge zwischenmenschliche Anerkennung der unvollendbaren Unendlichkeit gerade bedarf, um in ihrem letzten Ernst vollzogen zu werden. Wenn ich definitiv in mir einer Freiheit Raum gebe, die ihrem Wesen nach zu einem immer neuen Ausdruck ihrer selbst auf dem Weg ist, dann erfüllt sich der Sinn meines Lebens, soweit er philosophisch zugänglich ist. Er würde auch dann nicht zunichte, wenn sich am Ende kein Himmel öffnete, den ich unausweichlich für einen anderen Menschen fordere, sobald ich nur anfangs, ihn zu lieben.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 4 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Hermann-Josef Sieben S.J.*

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (I) 481

*Hansjürgen Verweyen*

Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper 510

*Georg Gasser*

Hylemorphistische Theorien der Auferstehung.  
Eine kritische Bestandsaufnahme 536

*Knut Wenzel*

Kritik – Imagination – Offenbarung. Zur theologischen Hermeneutik nach Paul Ricœur (1913–2005) 560

## BEITRAG

*Oliver J. Wiertz*

„Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.“  
Eleonore Stumps thomasische Antwort auf das Argument aus dem Übel 575

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Alexander Löffler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S.J.      Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sieben@sankt-georgen.de
- PROF. DR. HANSJÜRGEN VERWEYEN      Schlossweg 3a  
79249 Merzhausen  
hansjuergen.verweyen@freenet.de
- DR. GEORG GASSER      Institut für Christliche Philosophie  
Karl-Rahner-Platz 1  
A-6020 Innsbruck  
georg.gasser@uibk.uc.at
- PROF. DR. KNUT WENZEL      Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Fachbereich Katholische Theologie  
Campus Westend  
60629 Frankfurt am Main  
k.wenzel@em.uni-frankfurt.de
- PROF. DR. OLIVER J. WIERTZ      Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wiertz@sankt-georgen.de

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

---

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

# Hylemorphistische Theorien der Auferstehung

## Eine kritische Bestandsaufnahme

VON GEORG GASSER

### 1. Das wachsende Interesse am Hylemorphismus

Innerhalb der analytischen Philosophie lässt sich seit einigen Jahrzehnten ein deutlicher Anstieg philosophischer Abhandlungen mit explizit metaphysischem Inhalt zu ausgesprochen unterschiedlichen Fragestellungen beobachten.<sup>1</sup> Vor dem Hintergrund eines solchen, metaphysischen Fragestellungen gegenüber sehr aufgeschlossenen Klimas wird dem Hylemorphismus nicht primär ein philosophiehistorisches, sondern ein systematisches Interesse entgegengebracht. Hierfür mag es einen zusätzlichen Grund geben, der mit der zeitgenössischen philosophischen Anthropologie zu tun hat. Charakteristisch für die neuzeitliche Bestimmung der menschlichen Person seit Descartes ist die Gegenüberstellung von Geist und Materie.<sup>2</sup> Diese Gegenüberstellung führt, grob skizziert, zum Problem, dass wir nicht mehr auf überzeugende Weise unserer Alltagserfahrung gerecht werden können, in welcher wir uns als einheitliche Wesen erleben, die gleichermaßen geistige und körperliche Akte vollziehen.<sup>3</sup>

Der Hylemorphismus hingegen operiert nicht mit der ontologischen Gegenüberstellung von Körper und Geist beziehungsweise Leib und Seele, sondern geht von der Kategorie der Substanz aus, welche metaphysisch mit Hilfe der Konstitutionsprinzipien „Form“ und „Materie“ beziehungsweise „Seele“ und „Körper“ analysiert werden kann. Die menschliche Person ist nicht als mereologische Summe ihrer materiellen und mentalen Bestandteile aufzufassen, die nachträglich zu einer *synthesis post factum* zusammengefügt werden. Ausgangspunkt für die ontologische Analyse des Menschen ist vielmehr die ganze menschliche Person mit ihren charakteristischen Fähigkeiten und Vollzügen. So schreibt zum Beispiel Edmund Runggaldier:

Accepting aristotelian substances as basic entities is part of a strategy to avoid on the one hand naturalistic/physicalistic monism and, on the other hand, dualism. Taking them as basic or primitive, we do not have to reduce them to some complexes of ulti-

---

<sup>1</sup> Siehe zum Beispiel *M. Loux/D. Zimmerman* (Hgg.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, New York 2003.

<sup>2</sup> *W. Jaworski*, *Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind*, in: *PACPA* 80 (2006) 209–224, 209, spricht zum Beispiel ausdrücklich vom Mind-Body-Problem als „Cartesian legacy“.

<sup>3</sup> Eine übersichtliche Darstellung dieser Dualität unserer Erfahrung findet sich zum Beispiel bei *G. Brüntrup*, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, 3. Aufl., Stuttgart 2008, 8–9.

mates of analysis or to construct them out of these ultimates. Substances as basic entities are not identical with their stuff and can be subjects of both bodily and intentional attributes.<sup>4</sup>

Dieses Zitat verdeutlicht, worin Vertreter des Hylemorphismus dessen Vorzüge sehen: Indem die menschliche Person als grundlegende metaphysische Einheit mit den für sie typischen Vollzügen vegetativer, sensitiver und kognitiver Art gedeutet wird, muss der Hylemorphismus nicht erklären, wie die menschliche Person als aus mentalen oder physikalischen „Teilen“ zusammengesetzt gedacht werden kann. Trotz ihrer Verschiedenartigkeit gründen vegetative, sensitive und rationale Vollzüge in demselben Subjekt wie ihr Träger. Zur metaphysischen Gegenüberstellung von Leib und Seele beziehungsweise körperlichen und mentalen Vollzügen kann es daher gar nicht kommen.

Eine solche einheitliche Deutung der menschlichen Person scheint der christlichen Auferstehungshoffnung unmittelbar entgegenzukommen. Schließlich betont das Vierte Laterankonzil: „[...] qui omnes cum suis propriis resurgunt corporibus, quae nunc gestant [...]“<sup>5</sup>. Der Glaube an die Auferstehung setzt voraus, dass wir als dieselben in *leiblicher Form* auferstehen werden. Die Lehre der leiblichen Auferstehung behauptet also in Übereinstimmung mit einer hylemorphistischen Deutung der menschlichen Person, dass die „ganze“ und „einheitliche“ menschliche Person mit ihren körperlichen und geistigen Vollzügen gleichermaßen im Blick zu behalten und in die Auferstehung einzuschließen ist.<sup>6</sup>

## 2. Theologische und philosophische Fragestellungen zur leiblichen Auferstehung

Wie viele zentrale philosophische und theologische Begriffe, so ist auch der Begriff der leiblichen Auferstehung interpretationsbedürftig. Einige Interpretationslinien, die sinnvollerweise unterschieden werden können, seien kurz angedeutet:

Religionsgeschichtlich mag danach gefragt werden, wie sich die christliche Auferstehungshoffnung innerhalb jüdischer, platonischer oder gnostischer Kontexte entwickelt hat und zu welchen inhaltlichen Verschiebungen es in Bezug auf Begriffe wie „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung der Toten“ gekommen ist.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> E. Runggaldier, The Aristotelian Alternative to Functionalism and Dualism, in: B. Niederbacher/E. Runggaldier (Hgg.), Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?, Frankfurt am Main 2006, 221–248, 227.

<sup>5</sup> H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, herausgegeben von P. Hünermann, Freiburg i. Br. 2005, 801.

<sup>6</sup> Diesen Punkt betont zum Beispiel ausdrücklich J. Ratzinger, Eschatologie, Tod und ewiges Leben. 6. Auflage, Regensburg 1990, 127–133.

<sup>7</sup> Siehe zum Beispiel H. Kessler, Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, Abschnitt II.

Transzendental-anthropologisch mag danach gefragt werden, ob der Mensch seiner inneren Struktur nach nicht so angelegt ist, dass ihm ein Fragen und Hoffen über seinen eigenen Tod hinaus eigen ist und die Lehre der leiblichen Auferstehung eine mögliche Antwort auf dieses dem Menschen inhärente Hoffen gibt.

Dogmatisch mag die leibliche Auferstehung als Zum-Ziel-Kommen einer erlösungsbedürftigen Schöpfung gedeutet werden. Gott löst sein Versprechen ein, den Menschen nicht angesichts der Bedrohung durch ungerechtes Leid und Tod zu verlassen, sondern ihn in seiner ganzen leibhaften Existenz und Würde anzuerkennen.

Gerade der zweite und dritte Zugang weisen „die Denkmöglichkeit Gottes als rettende Wirklichkeit für die Toten“<sup>8</sup> als etwas Vernünftiges und Sinnvolles aus. Damit ist aber nur gezeigt, dass die Hoffnung der Auferstehung für sich genommen eine vernünftige Denkmöglichkeit ist.

Religionsphilosophisch ist damit aber weiterhin die Frage offen, ob diese Hoffnung auch *konsistent* gedacht werden kann und somit prinzipiell einlösbar ist. Die Beantwortung dieser Frage hat mit den metaphysischen Voraussetzungen zu tun, welche mit dem Auferstehungsglauben einhergehen – speziell mit der Frage nach der Wahrung personaler Identität zwischen irdischer und eschatologischer Existenz. Gerade angesichts verschiedener Anfragen von religionskritischer Seite, ob leibliche Auferstehung letztlich nicht als ein reines Wunschdenken zu entlarven ist, kommt der metaphysischen Frage nach personaler Identität eine größere Bedeutung zu, als ihr oftmals in theologischen Kreisen zugestanden wird.

### 3. Die leibliche Auferstehung als metaphysische Herausforderung

Die metaphysische Herausforderung für den Auferstehungsglauben lautet also: Wie lässt sich durchgehende personale Identität der irdischen mit der auferstandenen Person denken? Dabei ist im Blick zu behalten, dass die Lehre der leiblichen Auferstehung nicht nur besagt, dass *wir* auferstehen und nach dem Tod irgendeinen Leib empfangen werden, sondern dass es *unser* irdischer Leib – wenngleich in verwandelter Form – sein wird, mit dem wir auferstehen werden. Der Leib ist nicht als „Hinzugabe“ zur Seele am Tag der Auferstehung zu denken, sondern als wesentliches Element der Konstitution der menschlichen Person. Weder eine originalgetreue Kopie unseres irdischen Leibes noch ein *ex nihilo* erschaffener neuer Leib dürften dann aber genügen, um den eigentlichen Kern der christlichen Auferstehungshoffnung zu erfassen.

---

<sup>8</sup> H. Kessler, *Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten*, in: *Ders.* (Hg.), *Auferstehung der Toten*, Darmstadt 2004, 296–321, 299.

Diese Einsicht wirft auf bestimmte theologische Ansätze, wie die in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts favorisierte Ganztod-Hypothese,<sup>9</sup> ein problematisches Licht. Wenn der Mensch im Tod vollkommen vernichtet und Auferstehung als Neuschöpfung gedacht wird, so lässt sich mit Josef Ratzinger einwenden: „Auferstehung ist dann eine Neuschaffung und der Auferweckte kann der gleiche, aber nicht derselbe sein wie der Gestorbene, der folglich mit dem Tod als dieser Mensch definitiv endet.“<sup>10</sup>

Drastischer als Ratzinger formuliert es Theodor Mahlmann: „Identität ohne Kontinuität, jene gesichert nur durch Gottes Neuschöpfung und vor allem, diese nur gesichert durch Gottes Gedächtnis: das ist ein im wörtlichen Sinne uneigentliches Individuum – eine leere Metapher.“<sup>11</sup>

Worauf Ratzinger und Mahlmann hinweisen, ist ein metaphysisches Prinzip, das zu berücksichtigen ist, wenn personale Identität im Tod nicht abbrechen soll. In der analytischen Metaphysik ist es als Irreversibilitätsprinzip<sup>12</sup> bekannt. Es lässt sich folgendermaßen formulieren: (Irr) Jede Entität, die zu existieren aufhört, ist unwiederbringlich verloren und kann zu einem späteren Zeitpunkt nicht wieder zu existieren beginnen.

Der bekannte Metaphysiker Peter van Inwagen illustriert (Irr) anhand folgenden Beispiels, wobei der materialistische Unterton in seiner Deutung der menschlichen Person an dieser Stelle übergangen werden kann:

Suppose, then, that God proposes to raise Socrates from the dead. How shall even omnipotence bring back a particular person who lived long ago and has returned to the dust? – whose former atoms have been, for millennia, spread pretty evenly throughout the biosphere? [...] From the point of view of the materialist, it looks as if asking God to bring Socrates back is like asking him to bring back the snows of yesteryear or the light of other days. For what can even omnipotence do but reassemble? What else is there to do? And reassembly is not enough [...].<sup>13</sup>

Peter van Inwagen macht deutlich, dass die Rede von der leiblichen Auferstehung mehr voraussetzt als irgendeine Rekonstruktion des Leibes. Eine solche genüge nicht, um *dieselbe* Person wieder ins Dasein zu bringen, sondern würde lediglich zur Erschaffung einer originalgetreuen Kopie führen – ähnlich einem Kunstwerk, das zwar aus den Stücken des zerstör-

<sup>9</sup> Einen guten Überblick über die Entwicklung dieses Ansatzes findet sich bei R. C. Henning, Die protestantische Seele – Der Mensch vor Gott, in: G. Gasser/J. Quitterer (Hgg.), Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn 2010, 343–360.

<sup>10</sup> Ratzinger, Eschatologie, 217.

<sup>11</sup> T. Mahlmann, Auferstehung der Toten und ewiges Leben, in: K. Stock (Hg.), Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie, Gütersloh 1994, 108–131, Anmerkung 27.

<sup>12</sup> Siehe dazu E. Olson, Immanent Causation and Life after Death, in: G. Gasser (Hg.), Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?, Farnham 2010, 50–66, 51–53. Olson argumentiert, dass dieses Prinzip jeder plausiblen Theorie der Persistenz zugrunde gelegt werden muss.

<sup>13</sup> P. van Inwagen, Resurrection, in: E. Craig (Hg.), Routledge Encyclopedia of Philosophy. Cornwall 1998, 295–296.

ten Originals nachgebaut wird, aber trotzdem als Kopie eine vom Original verschiedene Entwicklungsgeschichte aufweist. (Irr) sollte also nicht ignoriert werden, wenn die christliche Lehre der leiblichen Auferstehung gegen den Einwand der Inkonsistenz verteidigt werden soll. Daher erscheint es mir bedenklich, wenn solche metaphysische Überlegungen „als höchst zweitrangig bzw. als v[on] nur situativer Bedeutung“<sup>14</sup> erachtet werden. Es kann durchaus der Ansicht zugestimmt werden, dass unter systematisch-theologischer Rücksicht Auferstehung primär im Kontext der Heilsgeschichte und der inneren Vollendung der Schöpfung durch Gottes Heilshandeln zu verankern ist und dass daher die bedeutenden Modelle der Auferstehung bei Ratzinger, Rahner, Greshake, Vorgrimler u. a. Leib und Seele primär in relationalen und communionalen Begriffen als ein Beziehungsgeschehen zwischen Mensch, Gott und menschlicher Geschichte ausbuchstabieren.<sup>15</sup>

Eine solche Bestimmung impliziert aber nicht, dass die Frage nach unserer Identität bloß zweitrangig sei. Angebracht wäre es, diese Frage als den dogmatischen Erfordernissen vorgelagert beziehungsweise zugrunde liegend einzuordnen. Zweitrangig ist diese Frage insofern nicht, als eine metaphysische Analyse aufzuzeigen hat, dass sich leibliche Auferstehung widerspruchsfrei denken lässt und welche Rolle die verwendeten Begrifflichkeiten von Leib und Seele im vorgeschlagenen Modell der Auferstehung einnehmen. Andernfalls bliebe der Verdacht bestehen, dass die verwendeten Begriffe bloße Chiffren wären, welche die Notwendigkeit personaler Identität für die Auferstehung andeuteten, ohne aber dann diese Notwendigkeit näher zu explizieren – und damit eine wesentliche Begründungsaufgabe einer intellektuell redlichen theologischen Verantwortung des christlichen Auferstehungsglaubens nicht leisteten.

Für eine solche Begründungsaufgabe findet die Theologie wertvolle Vorarbeiten in der analytischen Religionsphilosophie der letzten Jahrzehnte. Die in der Zwischenzeit auf einem hohen technischen Niveau ausgetragene Debatte muss vonseiten der Theologie nicht in all ihren Details verfolgt werden. Eine gewisse Kenntnis der Diskussionslage samt ihrer Begrifflichkeiten scheint allerdings für die systematische Theologie aus den soeben genannten Gründen lohnend und auch erforderlich zu sein. Die folgenden Überlegungen wollen hierfür einen Beitrag leisten, indem sie aktuelle hylemorphistische Modelle auf ihre Tragfähigkeit hinsichtlich der Auferstehungshoffnung kritisch untersuchen.

<sup>14</sup> G. Greshake, Auferstehung der Toten. Systematisch-theologisch, in: LThK, 3. Auflage (1993), 1202–1206, 1203.

<sup>15</sup> Einen Überblick mit entsprechenden Stellenverweisen bieten zum Beispiel H. Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie, Freiburg i. Br. 1980, 151–155; U. Lüke, Auferstehung – Im Tod? Am Jüngsten Tag?, in: H. Kessler (Hg.), Auferstehung der Toten, Darmstadt 2004, 234–251; und J. Wohlmut, Anthropologische Dimensionen christlicher Eschatologie, in: ThQ 187 (2007) 132–145, 136–139.

#### 4. Die Explikation des Problems: Die *anima separata* und personale Identität über den Tod hinaus

Thomas von Aquin schreibt zur Auferstehung des Leibes in der *Summa contra Gentiles*:

Wie im zweiten Buch [Kap. 79] gezeigt wurde, sind die Seelen der Menschen unsterblich. Daher existieren sie, nachdem die Körper zerfallen sind, abgetrennt von diesen. Ebenso ist es offensichtlich, wie in Buch II [Kap. 83,68] dargelegt, dass die Seele naturgemäß mit dem Körper vereint ist: Denn die Seele ist gemäß ihrem Wesen die Form des Körpers. Daher ist es gegen die Natur der Seele, ohne Körper zu sein. Nichts, was gegen die Natur ist, kann ewig bestehen. Aus diesem Grund wird die Seele nicht ewig ohne den Körper existieren. Da sie aber ewig existiert, ist es notwendig, dass sie erneut mit dem Körper verbunden wird, und das bedeutet aufzuerstehen. Die Unsterblichkeit der Seelen scheint daher eine zukünftige Auferstehung der Körper zu verlangen.<sup>16</sup>

Thomas' Argument lässt sich folgendermaßen darstellen:

- 1) Im Tod kommt es zu einer Trennung von Form und Materie beziehungsweise Seele und Körper.
- 2) Als *anima separata* zu existieren ist für die Seele nicht natürlich, da sie als Form des Körpers auf dessen Konfiguration ausgerichtet ist.
- 3) Wenn etwas auf nicht natürliche Weise existiert, dann kann es nicht ewig auf diese Weise existieren.
- 4) Nun ist die Seele aber unsterblich und existiert nach dem Tod als *anima separata* weiter, wohingegen der Körper sterblich ist und zerfällt.
- 5) Also wird die Seele nicht ewig als *anima separata* existieren, sondern erneut mit ihrem Körper vereint werden.

Vor dem Hintergrund der hylemorphistischen Deutung der menschlichen Person als Einheit von Seele und Leib stellt sich die Frage: Lässt sich auf konsistente Weise behaupten, dass zum Beispiel Sokrates eine metaphysische Einheit von Form und Materie ist und trotzdem zwischen Tod und Auferstehung nur in Form eines dieser beiden metaphysischen Komponenten, nämlich als *Seele* weiterexistiert? Lässt sich sagen, dass die naturgemäße Einheit des Sokrates im Tod zwar zerbricht, aber Sokrates trotzdem auf eine ihm nicht naturgemäße Weise weiterexistiert?

Thomas von Aquin legt nahe, diese Fragen mit einem Nein zu beantworten, da die menschliche Person nicht identisch mit ihrer Seele ist. So heißt es zum Beispiel im Sentenzenkommentar:

Die Seele Abrahams ist nicht, genau gesprochen, Abraham selbst, sondern ein Teil von ihm. [...] Daher wäre das Leben der Seele Abrahams nicht ausreichend dafür, dass Abraham lebte oder dafür, dass der Gott Abrahams der Gott eines Lebenden sei, sondern dafür wäre es notwendig, dass das Ganze, die Einheit, nämlich Seele und Körper existierten.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> *Thomas von Aquin*, S.c.G. IV, 79, 10.

<sup>17</sup> *Thomas von Aquin*, Sent. IV, 43, 1, 1, 1 ad 2.

Gemäß diesen Aussagen scheint Thomas von Aquin der Ansicht zu sein, dass der Tod des Sokrates sein unwiederbringliches Ende bedeutet, da nur Sokrates' Seele nach dem Tod weiterexistiert, aber Sokrates' Seele nicht Sokrates selbst ist.<sup>18</sup> Angesichts von (Irr) scheint der Argumentationsspielraum zugunsten einer hylemorphistischen Theorie der leiblichen Auferstehung gegen null zu schrumpfen: Wenn Sokrates nicht seine Seele ist, und nach Sokrates' Tod nur seine Seele fortexistiert, dann scheint es offensichtlich zu sein, dass Sokrates, einmal gestorben, nicht mehr als derselbe ins Dasein zurückgeholt werden kann. Ein allmächtiger Gott kann – wie Peter van Inwagen betont – eine perfekte Kopie des irdischen Sokrates für das Jenseits schaffen, was aber nicht dazu ausreicht, um von der Auferstehung des irdischen Sokrates zu sprechen. Welche Argumentationsstrategien bleiben also dem Vertreter eines hylemorphistischen Modells der Auferstehung angesichts der Annahme, dass die menschliche Person gestorben und ihr irdischer Körper zerstört worden ist? Ich diskutiere im Folgenden vier Möglichkeiten zur Beantwortung dieser Frage.

#### 4.1 Strategie I: Das Irreversibilitätsprinzip gilt nicht uneingeschränkt

Eine erste Strategie besteht darin, (Irr) nur einen begrenzten Geltungsbereich zuzugestehen und die Persistenz einer Entität mit Unterbrechungen („gappy existence“) als Möglichkeit anzuerkennen. David Hershenov verteidigt zum Beispiel diese Strategie und bemüht für seine Argumentation folgendes Gedankenexperiment: Eine zu  $t_1$  gekaufte Pistole wird zu  $t_2$  von ihrem Besitzer in ihre Teile zerlegt und diese werden aufbewahrt. Schließlich baut der Besitzer die Pistole zu  $t_3$  erneut aus den Originalteilen zusammen. Gemäß Hershenov liegt es nahe anzunehmen, dass die zu  $t_3$  zusammengebaute Pistole das Original von  $t_1$  ist: Sie besteht aus denselben Teilen wie die Pistole zu  $t_1$ , die Teile wurden originalgetreu zusammengebaut, und die Funktion der Pistole zu  $t_3$  unterscheidet sich nicht von der Funktion der Pistole zu  $t_1$ . Zwischen der Pistole zu  $t_1$  und zu  $t_3$  gibt es somit keinen Unterschied, und daher kann laut Hershenov von derselben Pistole gesprochen werden. Weil diese in der Zeitspanne von  $t_1$  zu  $t_3$  unterbrochene Persistenz aufweist, zeigt dieses Beispiel auf, dass (Irr) nicht uneingeschränkt gültig ist. In Analogie dazu lässt sich für Hershenov dafür argumentieren, dass auch das Leben einer menschlichen Person eine Unterbrechung zwischen Tod und Auferstehung aufweisen kann. Eine solche Unterbrechung sollte nicht als problematischer angesehen

<sup>18</sup> Es sei angemerkt, dass die Position des Thomas von Aquin detaillierter ist als hier dargestellt, aber die Details für den vorliegenden Artikel sekundär sind. Zu den Details siehe B. Niederbacher, Thomas Aquinas on the Numerical Identity of the Resurrected Body, in: Gasser (Hg.), Personal Identity and Resurrection, 146–159.

hen werden als die Zerlegung und und Wiederherstellung eines Artefakts.<sup>19</sup>

Diese Argumentation lebt von der Annahme, dass eine Entität, sofern ihre einzelnen Komponenten erhalten bleiben und wieder richtig zusammengesetzt werden, nach einer Unterbrechung ihrer Existenz wieder ins Dasein zurückgeführt werden kann. Auf die menschliche Person übertragen hieße das: Sokrates hört mit dem Tod auf zu existieren, während seine Seele weiterlebt. Durch den Tod verliert die ihn konstituierende Materie zwar ihre spezifische Konfiguration, aber sie verschwindet nicht aus dem Dasein, da die materiellen Bestandteile des Körpers ja weiterexistieren. Daher ist es möglich, diese wieder zusammenzuführen und dadurch Sokrates in das Dasein zurückzurufen, indem seine Seele die entsprechende Materie erneut konfiguriert.

Wie ist diese Argumentation zu beurteilen? Wer die Debatte zu den Persistenzbedingungen von Artefakten und Lebewesen einigermaßen kennt, wird Hershenovs und Hughes' Überlegungen kaum überzeugend finden. Die meisten Metaphysiker sind der Ansicht, dass sich die Persistenzbedingungen von Artefakten und Lebewesen grundlegend unterscheiden, spätestens wenn wir es mit höher entwickelten und bewusstseinsfähigen Lebewesen zu tun haben.<sup>20</sup> Es gibt gute Gründe für diese Mehrheitsmeinung.

Erstens liegt es nahe anzunehmen, dass die Persistenzbedingungen von Lebewesen in Lebewesen selbst grundgelegt sind, wohingegen dies bei Artefakten nicht der Fall ist. Gerade vor hylemorphistischem Hintergrund wird dem Lebewesen mit seiner Seele ein ihm innewohnendes Lebensprinzip zugeschrieben, das für seine charakteristischen regulativen und strukturierenden Funktionen verantwortlich ist, während Artefakten ein solches inneres Prinzip fehlt. Die Struktur und die Funktionen eines Artefakts werden vielmehr von außen durch den Konstrukteur in das Artefakt „hineingelegt“. Artefakte sind im Hinblick auf ihre Erzeugung vom Konstrukteur *bewusstseinsabhängig*; sie entstehen nicht von selbst. Zweitens scheinen sie auch in Bezug auf ihre Persistenz bewusstseinsabhängig zu sein. Artefakte werden für einen bestimmten Zweck hergestellt, und diese Abhängigkeit von der Intentionalität des Konstrukteurs kann auf ihr Fortbestehen ausgedehnt werden. Wenn sich nämlich die ursprüngliche Zwecksetzung ändert, so ändert sich damit auch die Art des Artefakts. Angenommen, aufgrund einer allgemeinen Amnesie könnte niemand mehr Waschmaschinen als solche erkennen. Als Folge davon würden Waschmaschinen fortan als Aufbewahrungsorte für Gegenstände benutzt, die vor Nässe geschützt werden

<sup>19</sup> Siehe D. Hershenov, The Metaphysical Problem of Intermittent Existence and the Possibility of Resurrection, in: FaPh 20 (2003) 24–36, 34. Vgl. auch C. Hughes, Aquinas on Continuity and Identity, in: Mediaeval Philosophy and Theology 6 (1997) 93–108.

<sup>20</sup> Der Begriff „Lebewesen“ soll in der Folge nur „bewusstseinsfähige Lebewesen“ bezeichnen. Bei einfachen Formen des Lebens ist m.E. eine Abgrenzung zu Artefakten schwer zu ziehen.

sollen. Die Funktion von Waschmaschinen würde sich dadurch grundlegend ändern; daher erscheint es auch sinnvoll, nicht mehr von Waschmaschinen zu sprechen, sondern von Geräten zur Aufbewahrung nässeempfindlicher Gegenstände. Waschmaschinen würden aufhören zu existieren, da sich ihre Persistenzbedingungen durch die neue Zwecksetzung verändert hätten. Entscheidend für ihre Benutzer wäre nun nicht mehr, dass sie gut waschen, sondern dass sie Feuchtigkeit abhalten könnten. Christof Rapp unterstreicht eine solche Argumentation, wenn er schreibt: „In Absehung von unseren Zwecken betrachtet, wären Artefakte nichts weiter als Akkumulationen oder Aggregate ihrer materiellen Bestandteile.“<sup>21</sup> Ähnlich spricht auch Christian Kanzian von einer „kontinuierlichen Abhängigkeit nicht-natürlicher Arten von mindestens einem Bewusstsein [...]“.<sup>22</sup>

Anders ausgedrückt: Die Persistenzbedingungen von Artefakten sind im Gegensatz zu jenen von Lebewesen konventionell festlegbar. Sind diese Überlegungen korrekt, so erweist sich der Analogieschluss von Artefakten auf Lebewesen hinsichtlich der Zurückweisung von (Irr) als verfehlt. Artefakte können unterbrochene Persistenz aufweisen, da ihre Persistenzbedingungen konventioneller Art sind, während dies bei Lebewesen nicht der Fall ist. Christina van Dyke schreibt eine solche Sichtweise auch Thomas von Aquin zu, da er laut ihrer Deutung die Gültigkeit von (Irr) nur auf natürliche Substanzen, also Lebewesen, bezieht. Sie schreibt:

It seems clear that – in the light of Aquinas’s claim that artefacts and natural things possess differing identity conditions – we should thus take PNR [principle of non-repeatability, Anm. G. Gasser] as meant to refer only to natural substances [...].<sup>23</sup>

Wenig später fährt sie fort:

For Aquinas, the key feature which sets living organisms apart from artefacts is that living beings (and not artefacts) possess a unifying principle of life – an *esse* – which seems impossible to restore to an organism once it has lost it.<sup>24</sup>

Als Fazit dieser Diskussion halte ich fest, dass eine Zurückweisung der Gültigkeit von (Irr) nicht überzeugen kann, wenn es um die Persistenz von höher entwickelten Lebewesen beziehungsweise im vorliegenden Fall um die Frage der leiblichen Auferstehung menschlicher Personen geht. Hershenov mag dahingehend zuzustimmen sein, dass (Irr) nicht als allgemein gültig angesehen werden sollte. Aber es gibt gute Gründe, die Ungültigkeit von (Irr) auf den Bereich der Artefakte zu beschränken. Im Hinblick auf ein überzeugendes Modell der leiblichen Auferstehung scheint (Irr) hingegen berücksichtigt werden zu müssen – es sei denn, jemand liebäugelt mit der

<sup>21</sup> C. Rapp, Identität, Persistenz und Substantialität: Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz, Freiburg i. Br. 1995, 487.

<sup>22</sup> C. Kanzian, Artefakte, in: *Metaphysica* 7/2 (2006) 131–158, 138.

<sup>23</sup> C. van Dyke, Human Identity, Immanent Causal Relations, and the Principle of Non-Repeatability: Thomas Aquinas on the Bodily Resurrection, in: *RelSt* 43/4 (2007) 373–394, 381.

<sup>24</sup> Van Dyke, Human Identity, 382.

These, dass wir in Gottes Augen eine Art Artefakt sind und Gott folglich konventionell personale Identität festlegen kann. Wenn jemand diese These aber nicht teilt, sondern am ontologischen Unterschied von Artefakten und Lebewesen festhalten möchte, wird er das Argumentationsziel der Strategie I als verfehlt ansehen.

#### 4.2 Strategie II: Die *anima separata* als Träger immanent-kausaler Beziehungen

Wenn (Irr) gilt, so ist es naheliegend, dieses Prinzip im Zusammenhang mit der Annahme immanent-kausaler Beziehungen (= immanente Verursachung) zu sehen. Diese Annahme besagt, dass ein Lebewesen einen kausalen Eigenbeitrag zu seiner Fortexistenz leisten muss. Die einzelnen Existenzabschnitte einer menschlichen Person müssen also solcher Art sein, dass zwischen dem vorhergehenden und dem darauf folgenden Abschnitt direkte kausale Beziehungen bestehen, die nicht außerhalb der Person über andere, numerisch verschiedene Entitäten verlaufen dürfen. Folglich darf zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Sokrates keine vollständige Unterbrechung in seinen kausalen Beziehungen bestehen, sondern der irdische Sokrates muss in ausreichender Form kausal (mit-)verantwortlich für den ersten Augenblick der Existenz des auferstandenen Sokrates sein.<sup>25</sup> Dean Zimmerman schreibt:

[...] a mere blueprint [...] is causal contribution of a sort; but there the causal chain passes through God's mind; it doesn't remain at all times 'immanent' with respect to the processes going on inside a living human body.<sup>26</sup>

Eric Olson unterstreicht diesen Punkt:

*You* have to cause *yourself* to continue existing. It isn't something that other beings or outside forces can do for you. They can help, of course. [...] But they can't do the whole job. [...] No being existing tomorrow could be you unless it were caused to exist and to be the way it is then at least in part by your existing and being the way you are now.<sup>27</sup>

Es genügt also weder, dass Gott eine Blaupause einer verstorbenen irdischen menschlichen Person anfertigt, um anhand dieser Blaupause die Person im Jenseits neu zu schaffen, noch genügt es, dass nur Entitäten, die von der betreffenden Person verschieden sind, für deren Existenz verantwortlich sind. Kausale Beiträge dieser Art reichen deswegen nicht aus, da es vonseiten des betroffenen Individuums kein eigenes Moment des aktiven Zutuns zur Fortführung der eigenen Existenz gibt.

<sup>25</sup> Es sei an dieser Stelle kurz angemerkt, dass immanent-kausale Beziehungen über raumzeitliche Lücken hinweg denkbar sind. Immanent-kausale Beziehungen sind nicht notwendig an raumzeitliche Kontinuität gebunden.

<sup>26</sup> D. Zimmerman, The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model, in: FaPh 16 (1998) 194–212, 195.

<sup>27</sup> Olson, Immanent Causation, 56.

Diese Überlegungen explizieren, weshalb die Ganztod-Hypothese nicht nur angesichts einer Aufgabe von (Irr), sondern auch bei einer Nichtbeachtung der Bedingung immanenter Verursachung als problematisch angesehen werden sollte. Die Motivation für diese Position – nämlich dass Auferstehung nichts in der menschlichen Natur Grundgelegtes ist – kann durchaus geteilt werden, aber es muss deswegen nicht das Kind mit dem Bad ausgeschüttet werden. Es kann davon gesprochen werden, dass letztlich Gott uns im Dasein erhält, aber Gott muss uns dabei so ausstatten, dass die Bedingung immanenter Verursachung erfüllt ist. Die Rede davon, dass wir mit dem Tod gänzlich vergehen, aber „im Gedächtnis Gottes für die Auferstehung gesichert seien“ genügt nicht, um personale Identität über den Tod hinaus zu gewährleisten. Alles, was Gott dann schaffen würde, wäre eine qualitativ gleiche, aber vom Original numerisch verschiedene Person. Was Original und Kopie verbinden würde, wäre ein perfekter Abgleich in allen physischen und psychologischen Merkmalen, eine direkte Verbindung zwischen beiden wäre jedoch nicht gegeben.

Van Dyke bemüht sich explizit, ihren hylemorphistischen Ansatz vor dem Hintergrund der immanent-kausalen Bedingung personaler Identität zu explizieren. Sie interpretiert das Auferstehungsmodell des Thomas von Aquin so, dass die *anima separata* immanente Verursachung garantiert. Dabei bezieht sie sich insbesondere auf folgende Passage in der *Summa contra Gentiles*:

Es ist klar, dass die rationale Seele in ihren Vollzügen die Materie übersteigt; ihr kommt nämlich ein Vollzug zu, der unabhängig von einem körperlichen Organ ausgeführt wird, das Verstehen. Daher ist ihr Sein (esse) nicht nur in der Verbindung mit der Materie. Ihr Sein, das jenes des Kompositums (von Materie und Form) war, bleibt daher in ihr selbst, nach der Auflösung des Körpers. Und dem wiederhergestellten Körper in der Auferstehung wird dasselbe Sein zuteil, das in der Seele blieb.<sup>28</sup>

Die Seele als Form des Körpers bewahrt das „esse“ der verstorbenen irdischen Person im Dasein und kann damit, so van Dyke, die erforderliche immanente Verursachung aufrechterhalten. Die strukturierende und konfigurierende Kraft der Seele bleibt bestehen, da die Seele unabhängig vom Körper als subsistierende Entität fortbesteht.<sup>29</sup> Sobald die Seele in der Auferstehung erneut Materie konfiguriert, wird sie wieder zur inhärenten Form der auferstandenen Person. Indem die Seele sozusagen beides, inhärente Form einer menschlichen Person und subsistierende Entität ist,<sup>30</sup> der jeweils

<sup>28</sup> *Thomas von Aquin*, S.c.G. IV, 81.

<sup>29</sup> Siehe dazu zum Beispiel *Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 75, art. 2.

<sup>30</sup> Es wird kontrovers diskutiert, inwieweit die Existenz der Seele unter dieser doppelten Rücksicht konsistent gedacht werden kann. Zur Erläuterung und Verteidigung dieses Standpunkts siehe zum Beispiel *G. Klima*, Thomistic „Monism“ vs. Cartesian „Dualism“, in: *Logical Analysis and History of Philosophy* 10 (2007) 92–112, 103–108; und *G. Klima*, Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect, in: *Philosophical Investigations* 32/2 (2009) 163–182, 169–171. Für die vorliegende Debatte tut dies aber nichts zur Sache.

dasselbe „esse“ zukommt, kann davon gesprochen werden, dass die konfigurierenden Vermögen der Seele von Sokrates, die Sokrates zu Sokrates machen, nach seinem irdischen Tod nicht zu existieren aufhören, sondern nur nicht mehr materiell konfiguriert sind. Da Sokrates' *anima separata* und mit ihr auch sein „esse“ weiterexistiert, bricht die immanente Verursachung – und damit auch personale Identität – zwischen dem irdischen und dem himmlischen Sokrates nicht ab. Van Dyke schreibt:

David's body was the way it was at death primarily because of David's structuring, vivifying, life-preserving soul, and David's resurrected body is the way it is primarily because of the same soul, whose existence continues uninterrupted throughout earthly life, death, and the bodily resurrection.<sup>31</sup>

Wie überzeugend ist diese Argumentation? Klar ist, dass der *anima separata* allein die Aufgabe zufällt, menschliche Persistenz zu garantieren. Van Dyke argumentiert dafür, die *anima separata* nicht als die menschliche Person anzusehen, sondern als einen substanziellen Teil davon. Wenngleich sie im Gegensatz zum menschlichen Körper als unabhängige Entität existieren kann, unterscheidet sie sich insofern unter metaphysischer Rücksicht von einer menschlichen Person, als die menschliche Seele nicht unter einen Spezies- und Genus-Begriff fällt und somit keine Substanz *stricto sensu* ist. Sokrates als menschliche Person erfüllt hingegen die Bedingungen einer Substanz *stricto sensu*, da er (i) als Person (metaphysisch) unabhängig von anderen Entitäten existiert und (ii) unter die Spezies „Mensch“ und unter das Genus „Lebewesen“ fällt. Die menschliche Seele hingegen erfüllt als *anima separata* nur Bedingung (i), nicht aber Bedingung (ii). Van Dyke schreibt:

This discussion seems to indicate rather strongly that Aquinas believes that the one substance relevant to an account of human nature is the composite of form and matter, rather than the rational soul.<sup>32</sup>

Die *anima separata* ist gemäß dieser Interpretation ein substanzieller Teil von Sokrates, der unter metaphysischer Rücksicht eine Sonderstellung einnimmt: Sie kann zwar – ähnlich einer Substanz – unabhängig von anderen Entitäten existieren, aber trotzdem fällt sie nicht in die Kategorie der Substanz und darf daher nicht mit der menschlichen Person selbst verwechselt werden.

Es ist diese offensichtliche Unterscheidung zwischen menschlicher Seele und menschlicher Person, die es m. E. zweifelhaft macht, ob die Fortexistenz der menschlichen Seele genügt, um die identitätsbewahrende Bedingung der immanenten Verursachung zu erfüllen. Zweifelsohne ist die menschliche Seele als substanzielle Form auf engste Weise mit Sokrates ver-

<sup>31</sup> Van Dyke, *Human Identity*, 389.

<sup>32</sup> C. van Dyke, *Not Properly a Person*, in: *FaPh* 26 (2009) 186–204, 192. In diesem Artikel setzt sich die Autorin insbesondere mit dem sogenannten „Thomistic substance dualism“ auseinander und argumentiert gegen die Deutung, die rationale Seele sei bei Thomas als immaterielle Substanz und als menschliche Person zu verstehen.

bunden. Diese enge Verbindung soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Sokrates' Seele von der Person Sokrates verschieden ist. Es handelt sich um zwei unterschiedliche Entitäten, die verschiedenen ontologischen Kategorien angehören. Der kausale Verlauf zwischen dem irdischen und dem himmlischen Sokrates führt folglich über eine von Sokrates verschiedene Entität und scheint daher als extern einzustufen zu sein. Wie das zuvor von Zimmerman angeführte Zitat deutlich macht, ließe sich dies zwar als gewisser kausaler Beitrag bewerten, aber eben nicht als Beitrag der richtigen Art. Denn wenn die *anima separata* nicht mit der betreffenden menschlichen Person identisch ist, so ist Letztere nicht selbst für den ersten Moment ihrer leiblichen Auferstehung kausal (mit-)verantwortlich, sondern „nur“ ihre Seele. Damit ist aber die Bedingung der immanenten Verursachung nicht erfüllt. Wenn die Person Sokrates im Zwischenzustand nicht existiert, dann kann sie auch keinen kausalen Beitrag zu ihrer Fortexistenz leisten. Insofern dürfte auch Strategie II ihr Argumentationsziel verfehlt haben.

#### 4.3 Strategie III: Zwischen *anima separata* und menschlicher Person besteht eine Konstitutionsbeziehung

Die vorangegangene Diskussion legt nahe, dass die *anima separata* „auf bestimmte Weise“ mit der irdischen Person als identisch angesehen werden sollte, um die Bedingung der immanenten Verursachung erfüllen zu können. Einen solchen Vorschlag macht Eleonore Stump in ihrer Interpretation des hylemorphistischen Modells der Auferstehung.<sup>33</sup>

Der Kerngedanke von Stumps Interpretation besteht in der Annahme einer Konstitutionsbeziehung zwischen der *anima separata* und der menschlichen Person. Die Konstitutionsbeziehung soll gewährleisten, dass beides behauptet werden kann, nämlich dass (i) die menschliche Person nach dem Tod nicht zu existieren aufhört, und dass (ii) die *anima separata* nicht *simpliciter* mit der menschlichen Person identifiziert werden kann.<sup>34</sup>

Die Konstitutionsbeziehung menschlicher Personen<sup>35</sup> lässt sich folgendermaßen veranschaulichen: Es gibt einen menschlichen Organismus O, der eine menschliche Person H konstituiert. H ist eine menschliche Person, da ihr eine voll entwickelte Erste-Person-Perspektive zukommt, während ihr Organismus sich durch die seiner Art entsprechenden lebenserhaltenden biologischen Funktionen auszeichnet. O und H kommen an derselben

<sup>33</sup> Siehe E. Stump, Auferstehung, Wiederausammensetzung und Rekonstitution: Thomas von Aquin über die Seele, in: G. Brüntrup/M. Ruggel/M. Schwartz (Hgg.), Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 81–100, 84–89.

<sup>34</sup> Somit unterscheidet sich Stumps Interpretation des Verhältnisses von menschlicher Person und *anima separata* von derjenigen von Dykes. Stump ist aber bemüht zu betonen, dass die *anima separata* nicht schlechthin, d. h. ohne nähere Qualifizierungen, mit der menschlichen Person zu identifizieren, sondern ihr Verhältnis mit Hilfe der Konstitutionsbeziehung zu explizieren ist.

<sup>35</sup> Zu den genauen Details der Konstitutionsbeziehung siehe L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge 2000, 29–46.

Raum-Zeit-Stelle vor, und sie bilden eine Einheit, aber sie sind nicht identisch, denn O kann auch dann existieren, wenn es H nicht (mehr) gibt, etwa wenn bei O aufgrund einer Fehlfunktion im Gehirn die Ausbildung einer robusten Erste-Person-Perspektive und der damit zusammenhängenden kognitiven Fähigkeiten nicht (mehr) gewährleistet ist. In einem solchen Szenario existiert O *qua* Lebewesen weiter, wohingegen es nicht mehr zur Konstitution der Person kommt. H und O weisen also verschiedene Persistenzbedingungen auf und stehen daher nicht in einem Identitäts-, sondern in einem Konstitutionsverhältnis zueinander. Wer eine Konstitutionsmetaphysik vertritt, behauptet also, dass an derselben Raum-Zeit-Stelle zwei numerisch verschiedene Entitäten eine *Einheit* bilden können. Konstitution wird somit als eine stärkere Relation verstanden als bloße raum-zeitliche Koinzidenz zweier Entitäten und als eine schwächere Relation als numerische Identität.<sup>36</sup> Auf das Verhältnis von menschlicher Person und ihren metaphysischen Konstituenten übertragen, behauptet Stump im Lichte dieser Überlegungen,

[...] dass eine bestimmte Substanz selbst den Verlust einiger ihrer metaphysischen Komponenten überlebt, gesetzt, die verbleibenden Konstituenten können eigenständig existieren und sind für die Existenz der Substanz hinreichend<sup>37</sup>.

Wenig später fährt sie fort:

Der Position des Aquinaten zufolge kann ein menschliches Wesen selbst den Verlust seines ganzen Körpers überleben, wenn die substantielle Form bleibt. [...] Sokrates kann weiterexistieren, wenn alles, was von ihm bleibt, die separierte Seele ist. Es folgt jedoch nicht, dass Sokrates mit seiner Seele identisch ist, da Konstitution nicht Identität ist.<sup>38</sup>

Stump plädiert also dafür, Sokrates' *anima separata* als Konstitutionsbasis für die Konstitution von Sokrates anzusehen. Somit ist Sokrates' *anima separata* hinreichend für die Existenz von Sokrates selbst. Wie der menschliche Organismus und die menschliche Person, so stehen auch die *anima separata* einer Person und die menschliche Person im Zwischenzustand in einem Konstitutionsverhältnis zueinander. Da die *anima separata* ohne Körper existiert, existiert auch die durch sie konstituierte menschliche Person ohne Körper – wenngleich diese Existenzweise nicht der natürlichen Existenzform menschlicher Personen entspricht.<sup>39</sup>

Wie ist Stumps Vorschlag zu bewerten? Meines Erachtens lässt sich dafür argumentieren, die Bedingung immanenter Verursachung im Rahmen einer Konstitutionsmetaphysik als erfüllt anzusehen, da die Eigenschaften, die der Konstitutionsbasis zukommen, auch der konstituierten Entität zuge-

<sup>36</sup> Baker, *Persons and Bodies*, 58, betont diesen Punkt, wenn sie schreibt: „Constitution is a relation of genuine unity that stops short of identity. During the period that *x* constitutes *y*, there are not two separate things.“

<sup>37</sup> Stump, *Auferstehung*, 94.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Siehe ebd. 95.

sprochen werden können. Wenn die Seele einer menschlichen Person deren Konstitutionsbasis ist, so lässt sich sagen, dass die immanent-kausalen Beziehungen der Seele an die durch sie konstituierte Person „mitverliehen“ werden. Wenn gilt, dass bestimmte Eigenschaften einer Person, wie materielle Beschaffenheit, Größe oder Gewicht, direkt dem sie konstituierenden Organismus zukommen, aber aufgrund der Konstitutionsbeziehung auch als Eigenschaften der Person ausgesagt werden können,<sup>40</sup> so gilt ebenfalls, dass personale Identität zwar unmittelbar Sokrates' Seele zukommt, aber auch von Sokrates selbst ausgesagt werden kann, da die Seele ihm diese „mitverleiht“. Obwohl die Seele von Sokrates und Sokrates selbst der Art nach verschieden sind, bestehen keine Unterschiede in ihren Identitätsbedingungen, da die Identitätsbedingungen der Seele jene der Person mit konstituieren. Selbst wenn dieses Argument überzeugt, so gibt es doch eine Reihe von Problemen, die mit einer Konstitutionsmetaphysik einhergehen. Ich nenne zwei dieser Probleme: das sogenannte Too-Many-Thinkers-Problem und einen zumindest impliziten Dualismus.

Ich beginne mit dem ersten Problem: Gemäß Stumps Interpretation sind wir verpflichtet zu sagen, dass nicht nur die *anima separata*, sondern auch die menschliche Person den Tod überlebt. Es gibt also zwei Entitäten, die weiter existieren. Stump sieht diese Sachlage, wenn sie schreibt:

Für Thomas ist die separierte Seele ein unabhängig existierendes Ding mit rationalen Fähigkeiten. Wenn die separierte Seele des Sokrates also nicht Sokrates ist, wer ist sie dann?<sup>41</sup>

Diese Frage lässt sich in abgewandelter Form auch so stellen: Wenn es die *anima separata* des Sokrates und die Person Sokrates gibt, wer ist dann der Träger der Vollzüge im Zwischenzustand? Wenn Sokrates' *anima separata* und Sokrates denselben Akt vollziehen, zum Beispiel die Anschauung Gottes, oder dasselbe erleiden, etwa eine reinigende Verwandlung, so gibt es zwei Entitäten als Träger dieses Akts beziehungsweise dieses Geschehens. Dies scheint aber eine Entität zu viel zu sein – daher das Too-Many-Thinkers-Problem.<sup>42</sup>

Die naheliegenden Lösungsmöglichkeiten für dieses Problem erweisen sich als nicht besonders befriedigend: Erstens lässt sich dafür argumentieren, dass die *anima separata* der eigentliche Träger dieser Vollzüge ist und dass diese Vollzüge der konstituierten Person nur auf derivative Weise zugesprochen werden können. Dies legt aber den Verdacht nahe, dass die menschliche Person zu einer Art Epiphänomen degradiert wird, dem die entsprechenden Vollzüge nur indirekt zugesprochen werden können.

<sup>40</sup> Siehe Baker, *Persons and Bodies*, 46–58; und E. J. Lowe, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge 2000, 16.

<sup>41</sup> Stump, *Auferstehung*, 86.

<sup>42</sup> Siehe zum Beispiel E. Olson, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford 2007, 60–65.

Zweitens lässt sich dafür argumentieren, dass nur der menschlichen Person die Fähigkeit zukommt, diese Akte zu vollziehen, da nur eine Person die „richtige“ Entität dafür ist. Dann lässt sich aber fragen, weshalb dem so sein soll. Dass nur eine Person als „die richtige Entität“ in Frage komme, ist eine Behauptung ohne argumentativen Unterbau. Und Stumps Konstitutionsmetaphysik scheint einen solchen Unterbau nicht leisten zu können, denn wenn die Seele die menschliche Person zwar konstituiert und ihre Natur bestimmt, dann aber an den getätigten Vollzügen nicht direkt beteiligt ist, so stellt sich die Frage, welcher Unterschied zwischen Seele und menschlicher Person diese Bevorzugung der Person rechtfertigen kann. Schließlich scheint es im Zwischenzustand keinen erkennbaren Unterschied zwischen beiden zu geben. Zudem war der Ausgangspunkt der Überlegung, dass es hinsichtlich der Identitätsbedingungen der menschlichen Person möglich ist, diese dank Konstitution von der Seele auf die Person zu übertragen, weswegen – selbst wenn die Person der eigentliche Träger eines Vollzugs oder einer Verwandlung wäre – auch die umgekehrte Übertragungsrichtung nicht ausgeschlossen werden sollte. Und gute Gründe für einen Ausschluss sehe ich nicht.

Drittens bestünde noch die Möglichkeit anzunehmen, dass jeweils nur Seele und Person zusammen die zur Diskussion stehenden Akte vollziehen können. Gemäß eines solchen Kooperationsmodells gäbe es immer noch eine von der menschlichen Person verschiedene Entität, ihre Seele, welche die Gedanken der betreffenden Person mit-denkt, ihre Überzeugungen ebenfalls teilt, und ihre Schlussfolgerungen mit-zieht. Ein solches Modell hat m.E. nicht nur eine sehr geringe Plausibilität, sondern hat auch zur Folge, dass menschliche Personen die für sie spezifischen Vollzüge nicht allein zu tun imstande sind. Stets bedarf es der Kooperation der Seele.

Keine dieser drei Lösungsmöglichkeiten erweist sich als besonders attraktiv. Das Too-Many-Thinkers-Problem ergibt sich aus der engen metaphysischen Beziehung zwischen jenen Entitäten, die durch die Konstitutionsbeziehung aufeinander bezogen sind, und ist somit der Konstitutionsmetaphysik inhärent. Es macht deutlich, dass der Preis für die Wahl dieses metaphysischen Ansatzes doch höher zu veranschlagen sein dürfte, als es zuweilen scheint. Es bleibt letztlich die Frage offen, wie es möglich ist, dass unter identischen Umständen und trotz identischer Konfiguration und Zusammensetzung der Teile zwei voneinander verschiedene Entitäten eine Einheit bilden und doch Träger unterschiedlicher Vollzüge sein können.

Nun zum zweiten zuvor angesprochenen Problem, dem impliziten Dualismus in Stumps Interpretation: Gemäß ihrer Position lebt die menschliche Person Sokrates nach ihrem Tod in nichtkörperlicher Form weiter. Es gibt also eine bestimmte Phase in Sokrates' Existenz, in welcher er körperlos existiert. Daraus folgt, dass es keine notwendige Eigenschaft menschlicher Personen ist, körperlich zu existieren. Dies wirft die Frage auf, welchen Vorteil Stumps Ansatz letzten Endes gegenüber einer offen substanzdualis-

tischen Deutung der menschlichen Person verbuchen kann. Der Hinweis, dass die Seele – und damit auch die menschliche Person – auf Materie hin ausgerichtet ist und ein körperloser Zustand nicht ihr natürlicher Zustand ist, tut nichts zur Sache. Ob sie ohne Körper in ihrer Existenzweise beeinträchtigt beziehungsweise eine solche Existenzform als ihrer Natur nicht angemessen anzusehen ist, stellt eine weitere philosophisch-anthropologische Frage dar, die von der metaphysischen Frage, unter welchen Bedingungen personale Identität gewahrt bleibt, zu unterscheiden ist. Faktum ist, dass die durch die *anima separata* konstituierte menschliche Person ohne Körper existieren kann. Mehr würde auch eine substanzdualistische Deutung nicht behaupten.

Wenngleich Stumps Interpretation ein Fortschritt in der Lösung des Identitätsproblems gegenüber van Dykes Ansatz zugestanden werden mag, sieht sie sich anderen schwerwiegenden Problemen gegenüber. Das Too-Many-Thinkers-Problem ist ein inhärentes Problem der Konstitutionsmetaphysik menschlicher Personen. Zudem treten mehr dualistische Züge zutage, als Stump vermutlich lieb sein dürfte, da letztlich eine klare Abgrenzung von substanzdualistischen Positionen nicht mehr gegeben ist. Insofern scheint mir auch Strategie III als Misserfolg zu deuten zu sein.

#### *4.4 Strategie IV: Zwischen anima separata und menschlicher Person besteht eine Beziehung numerischer Selbigkeit ohne Identität*

Abschließend möchte ich eine mögliche Alternative<sup>43</sup> zur Konstitutionsrelation diskutieren. Soweit ich sehe, ist diese Alternative noch nicht für die Verhältnisklärung von *anima separata* und menschlicher Person im Zwischenzustand herangezogen worden. Die Diskussion dieser Alternative erweist sich aber aus mehreren Gründen als wichtig: Einerseits stellt sie eine weitere Option neben einer Konstitutionsmetaphysik zur Verhältnisbestimmung zweier Entitäten an derselben Raum-Zeit-Stelle dar. Andererseits hat diese Relation innerhalb eines anderen theologischen Kontexts, nämlich der Trinitätstheologie, bereits Anwendung gefunden. Schließlich sollte mit dieser vierten Alternative die gesamte Bandbreite möglicher Verhältnisklärungen von *anima separata* und menschlicher Person im Zwischenzustand im Hinblick auf personale Identität und Auferstehung abgedeckt sein.<sup>44</sup>

Die Alternative zur Konstitutionsrelation ist die Relation (akzidenteller) numerischer Selbigkeit („accidental sameness“). Einer ihrer prominenten

<sup>43</sup> Ich danke Ryan Byerly für die Anregung, diesen Ansatz ernst zu nehmen.

<sup>44</sup> Eine weitere Möglichkeit bestünde noch darin zu behaupten, dass es sich bei personaler Identität nicht um einen „Entweder-oder-Sachverhalt“ handelt, sondern auch „teilweises“ Überleben möglich ist – nämlich das Überleben der Seele als ein Teil der menschlichen Person. Vgl. dazu R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002, 387–390. Dies führt aber zu einer anders gelagerten Debatte personaler Identität mit ihren eigenen Problemen, die ich hier ausklammern möchte.

Vertreter ist der Religionsphilosoph Michael C. Rea. Er argumentiert dafür, dass zwei Entitäten (i) dieselbe Raum-Zeit-Stelle einnehmen können, (ii) nicht miteinander identisch sind, aber (iii) trotzdem davon gesprochen werden kann, dass nur eine Entität an der besagten Raum-Zeit-Stelle vorkommt und nicht zwei Entitäten.<sup>45</sup> Auf den ersten Blick scheint dies widersprüchlich zu sein: Wie soll es möglich sein, Ko-Lokalisation und Nichtidentität zweier Gegenstände wie zum Beispiel einer Bronzestatue und eines Bronzeklumpens zu behaupten, ohne von der Existenz zweier Entitäten sprechen zu müssen?

Numerische Selbigkeit besagt, dass sich an derselben Raum-Zeit-Stelle zwei Gegenstände befinden können, welche unter numerischer, aber nicht unter qualitativer Rücksicht eine Entität sind. Numerisch handelt es sich um eine materielle Entität, welche aber unter formaler Rücksicht in zweierlei Hinsicht bestimmt werden kann – als Bronzeclumpen und als Bronzestatue.

Rea schreibt: „[...] if a and b are accidentally the same, then they are ‚one in number‘, though [...] they are not ‚one in being‘.“<sup>46</sup>

Rea führt somit zwischen numerischer Identität und Konstitution als weitere mögliche Relation numerische Selbigkeit ein. Numerische Selbigkeit ist schwächer als numerische Identität, aber stärker als Konstitution. Wäre eine an einer Raum-Zeit-Stelle vorliegende Entität der Zahl und der Natur nach eine, so wäre numerische Identität gegeben; würde hingegen weder der Zahl noch der Natur nach eine Entität vorliegen, so bestünde Konstitution. Während für Baker zwischen numerischer Identität und Konstitution keine weiteren Relationen existieren, siedelt Rea dort numerische Selbigkeit an.

Der Ausdruck „numerische Selbigkeit“ mag verwirrend wirken, da im deutschen Sprachgebrauch normalerweise nur zwischen „Selbigkeit“ im Sinne numerischer Identität und „Gleichheit“ im Sinne qualitativer Identität, aber numerischer Verschiedenheit unterschieden wird. Im Englischen lässt sich deutlicher zwischen „numerical identity“, „qualitative identity“ und „(numerical/accidental) sameness“ unterscheiden. In Ermangelung eines besseren Begriffs möchte ich stipulativ den Ausdruck „numerische Selbigkeit“ im Folgenden nicht im Sinne numerischer Identität verstanden wissen, sondern, wie Rea sich ausdrückt, als „one in number‘ though not ‚one in being‘.“<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Siehe M. C. Rea, *Sameness without Identity. An Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution*, in: *Ratio XI* (1998) 316–328. Er verweist auf Aristoteles als Ahnherrn dieser Theorie und auf verschiedene Belegstellen im *Corpus Aristotelicum*. Es sei angemerkt, dass die Theorie numerischer Selbigkeit nicht mit der Theorie relativer Identität zu verwechseln ist, da Rea letztere Theorie letztlich als gescheitert ansieht. Vgl. dazu M. C. Rea, *Relative Identity and the Doctrine of the Trinity*, in: *Philosophia Christi 5/2* (2003) 431–445.

<sup>46</sup> Rea, *Sameness*, 320.

<sup>47</sup> Th. Schärfl, *Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie*, in: *ZKTh 135/1* (2013) 26–50, 33–38, verwendet den Begriff „konstitutionelle Selbigkeit“. Ich bevorzuge allerdings den

Vertreter numerischer Selbigkeit machen darauf aufmerksam, dass die Annahme dieser Relation bei näherem Hinsehen weniger seltsam ist, als es zunächst erscheinen mag. Im alltäglichen Beschreiben und Zählen von Gegenständen ist es nicht ungewöhnlich zu behaupten, dass sich dort ein Bronzeklumpen befindet, der auch eine Statue ist, oder dass ein Gegenstand eine Statue und ein Bronzeklumpen ist, ohne deswegen zwingenderweise die Existenz zweier verschiedener Dinge an besagter Raum-Zeit-Stelle anzunehmen. Jeff Brower und Michael Rea betonen diesen Punkt:

[...] common sense does not always count by identity. If you sell a piano, you won't charge for the piano and for the lump of wood, ivory, and metal that constitutes it. As a fan of common sense, you will probably believe that there are pianos and lumps, and that the persistence conditions of pianos differ from the persistence conditions of lumps. Still, for sales purposes, and so for common sense counting purposes, pianos and their constitutive lumps are counted as one material object.<sup>48</sup>

Für Brower und Rea unterscheiden sich das Klavier und die Summe seiner Bestandteile nicht *materialiter*, da die Materie des Klaviers auch die Materie seiner einzelnen Bestandteile ist. Sehr wohl aber unterscheiden sie sich *formaliter*, da die Entstehungs- und Persistenzbedingungen des Klaviers von jenen seiner Teile verschieden sind. Daher besteht zwischen dem Klavier und der Summe seiner Bestandteile numerische Selbigkeit: Beide Gegenstände können unter einer bestimmten Rücksicht als eine Entität gezählt werden, auch wenn sie nicht numerisch identisch sind.

Um welche Rücksicht handelt es sich dabei? Für die Beantwortung dieser Frage ist es erforderlich, Identitätsaussagen angesichts dieser Theorie neu zu interpretieren: Die Kopula in Identitätsbehauptungen ist im Normalfall kein „ist“ numerischer Identität, sondern ein „ist“ numerischer Selbigkeit ohne numerische Identität. Mit dieser Neu-Interpretation der Kopula ist eine spezifische Theorie des Zählens von Entitäten verbunden. Zu unterscheiden ist zwischen sortalen Bestimmungen, welche die Zählweise numerischer Identität erlauben, und solcher, welche diese Zählweise nicht erlauben. Im Sinne numerischer Identität zählen wir nur maximal allgemeine sortale Bestimmungen wie zum Beispiel „Entität“ oder „Seiendes“, da diese Bestimmungen nicht näher unter formaler Rücksicht spezifiziert werden können. Gegenstände wie Metallklumpen, Klaviere und Statuen hingegen fallen unter sortale Bestimmungen, die mit der Zählweise numerischer Selbigkeit einhergehen. Wenn also danach gefragt wird, wie viele Dinge an einer Raum-Zeit-Stelle vorkommen, so ist darauf zu achten, was mit „Ding“ gemeint ist. Bezieht sich dieser Ausdruck auf „Entität“ oder „Seiendes“, so kann von einer einzigen Entität gesprochen werden. Bezieht sich dieser Ausdruck aber auf Gegenstände wie „Statue“ oder „Metallklumpen“, so besteht zwischen ih-

---

Begriff „numerische Selbigkeit“, um eine Verwechslung mit der Konstitutionsrelation zu vermeiden.

<sup>48</sup> J. Brower/M. C. Rea, *Material Constitution and the Trinity*, in: *FaPh* 22 (2005) 57–76, 62.

nen numerische Selbigkeit, da sie unter verschiedene sortale Bestimmungen fallen, und somit muss von zwei Dingen gesprochen werden.<sup>49</sup>

Verdeutlichen wir uns diese Überlegungen anhand eines Beispiels:

- 1) Die Statue x ist identisch mit der Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S.
- 2) Der Klumpen z ist identisch mit der Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S.
- 3) Wenn x identisch mit y an S ist und z identisch mit y an S ist, dann sind x und z an S identisch.
- 4) Also ist die Statue x identisch mit dem Klumpen z.

Gemäß obiger Darstellung ist Schluss (4) jedoch falsch, da Prämisse (3) nicht aus der Theorie numerischer Selbigkeit folgt. Die Statue x und der Klumpen z sind zwar insofern numerisch identisch, als es nur eine einzige Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S gibt, die zugleich als Statue und als Klumpen strukturiert ist. Aber da „Statue“ und „Klumpen“ unter verschiedene sortale Bestimmungen fallen, darf aus (3) nicht geschlossen werden, dass x als Statue und z als Klumpen numerisch identisch sind.

Soweit die Darlegung dieser metaphysischen Theorie. Inwieweit hilft sie, das hier diskutierte Problem in den Griff zu bekommen? Wenn zwischen *anima separata* und der menschlichen Person numerische Selbigkeit angenommen wird, lässt sich sagen, dass die *anima separata* und die menschliche Person insofern eine (immaterielle) Entität sind, als ihnen dasselbe *esse* zukommt. Die menschliche Person existiert im Zwischenzustand ohne Körper, und daher ist sie *materialiter* mit der *anima separata* identisch, d. h., die menschliche Person weist keine zusätzlichen „Teile“ mehr auf, welche einen Unterschied zur Seele markieren würden. Die menschliche Person ist aber *formaliter* von der Seele verschieden, da eine Seele zu sein nicht dasselbe ist wie eine menschliche Person zu sein. Folglich existiert die menschliche Person im Zwischenzustand unter materieller Rücksicht als *anima separata*, aber sie ist eine solche nicht unter formaler Rücksicht. Analog zum obigen Beispiel lässt sich sagen:

- 1) Die *anima separata* x ist identisch mit der Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S.
- 2) Die Person z ist identisch mit der Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S.
- 3) Wenn x identisch mit y an S ist und z identisch mit y an S ist, dann sind x und z an S identisch.
- 4) Also ist die *anima separata* x identisch mit der Person z.

Erneut kann Prämisse (3) als vorschnell zurückgewiesen werden. Die *anima separata* und die entsprechende Person sind zwar insofern numerisch identisch, als es nur eine (immaterielle) Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S gibt; aber da die *anima separata* als Form einer menschlichen Person unter eine andere sortale Bestimmung fällt als die menschliche Person selbst, sind x und z nicht numerisch identisch, sondern stehen zueinander in der Relation numerischer Selbigkeit.

<sup>49</sup> Siehe *Brower/Rea*, *Material Constitution*, 63.

Es lässt sich also zum einen behaupten, dass personale Identität über den biologischen Tod hinaus gewährleistet ist, da mit der Existenz der *anima separata* auch die Existenz der menschlichen Person einhergeht (im Sinne von Stumps Interpretation), und zum anderen kann daran festgehalten werden, dass die menschliche Person nicht die *anima separata* ist (im Sinne von van Dykes Interpretation). Schließlich lassen sich dadurch auch die einander widersprechenden Stellen im *corpus Thomisticum*, auf welche sich die hier behandelten Autoren als Belegstellen beziehen, in einen konsistenten Rahmen einordnen. Numerische Selbigkeit erweist sich somit als eine interessante Option für eine hylemorphistische Theorie der Auferstehung.

Ein Kritiker mag einwenden, dass diese Überlegungen einem Taschenspielertrick ähneln, der nur durch das Postulieren einer technisch äußerst komplexen metaphysischen Relation funktioniert. Ein Ausblick in die Theologiegeschichte zeigt allerdings, dass diese Relation keine Erfindung moderner analytischer Metaphysik ist, sondern bereits im Hinblick auf die Konsistenz des Trinitätsdogmas „ein Gott – drei Personen“ vor geraumer Zeit entwickelt wurde.<sup>50</sup> Thomas Schärfl weist darauf hin, dass etwa Anselm von Canterburys bekanntes Nil-Beispiel als analoge Explikation der Trinität nach dem Schema der numerischen Selbigkeitsrelation funktioniert.<sup>51</sup> Anselms Beispiel lässt sich folgendermaßen aufschlüsseln:

- 1) Die Quelle ist der Nil.
- 2) Der Flussverlauf ist der Nil.
- 3) Die Mündung ist der Nil.
- 4) Aber: Die Quelle ist nicht der Flussverlauf; der Flussverlauf ist nicht die Mündung und die Mündung ist nicht die Quelle.

Erneut gilt: Der Schluss (4) ist nur dann gültig, wenn (1)–(3) nicht im Sinne numerischer Identität gelesen werden, sondern im Sinne numerischer Selbigkeit. Dann lässt sich einerseits von einer einzigen Entität – dem Nil – sprechen, und andererseits von drei verschiedenen Flussabschnitten, die sich ihrer Natur nach unterscheiden. In Analogie dazu kann von einem Gott und drei göttlichen Personen gesprochen werden.

Dieser Verweis auf Anselm zeigt, dass komplexe metaphysische Spekulationen auch innerhalb theologisch-systematischer Überlegungen herangezogen werden. Allerdings ist der Einwand des Kritikers noch nicht ausgeräumt. Die Frage, inwieweit die Annahme numerischer Selbigkeit zu überzeugen vermag, bleibt bestehen. Das attraktive Moment der Verhältnisbestimmung von *anima separata* und menschlicher Person im Sinne numerischer Selbigkeit besteht mit Sicherheit darin, das Too-Many-Thinkers-

<sup>50</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass Brower und Rea numerische Selbigkeit ebenfalls auf das Trinitätsdogma anwenden.

<sup>51</sup> Siehe Schärfl, Trinität, 36–38.

Problem im Konstitutionsmodell ebenso zu vermeiden wie eine direkte Identifikation der Seele mit der Person.

Die Vermeidung dieser Probleme wird m. E. allerdings mit Hilfe einer Art „doppelter Semantik“ erkaufte. Aussagen numerischer Identität lassen sich nur dann formulieren, wenn keine spezifizierenden Ausdrücke verwendet werden. Sobald hingegen näher bestimmt wird, um welche Art von Entität es sich handelt, gilt es, gemäß den verwendeten sortalen Bestimmungen zwischen Dingen zu unterscheiden, die zueinander numerische Selbigkeit aufweisen. Die Behauptung, dass nur eine einzige Entität vorliegt, ist nur so lange gültig, als diese nicht näher als *anima separata* oder als menschliche Person spezifiziert wird, sondern man es beim maximal allgemeinen Ausdruck „Entität“ belässt. Je nach Kontext mag dies durchaus legitim sein. Fraglich ist allerdings, ob es sich dann noch um Beschreibungen vorgängiger metaphysischer Sachverhalte handelt oder ob diese nicht vielmehr von der jeweiligen Theorie und den darin verwendeten Begriffen abhängig sind. Ähnlich verhält es sich im Grunde auch mit Anselms Nil-Beispiel: Je nach Kontext beziehungsweise Theorie über Flüsse lässt sich vom einen Nil sprechen, der sich auf dreifache Weise unterteilen lässt, oder von Quelle, Fluss und Mündung als drei voneinander verschiedenen Entitäten, die darin übereinkommen, dieselbe Materie zu haben – nämlich Nilwasser.

Wenn nun von *anima separata* und menschlicher Person gesagt wird, dass beiden dasselbe *esse* als Materie zukommt, und sie sich der Form nach in *anima separata* und menschlicher Person unterscheiden, so legt dieses Verständnis entweder nahe, die *anima separata* unter metaphysischer Rücksicht auf derselben Ebene wie die menschliche Person anzusiedeln<sup>52</sup>, oder aber, *anima separata* und menschliche Person als zwei mögliche Beschreibungsweisen ein und derselben Entität anzusehen<sup>53</sup>. Diese Interpretationsmöglichkeiten stoßen sich aber am Hylemorphismus. Zum einen ist die Seele nicht als eine eigenständige Entität zu interpretieren, die auf derselben metaphysischen Ebene wie die menschliche Person anzusiedeln ist, da sie als deren Konfigurationsprinzip fungiert. Zum anderen ist die Seele als Konfigurationsprinzip der menschlichen Person in einem metaphysisch robusten Sinne zu verstehen und nicht nur als eine zulässige Beschreibungsweise der menschlichen Person im Zwischenzustand. Soweit ich also sehe, läuft die Relation numerischer Selbigkeit nicht nur Gefahr, einer metaphysisch antirealistischen Leseart sehr nahezukommen,<sup>54</sup> sondern – was noch schwerer wiegt – sie kann auch keine überzeugende Verhältnisbestimmung von *anima separata* und menschlicher Person explizieren.

<sup>52</sup> Im klassischen Beispiel von Bronzestatue und Bronzeklumpen ließe sich sagen, dass beide materielle Entitäten sind und somit in dieselbe Kategorie fallen.

<sup>53</sup> Im klassischen Beispiel von Bronzestatue und Bronzeklumpen ließe sich sagen, dass nur eine materielle Entität vorliegt, die je nach Kontext aber auf zweifache Weise beschrieben werden kann.

<sup>54</sup> Eine solche antirealistische Deutung entspricht nicht der Absicht ihrer Vertreter. Vgl. *Rea*, *Relative Identity*.

## 5. Resümee

Als erstes Ergebnis der Untersuchung lässt sich festhalten, dass das Verhältnis zwischen *anima separata* und menschlicher Person ein systemimmanentes Problem hylemorphistischer Auferstehungsmodelle darstellt, welches deren Vertreter oft zu unterschätzen scheinen. Die Analyse der aktuellen Diskussion innerhalb der analytischen Religionsphilosophie hat deutlich gemacht, dass das Desiderat der Konsistenz als eine Minimalbedingung für eine theologisch verantwortbare Explikation der leiblichen Auferstehung innerhalb des Hylemorphismus nicht so einfach zu erreichen ist. Dies bemerkt auch Edmund Runggaldier:

So gesehen gelingt es Thomas nicht, auf philosophisch überzeugende und innerlich kohärente Weise die aristotelisch hylemorphische Deutung der Seele mit der christlichen Unsterblichkeitshoffnung in Einklang zu bringen.<sup>55</sup>

Die ungeklärte Frage nach dem Verhältnis zwischen *anima separata* und menschlicher Person verweist zudem auf ein zweites Ergebnis der Untersuchung, welches sich als ein allgemeineres Problem für den Hylemorphismus präsentiert. Ich habe eingangs betont, dass viele Sympathisanten des Hylemorphismus die Vermeidung einer (post-)kartesianischen Gegenüberstellung von Körper und Geist als wesentlichen Vorteil erachten. Wenn im Hylemorphismus die menschliche Seele aber eine klare metaphysische Vorrangstellung gegenüber dem Körper (beziehungsweise der Materie) einnimmt, so trägt dies einen dualistischen Zug in hylemorphistische Ansätze hinein. Unabhängig davon, ob die *anima separata* mit der menschlichen Person identifiziert wird oder nicht, ist es offensichtlich, dass die Bedingungen personaler Identität allein an die diachrone Identität der im Zwischenzustand existierenden Seele geknüpft sind. Insofern stellt sich die Frage, inwiefern der Körper für die metaphysische Frage nach den notwendigen und hinreichenden Bedingungen personaler Identität überhaupt eine Rolle spielt. Beteuerungen, dass gemäß dem Hylemorphismus die menschliche Person ohne Körper auf unnatürliche oder inferiore Weise existiert und daher auch der Körper für unsere personale Identität unabdingbar sei, mögen diesen Ansatz durchaus von einem starken Substanzdualismus unterscheiden. Aber diese Beteuerungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die menschliche Person körperlos existieren kann. Und dies ist der metaphysisch relevante Punkt. An dieser Stelle wird ein Vertreter des Hylemorphismus Rede und Antwort stehen müssen, ob seine Metaphysik der menschlichen Person letztlich nicht doch mehr Strukturähnlichkeiten mit substanzdualistischen Modellen aufweist, als er zugeben möchte.

<sup>55</sup> E. Runggaldier, Unsterblichkeitshoffnung und die hylemorphische Einheit von Leib und Seele, in: K. L. Koenen/J. Schuster (Hgg.), Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod, Münster 2012, 95–123, 108.

Diese Frage sollten übrigens auch Theologen ernst nehmen. Innerhalb der theologischen Diskussion zur Auferstehung lässt sich nämlich eine gewisse Tendenz der Entmaterialisierung des Leibbegriffs, und damit einhergehend auch des Personenbegriffs, feststellen. Ratzinger zum Beispiel erweitert den Begriff der Seele dahingehend, dass er mehr oder weniger mit dem Begriff der ganzen Person samt ihrer leiblichen Struktur gleichzusetzen ist.<sup>56</sup> Greshake stellt die Frage, ob der Begriff der Seele nicht in dem Sinne aufgebrochen werden könnte und sollte, dass er Leiblichkeit miteinschließt und somit den ganzen Menschen bezeichnet.<sup>57</sup>

Ulrich Lücke spricht angesichts dieser Vorschläge nicht ohne Recht von einer Tendenz zur Spiritualisierung und Entmaterialisierung des Leibes, der von der Seele beinahe ununterscheidbar wird.<sup>58</sup> Lücke kritisiert diese Spiritualisierungstendenz – aber eine solche muss nicht unbedingt als Immunisierung gegenüber naturwissenschaftlichen Bestimmungen des Körpers oder als Abwertung einer biologisch verstandenen Körperlichkeit betrachtet werden. Sie kann auch die Einsicht in sich tragen, dass phänomenologische Bestimmungen des Leibbegriffs letztlich für ein theologisches Modell der Auferstehung angemessener sind als physikalisch-biologische Konzeptionen.<sup>59</sup>

Eine solche Erweiterung beziehungsweise Neuinterpretation des Seelen- und Leibbegriffs trägt zwar den zentralen Gedanken des Hylemorphismus in sich, dass der ganze Mensch als Einheit von Leib und Seele zu denken ist. Aber der klassische Rahmen des Hylemorphismus wird dadurch aufgesprengt und mit systemfremden Elementen angereichert. Theologisch mögen die Gründe hierfür durchaus gerechtfertigt sein. Der vorliegende Beitrag hat aber aufgezeigt, dass es bereits vorgängig theologischer Überlegungen gute philosophische Gründe gibt, dem Hylemorphismus als geeignetem Modell für die Deutung der leiblichen Auferstehung kritisch gegenüberzustehen.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Siehe Ratzinger, *Eschatologie*, 1990, 149.

<sup>57</sup> Siehe G. Greshake/J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 275.

<sup>58</sup> Siehe Lücke, *Auferstehung*, 243–245.

<sup>59</sup> Siehe Th. Schärtl, *Bodily Resurrection: When Metaphysics Needs Phenomenology*, in: G. Gasser (Hg.), *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Farnham 2010, 103–125.

<sup>60</sup> Lukas Kraus, Johannes Grössl und Bruno Niederbacher SJ bin ich für wertvolle Hinweise und kritische Anmerkungen dankbar. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Publikation mit Unterstützung des Projekts #15571 („Analytic Theology“) der John Templeton Foundation entstanden ist.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

*88. Jahrgang · Heft 4 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Hermann-Josef Sieben S.J.*

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die  
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (I) 481

*Hansjürgen Verweyen*

Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper 510

*Georg Gasser*

Hylemorphistische Theorien der Auferstehung.  
Eine kritische Bestandsaufnahme 536

*Knut Wenzel*

Kritik – Imagination – Offenbarung. Zur theologischen Hermeneutik  
nach Paul Ricœur (1913–2005) 560

## BEITRAG

*Oliver J. Wiertz*

„Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.“  
Eleonore Stumps thomasische Antwort auf das Argument aus dem Übel 575

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Alexander Löffler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S.J.      Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sieben@sankt-georgen.de
- PROF. DR. HANSJÜRGEN VERWEYEN      Schlossweg 3a  
79249 Merzhausen  
hansjuergen.verweyen@freenet.de
- DR. GEORG GASSER      Institut für Christliche Philosophie  
Karl-Rahner-Platz 1  
A-6020 Innsbruck  
georg.gasser@uibk.uc.at
- PROF. DR. KNUT WENZEL      Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Fachbereich Katholische Theologie  
Campus Westend  
60629 Frankfurt am Main  
k.wenzel@em.uni-frankfurt.de
- PROF. DR. OLIVER J. WIERTZ      Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wiertz@sankt-georgen.de

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

---

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

## Kritik – Imagination – Offenbarung

Zur theologischen Hermeneutik nach Paul Ricœur (1913–2005)

VON KNUT WENZEL

### Einleitung

Paul Ricœur war praktizierender Christ der reformiert-hugenottischen Bekenntnistradition und hat zeit seines akademischen Wirkens darauf geachtet, als Philosoph (an-)erkannt zu werden und nicht eine Grenze zu überschreiten (oder dessen geziehen zu werden), die ab einem gewissen Grad der Differenzierung sich einer eindeutigen Bestimmung zu entziehen beginnt, die dennoch unverzichtbar ist: die zwischen Philosophie und Theologie. Für den Intellektuellen Paul Ricœur, für den Denker, der sich des Diskurses der Philosophie bedient, dessen Denken aber nicht mit der Philosophie zusammenfällt – ist doch das Denken schlechthin subjektiver Selbstvollzug –, ist das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion zugleich indispensabel und prekär.<sup>1</sup>

Außerhalb dieser spezifischen Konstellation lässt sich das Verhältnis sehr viel entspannter als jenes zwischen Philosophie und Lebenswelt adressieren. Mindestens jenseits der theoretischen Philosophie nämlich existiert kein autoreferenzielles Reinheitsgebot: Die Philosophie muss nicht auch noch die Gegenstände ihrer methodischen Reflexion selbst hervorbringen; außerhalb der theoretischen Philosophie ist es vielmehr der Normalfall, dass die Objekte der Philosophie sich dieser in Vermittlung durch die Lebenswelt<sup>2</sup> aufdrängen.

Ist nun aber mit diesem Umweg über die Lebenswelt das spezielle Religionsverhältnis entschärft, indem „Religion“ kurzerhand unter „Lebenswelt“ subsumiert wird? Wohl kaum. Tritt mit der Religion doch ein Angebot zur Deutung der Welt auf, das zugleich einen normativen Anspruch birgt. Die

---

<sup>1</sup> Ricœur hatte die letzten beiden der 1986 gehaltenen Gifford-Lectures, die er der biblischen Hermeneutik zuordnete, aus den genannten Verwechslungsgründen nicht in die auf den Vorlesungen aufbauende Studie: *Soi-même comme un autre* (1990) aufgenommen und separat veröffentlicht; vgl. *P. Ricœur, Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 35 f. Vgl. auch die grundlegenden Überlegungen in: *Ders., Kritik und Glaube. Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, Freiburg i. Br./München 2009 (1995), 190–198. Siehe auch: *Ders., Eine intellektuelle Autobiographie* (1995), in: *Ders., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970–1999), Hamburg 2005, 3–78, 18.

<sup>2</sup> Lebenswelt verstanden als die Welt, insofern sie von den Menschen bewohnt und durch dieses Bewohnen schon immer gestaltet wird und deswegen den Menschen stets als bereits von ihnen bewohnt und gestaltet begegnet, was auch dann noch gilt, wenn sie ihnen als wild und unbehaust begegnet, weil gerade dann sie in ihrer Wildheit und Unbehaustheit am Paradigma des gestaltenden Bewohnens gemessen, dieses Paradigma also in negativer Bestimmung in Anspruch genommen wird.

Zustimmung allerdings, die eine Religion, etwa das Christentum, zu den dogmatischen Formulierungen verlangt, in denen sie ihre Weltdeutung vorlegt, wird im Kern von der Zustimmung zu der solchermaßen gedeuteten Welt getragen; die Religion verleiht der Welt schlechthin unbedingte Bedeutung (indem sie sie auf das Absolute bezieht), tut dies jedoch in der partikularen Gestalt ihrer Formulierungen. Weil aber dieses die Religion bestimmende Verhältnis von Partikularität und Universalität sich mit dem die Lebenswelt bestimmenden Verhältnis von uneingrenzbarer Ausdehnung und kontingent-stofflicher Artikulationsgestalt kreuzt, strahlt die normative Dimension der Religion in die komplette Lebenswelt aus: Auch die Lebenswelt – die von Menschen im Modus des Bearbeitens bewohnte Wirklichkeit – ist für sich genommen kein Themenpark, sondern rekurriert in ihrer irreduzibel pluralen Sprachlichkeit stets auf Bedeutung – wie diskret, anonym, pseudonym auch immer. Die pluralen Ausdruckssprachen der Lebenswelt (als deren eine ja auch die Religion figuriert) an ihre eigenen normativen Geltungsansprüche erinnern kann die Religion aber nur, weil sie auf ein reales Absolutes rückbezogen ist, auf das hin sie, gerade weil sie selbst auch Kultur ist, die Kulturen offenhalten kann. Indem die Religion so aber die Möglichkeit eines realen Absoluten im Spiel hält, entlastet sie die Kulturen davon, ihrerseits ein je eigenes Verhältnis zum Absoluten ausarbeiten zu müssen.

Das somit nur angedeutete eigentümliche Verhältnis der Religion in der und zur Lebenswelt muss also mitklingen, wenn nun, im Sinne dessen, was Ricœur tut, festgehalten wird, dass die Philosophie sich in all ihren praktischen Spielarten ihren Gegenstand aus der Lebenswelt nimmt und deswegen wie selbstverständlich auch aus der Religion entgegennehmen kann. Gerade in Anbetracht seiner Sorge um die Verwechselbarkeit seiner Position in den Diskursen muss die große Sicherheit oder Selbstverständlichkeit auffallen, mit der Ricœur dann doch wieder von einem genuin philosophischen Zugriff auf das Bedeutungsmaterial der Religion auszugehen scheint. Eine Sicherheit, wie sie in seinen vielen Befassungen mit der Religion augenfällig wird.

Dennoch bleiben gewohnte Identitätslinien nicht unangetastet. Weder bewegt Ricœur sich in den Bahnen einer Religionsphilosophie, die das Erbe der Metaphysik angetreten hat und deren Big Three – Gott, Welt, Seele – traktiert und dies, ohne auf ausdrückliche Religionstraditionen auszugreifen, tun kann, so dass Religion und Theologie einerseits, (Religions-)Philosophie andererseits einander nicht beachten müssen. Noch wählt er den Zugang und die Methode einer analytischen Religionsphilosophie.<sup>3</sup> Ricœur

---

<sup>3</sup> Die sich nicht selten ausdrücklich-unausdrücklich in den Dienst einer religiösen Ausdruckstradition stellt oder in deren Welt sich wie selbstverständlich bewegt, faktisch vor allem in der Welt der US-amerikanischen protestantisch-evangelikalen Denominationen, zunehmend aber auch im Katholizismus, und die diesen Traditionen ein Instrumentarium zur Überprüfung

hingegen greift vom Standpunkt einer allgemeinen Sprache, dem der hermeneutischen Philosophie,<sup>4</sup> auf jenes Ausdrucks- oder Bedeutungsmaterial zu, durch welches eine religiöse Überzeugungstradition sich ihrer selbst vergewissert. Damit wird die einlinige und exklusive Identitätsrelation zwischen Religion und Theologie als „ihres“ Reflexionsdiskurses prinzipiell in Frage gestellt.

### Der Glaube in der Schule der Religionskritik

Dieselbe Erosion der Diskursidentitäten schlägt nun aber auch auf die so vorgehende Philosophie zurück, weswegen Ricœurs Sorge um Verwechselbarkeit doch ein Fundament in seinem Vorgehen hat; denn diese Philosophie operiert durchaus erklärtermaßen auch in Sorge um das Selbstverständnis der Religion – oder sollte man an dieser Stelle präziser sagen: aus Sorge um den sich in dieser Religion artikulierenden Glauben? Es kann nämlich nicht übersehen und darf deswegen auch nicht übergangen werden, dass Ricœur den Zugang einer hermeneutischen Philosophie zur Offenbarung durch eine ausdrückliche Kritik der Religion führt. Schon früher hat er seine philosophische Sorge um den Glauben als Kritik der Religion ausgearbeitet.<sup>5</sup> Wie schwierig auch immer also die Bestimmung des Verhältnisses des Denkens Paul Ricœurs zu Religion und Glaube sein mag: apologetisch ist es nicht. Im Gegenteil nimmt seine philosophische Sorge um den Glauben – eine Formulierung, die Ricœur vielleicht als zu indiskret erachten würde – exakt die antipodische Position zu einer Religions- oder Kirchenapologetik ein, indem er die radikale atheistische Religionskritik für eine Freilegung der Glaubensgründe von ihren religionsförmigen Überkrustungen fruchtbar macht. Mit Blick auf den gegenwärtigen neuen Atheismus à la Richard Dawkins oder Christopher Hitchens ist also an den intelligenten Atheismus Marx', Nietzsches und Freuds zu erinnern, von denen gerade ein Glaube, der ganz bei sich bleiben will, lernen kann.<sup>6</sup> Ein weiteres Mal, nun sehr nah an den Polen religiöser Selbstverständigungen, geraten Identitätsverhältnisse durcheinander, wenn es hier eben nicht die Religion ist, sondern die gegen sie in Anspruch genommene atheistische Religionskritik, welche dem Glauben die Möglichkeit, bei sich selbst zu sein, neu erschließt.

---

und Justierung ihrer Grammatik zur Verfügung stellt, womit aber die Pflicht zur Rechenschaftsablegung vor der autonomen und öffentlichen Vernunft nicht abgegolten ist.

<sup>4</sup> Allgemein ist sie, auch wenn sie, wie jede Philosophie, ihre eigene Methodologie und Kultur ausgebildet hat; allgemein heißt: zugänglich, ohne das Bekenntnis zu einer bestimmten Überzeugungstradition übernehmen zu müssen.

<sup>5</sup> Vgl. *P. Ricœur, Religion, Atheismus und Glaube* (1968), in: *A. MacIntyre/P. Ricœur, Die religiöse Kraft des Atheismus*, Freiburg i. Br./München 2002, 65–102.

<sup>6</sup> Vgl. *R. Dawkins, Der Gotteswahn*, Berlin 2007; *C. Hitchens, Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, Berlin 2007; zur Debatte: *M. Striet* (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen der Theologie?*, Freiburg i. Br. 2009.

Vielleicht sollten Christinnen und Christen beginnen, den Reichtum ihrer pluralen Konfessionskulturen wertzuschätzen und untereinander kommunizieren zu lassen, in freiem Austausch, wechselseitig ergänzend, aber auch korrigierend. Es könnte seiner reformierten Bekenntnistradition geschuldet sein, dass Ricœur sich freier auf eine Kritik der Religionsanteile des Christentums einlassen kann, als dies vielleicht auf katholischer oder orthodoxer Linie möglich wäre. Der radikalen Verwerfung alles Religionshaften durch Karl Barth folgt Ricœur allerdings nicht. Seine Religionsphilosophie ist vielmehr – und hat darin ihren fundamental un- oder antibarthanischen Akzent – von einem wahren Humanismus des Glaubens geprägt.<sup>7</sup> Die Lektion des Atheismus, die der Glaube zu seinem eigenen Heil zu lernen hat, besteht im Abbau neurotischer, repressiver und regressiver Gottesbilder. Ricœur behandelt dies vor allem an den Themen der Schuld(anklage) und des Trostes. Auf den ersten Blick scheint er den Glaubenden Vergebungs- und Trostverzicht abzuverlangen: um eines gültigeren Gottesbildes und einer integrieren Selbstschätzung willen; beides bedingt einander. So verstanden, wird die heilsame Religionskritik, die Ricœur atheistischer Kritik entnimmt, den christlichen Glauben einer existenziellen Durchhärtung hin zu einem radikal weisheitlichen Gottesbild unterwerfen, jenes nämlich des Buchs Kohelet, das den Menschen rät, ihr Leben zu bewältigen *etsi Deus non daretur*. Es gibt einen weisheitlichen Agnostizismus der Immanenz.<sup>8</sup> In dessen Nähe begibt Ricœur sich jedoch nicht mit sozusagen propositionalen Absichten, sondern aus Gründen der Performanz. Ihm geht es um die Abwehr dessen, was man *reaktives Gottesbild* nennen könnte: Gott ist der, den ich in der Stunde, da ich ihn brauche und in der Weise, wie ich ihn brauche, begreife. Das Erste ist hier meine Not, das Zweite Gott. Gott erklärt sich aus meiner Not; gäbe es die Not nicht, gäbe es Gott (so) nicht. Meine Not ist die Geburt Gottes. Soll aber ein Gott, der zu den Bedingungen einer Not erscheint, aus dieser mich befreien können?

Die Pointe der Adaption atheistischer Religionskritik durch Ricœur liegt nun nicht in der Zurückweisung der Idee eines eingreifenden, nämlich anklagenden, vielleicht vergebenden und tröstenden Gottes, sondern in der Weigerung, ihn hierdurch erst erschlossen und bestimmt zu sehen. Und es ist nicht zunächst der Gottesbegriff an und für sich, dem Ricœurs erste Sorge gilt, sondern das Glaubensbewusstsein, das in ihm sich artikuliert. Dieses sei aber nicht primär durch ein Unterworfenensein unter die Schuld

<sup>7</sup> Sehr schön in diesem Zusammenhang Ricœurs Bekenntnis, dass immer noch Kant sein „bevorzugter Autor in der Religionsphilosophie“ sei: *Ricœur, Kritik*, 202.

<sup>8</sup> Radikal ist die Deutung durch Diethelm Michel, der in Kohelet eine Philosophie des Absurden erkennt: *D. Michel, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin 1989. Mindestens wird aber die Warnung gelten müssen: „Jede (christliche) Theologie der Auferstehung wird unter Berücksichtigung der Koheletschen Gottesrede darauf zu achten haben, daß sie das ‚Diesseits‘ nicht auf Kosten des ‚Jenseits‘ entwertet“: *L. Schwienhorst-Schönberger*, Das Buch Kohelet, in: *E. Zenger [u. a.]*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 263–270, hier: 270.

und Ausgeliefertsein an den Trost bestimmt, sondern – durch eine Zustimmung zum Leben.<sup>9</sup> Recht verstanden, mutet Ricœur diesem Glaubensbewusstsein damit nicht Normatives von einer externen Position her zu, sondern extrapoliert nur, was solchem Glaubensbewusstsein als fundamentale Bestimmung inhäriert: Die Bearbeitung von Schuld (in Anklage wie Vergebung) und der Trost sind voraussetzungsreiche, das heißt sekundäre Bestimmungen – sei es eines Gottesbegriffs, sei es eines Glaubensbewusstseins. Sie reflektieren auf einen Mangel (Schuld, Leid), können aber in ihm nicht ihren Bedeutungsgrund haben. Weder ein religiös sich artikulierender Glaube noch die von diesem in Anspruch genommene Gottesvorstellung kann in einem Negativum gründen. Die sei es der Erfahrung unmittelbar gegebene, sei es ihr interpretatorisch rückerschlossene Negativität (von Sünde und Leid), kann nicht eines religiös sich artikulierenden Glaubens Horizont oder Letztinstanz zur Deutung der Wirklichkeit schlechthin sein, denn dies würde einer Totalisierung der Negativität gleichkommen. Vielmehr muss die Negativität selbst (auch im Glauben) deutend erschlossen werden: Vom Umgang mit Schuld (in Anklage und Vergebung) und vom Trost zu sprechen heißt, von der Erfahrung von Negativität unter Voraussetzung einer je fundamentaleren Positivität zu sprechen.

Heute zeigt sich deutlicher denn je, wie sehr die von mir paraphrasierte Kritik einer negativistischen Religion, die Ricœur in jenem Aufsatz in einer starken, von mir nicht nachgezeichneten Anlehnung an den Denkstil, wenn nicht Jargon Martin Heideggers vorbringt, im Erbe Friedrich Nietzsches steht: Heute heißt seit der Studie von Heinrich Detering zum letzten hochproduktiven Schaffensjahr Nietzsches.<sup>10</sup> Detering zeigt durch präzise und geistvolle philologische Analysen, wie etwa die Schrift des *Antichrist* zum Dokument einer Transformation der Wahrnehmung der Gestalt Jesu Christi durch Nietzsche wird: Sich in die geplante wüste Polemik gegen das Christentum und seinen Stifter stürzend, entdeckt Nietzsche diesen völlig ungeplant als Verkörperung einer blanken und bloßen Bejahung des Lebens, als Verkörperung jener Grundhaltung, die er gegen ihn und das Christentum in Stellung bringen wollte.<sup>11</sup> Nietzsches Entdeckung eines das Leben wehrlos

<sup>9</sup> Ricœur spricht von einem Trost, der nicht der Logik des Wunschs unterliegt, sondern einer Logik „des Einverständnisses jenseits des Begehrens“ entspricht: *Ricœur*, Religion, 95.

<sup>10</sup> Vgl. *H. Detering*, Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte, Göttingen 2010, vor allem 38–54.

<sup>11</sup> So weist Detering darauf hin (vgl. *ders.*, Antichrist, 52), dass Nietzsche den im 18. Abschnitt gegen den christlichen Gottesbegriff gestellten Gott einer vorbehaltlosen Bejahung des Lebens – der „Verklärung und ewiges Ja zu sein“ habe (KSA 6, 185) – nun bei Jesus verwirklicht findet: „Die ‚gute Botschaft‘ ist eben, dass es keine Gegensätze mehr giebt; das Himmelreich gehört den *Kindern* [Kursivierung im Original gesperrt]; der Glaube, der hier laut wird, ist kein erkämpfter Glaube ... Ein solcher Glaube zürnt nicht, tadelt nicht, wehrt sich nicht: er bringt nicht ‚das Schwert‘ ... Er beweist sich nicht, weder durch Wunder, noch durch Lohn und Verheissung; noch gar ‚durch die Schrift‘: er selbst ist jeden Augenblick sein Wunder, sein Lohn, sein Beweis, sein ‚Reich Gottes‘. Dieser Glaube formuliert sich auch nicht – er *lebt* [Kursivierung im Original gesperrt] ... er hat nie einen Grund gehabt, ‚die Welt‘ zu verneinen ... das *Verneinen* [Kursivierung

bejahenden Jesus gegen die ursprüngliche Deutungsintention wiegt schwer – und konvergiert mit Ricœurs Plädoyer für die Zustimmung zum Sein als ursprünglich religiöse Haltung.

Und es ist womöglich dieselbe Bejahung, rückhaltlos, unbedingt, fundamental, vorthematisch, vorethisch, die ein drittes Mal im Zusammenhang mit Jesus entdeckt und philosophisch aufgenommen wird, neben Nietzsche, neben Ricœur: von Michael Theunissen in seiner Studie zu Jesu Gebetsglauben.<sup>12</sup> Theunissen liest die Zeitenfolge in Jesu Aufforderung, sich vertrauensvoll bittend an den Vater zu wenden, genau und stößt ebenfalls auf Bedingungslosigkeit: auf die Abwesenheit jeder Bedingung für die Anwesenheit des vom Vater Gegebenen. Bittet, und euch ist gegeben.<sup>13</sup> Die Bitte ist nicht erzeugende Bedingung für die Gabe Gottes; diese ist schon gegeben: das erfüllte Leben, die Präsenz des Göttlichen als Erfüllung des Lebens. Die Artikulation der Bitte um das immer schon Gegebene öffnet lediglich die Bittenden für diese Gabe, macht sie ihr zugänglich.

Solcherart dreifach in analoger Weise hinsichtlich des philosophisch ermittelbaren Bedeutungskerns der Religion, des Gottesglaubens oder jedenfalls der Person und der Verkündigung Jesu auf eine Bestimmung gestoßen worden zu sein, die diesen Religions- oder Glaubenskern als das Einfachste, Voraussetzungsloseste, den Menschen Unmittelbarste zu verstehen gibt – die Zustimmung zum Leben –, wird nun die Frage unabweisbar: Warum versteht sich den Menschen dieses Einfachste offensichtlich nicht von selbst, warum braucht es zu seiner Bestimmung den ungeheuren Aufwand einer Religion, der Religionskritik, der durch sie hindurchgehenden Wiedergewinnung eines neuen Glaubensverständnisses?

An Nietzsches Wiederentdeckung Jesu ist ein radikales Moment – die Einsicht in die *Wehrlosigkeit unbedingter Lebensbejahung*. Dennoch eignet seiner Antwort auf jene Frage – die Einfachheit des Glaubens hat gegen die machtförmigen Deformationen durch die Religionsapparate von Judentum und Christentum erst wiederentdeckt werden müssen – eine verdächtig eingängige Plausibilität.<sup>14</sup> Das einfache Ja zum Leben kann nicht erst durch die deformativen Strategien von Religionen zerstört worden sein; wer würde schon den verfremdenden Sirenengesängen der Religion verfallen, besäße er vor ihr und ohne sie den Zugang zur einfachen Gewissheit der Lebenszu-

---

im Original gesperrt] ist eben das ihm ganz Unmögliche“ (KSA 6, 203 f.). Gegen Ernest Renans „Hoheitstitel“ des Helden hält Nietzsche die Wehrlosigkeit der Botschaft Jesu: „Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral („widerstehe nicht dem Bösen“ das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne) die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-feind-sein-können“ [Kursivierung im Original gesperrt] (KSA 6, 199 f.).

<sup>12</sup> Vgl. M. Theunissen, *Ὁ αἰτῶν λαμβάνει*. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: *Ders.*, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, 321–377.

<sup>13</sup> Vgl. Mt 7,7 f.; Lk 11,9f.

<sup>14</sup> Zu schweigen davon, dass Nietzsches Kritik an Judentum und Christentum ihrerseits davon besessen ist, was zu bekämpfen sie vorgibt: vom Ressentiment. Vgl. Ricœur, *Religion*, 100.

stimmung? Es muss diese Gewissheit vielmehr schon zerbrochen, verloren sein, *bevor* die Religion einsetzt. Darin übrigens hat Ricœurs Unterscheidung von Religion und Glaube<sup>15</sup> – und Nietzsches Polemik gegen die Religion – ihren genealogischen Grund: Religion setzt ein als Reaktion auf den Verlust jenes einfachen Glaubens. Der argumentative Aufwand, mit dem Michael Theunissen die Freilegung jenes einfachen Gebetsglaubens Jesu betreibt, spricht ebenfalls die Sprache der Wiedergewinnung von Verschüttem, der Rekonstruktion von Verlorenem. Ein philosophisches Verfahren, das als *spekulative Rekonstruktion* bezeichnet werden kann.

### **Psychoanalyse in hermeneutischer Bestimmung: Spekulative Rekonstruktion der subjektiven Prähistorie der Bedeutung**

Paul Ricœur ist tatsächlich den Weg dieser spekulativen Rekonstruktion gegangen, hat ihn voll ausgeschritten, nämlich in seiner eingehenden Beschäftigung mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds.<sup>16</sup> Gedeckt durch dessen eigene Übertragungen psychoanalytischer Theoreme auf die Kulturtheorie, lässt sich die Systemstelle, welche die Psychoanalyse in der Gesamtarchitektur der hermeneutischen Philosophie Ricœurs einnimmt, als spekulativ-empirische Gewinnung des Standorts identifizieren, von dem aus überhaupt die Frage nach dem Ursprung der Religion und ihrer Krise gestellt werden kann: nämlich als Frage nach der Krise des Menschen in seinem Ursprung. Das Einfache ist von vornherein komplex, weil die Zustimmung zum Leben von der ins Physische zurückreichenden, nämlich den Weg des Tribschicksals nehmenden Dynamik des Wunsches zugleich energetisiert und bedroht wird. Dies ist nun keine Antwort, sondern, wie erwähnt, erst die Gewinnung eines Standorts zur Stellung der ursprünglichen Frage (nach dem Menschen).

Nun weist aber die Grundausrichtung hermeneutischen Fragens eine Bewegung nicht „zurück“, sondern „nach vorn“ auf. Sie stellt eigentlich keine Ursprungsfragen; ihre Frage gilt stets dem Ausdruck, der Artikulation. Nur in der Modulation durch den Ausdruck wird der, welcher sich hier zum Ausdruck bringt, lesbar. Die hermeneutische Philosophie mit ihrer exoterischen Grundausrichtung, die entgegennimmt, was der Mensch von sich aus äußert, die auf den Text, die Kommunikation, auf Öffentlichkeit, auf das Politische hin ausgerichtet ist, muss in Hinsicht auf die Fragerichtung der Psychoanalyse, die dagegen eine vergleichsweise esoterische Dynamik aufzuweisen scheint, eine ganz spezifische Konstellation der Diskretheit entwickeln, was das sich äußernde Subjekt anbetrifft.

<sup>15</sup> Er spricht gar von einem „philosophischen Fortschreiten von der Religion zum Glauben durch den Atheismus“ und sieht darin einen Prozess der „Reinigung“: Ricœur, Religion, 93.

<sup>16</sup> Vgl. P. Ricœur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (1965), Frankfurt am Main 1969; ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974.

Zum einen wird sie den exoterischen Bereich – die Sphäre der Lesbarkeit<sup>17</sup> – durch eine Hermeneutisierung der Psychoanalyse weit in die Binnenaktivität des psychischen Subjekts tragen. Zum anderen wird sie die Ausweitung des Exoterischen nach innen zugleich strikt limitieren. Ein sachlicher Grund für das frühe und tiefe Zerwürfnis zwischen Paul Ricœur und Jacques Lacan ist wohl darin zu sehen, dass Ricœur sich einer totalen Versprachlichung des Unbewussten, wie Lacan sie betrieben hat, verweigerte. Bei aller rhetorischen Mystifikation der eigenen Diskursstrategien betreibt die Psychoanalyse Lacans die Ausstülpung des Binnenbereichs der Psyche in die exoterische Sphäre der Sprache. Ricœur, darin sozusagen näher an der „orthodoxen“ Psychoanalyse, behält dem Unbewussten Sprachentzogenheit vor, wenngleich es sich nur sprachlich äußern kann: Das Es gibt es nur vom Ich aus gesehen. Das Diskretionsmoment steckt genau in dieser Dialektik: Mit dem Unbewussten ist eine Kerndimension des real sich vollziehenden Subjekts benannt, das an sich allem Zugriff entzogen ist, und als dieses prinzipiell Entzogene sich nicht anders als in Sprache artikuliert. Zwischen dem „an sich“ des Unbewussten und seiner Artikulation muss dann ein Übersetzungsprozess stattgefunden haben, der hermeneutisch nicht einholbar ist. Ricœur hat diese Zugriffsgrenze des „Willens zu verstehen“ exemplarisch daran festgemacht, dass Gegenstand der Traumdeutung die Traumerzählung ist, nicht aber der Traum selbst.

Der Traum bezeichnet die Grenze zwischen Unbewusstem und Bewusstem. In ihm wird sie uns zum Aufenthaltsort. Es kann also mit dem eben Gesagten nicht behauptet sein, dass der Traum bar jeden Deutens sei – ist der Traum doch bestimmbar als Prozess der Symbolisierung. Nur besteht zwischen diesem und unserer verfügenden Sprache der Interpretation keine Kontinuität. Die hermeneutische Philosophie wird keinen vollständigen Begriff der Interpretation, ohne diesen Aspekt des Verfügens zu berücksichtigen, bilden können. Im Akt der Interpretation verfügen wir nicht nur über die gedeutete Wirklichkeit, sondern auch über die Sprache als Instrument unseres Deutens. Im Traum verfügen wir nicht, eher wird über uns verfügt. Es dürfte dem Traumerleben am präzisesten entsprechen zu sagen: Der Traum geschieht. Sein Symbolisieren vollzieht sich, anders als das Interpretieren, nicht auf der Bahn der Intentionalität. Ebendeswegen kann er *disclosures* heraufbefördern, die in deutender Aneignung einsichtsvolle, ja heilende Wirkungen zeitigen mögen. Doch sind diese Traum-*disclosures* eben nicht operationalisierbar, nicht in sich selbst als sprachförmige, verfügende Interpretationen betracht- oder diesen unterwerfbar. In dieser Koor-

---

<sup>17</sup> Auch angesichts Roland Barthes' wertender Unterscheidung zwischen dem lesbaren und dem schreibbaren Text (vgl. *R. Barthes, S/Z*, Frankfurt am Main 1987, 8 f.) halte ich aus Gründen der terminologischen Konsistenz am Begriff der Lesbarkeit fest. Da dieser Begriff hier in einem systematischen Zusammenhang mit dem subjekttheoretischen Konzept des Textes als subjektiver Selbstausdruck steht, ist das, was Barthes unter dem schreibbaren Text versteht, mitgedacht.

dination des Ungeregelten mit der Deutungsproduktivität – die in psychoanalytischer Architektonik auf der Schwelle zwischen Unbewusstem und Bewusstem angesiedelt ist – lässt sich eine Analogie des Traums zur ästhetischen Erfahrung ausmachen, wie sie Christoph Menke unter dem Leitbegriff der *Kraft* philosophisch durchgearbeitet hat.<sup>18</sup> Der Traum wäre dann nicht nur Verbindungsschwelle zwischen Unbewusstem und Bewusstem, sondern privilegierter Zugangsmodus zum „freien Spiel der dunklen Seelenkräfte“<sup>19</sup>, ohne das sich keines unserer Vermögen ausbilden könnte, das aber das Andere unserer (Handlungs-)Fähigkeit bleibt, die aus ihm sich stets erneuert, ohne es je verbrauchen zu können.<sup>20</sup>

Die hermeneutische Philosophie, die sich auf die Psychoanalyse einlässt, muss also deren materiale Hypothesen und Modelle keineswegs übernehmen, um sich dennoch an der progressiven Richtung des eigenen Fragens ein regressives Moment entdecken zu lassen: dass die von ihr untersuchten Dokumente – Texte im weitesten Sinn – nicht nur Dokumente subjektiven Selbstausdrucks sind, sondern sich einer expressiven Dynamik verdanken, der ein Drang zur Artikulation innewohnt, ein Drang, der in sich schon ambivalent ist, sowohl Ausdrucksfreude als auch Ausdrucksnot sein kann, und zudem noch in seiner Vitalität physisch ist – so aber schließlich, dass die aufs offene Feld des Verstehens zielende hermeneutische Philosophie mit einer Vor-Geschichte der von ihr untersuchten Texte zu rechnen hat, die einigermaßen zusammenfällt mit der lebensgeschichtlichen Verwirklichung des Subjekts. Hat die Bedeutung, nach der die Hermeneutik fragt, im Subjekt ihre transzendente Konstitutionsinstanz, so hat der Text, in dem die Hermeneutik die Bedeutung aufsucht, über seine historischen, also methodisch objektivierbaren Entstehungszusammenhänge hinaus eine subjektive Prähistorie.

Diese ist nicht zu verwechseln mit der viel beschworenen Aussageintention des Autors und genauso wenig mit den psychischen oder gar psychopathologischen Entstehungsbedingungen des Texts. Die subjektive Prähistorie, welche sich die hermeneutische Philosophie von der Psychoanalyse entdecken lässt, ist vor allem die Prähistorie des (realen) Subjekts<sup>21</sup> selbst, wie sie dem Subjekt in seiner realen Gestalt eingelagert ist. Dies macht der hermeneutischen Philosophie die Psychoanalyse deutlich – ohne es ihr ein-

<sup>18</sup> Vgl. Ch. Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt am Main 2008.

<sup>19</sup> Aus Herders „dunkeln Mechanismus der Seele“ (zitiert bei Menke, *Kraft*, 49) schöpft Menke einen ganzen Fächer der Ableitungsvarianten, die leitmotivisch seine Studie durchziehen und prägen, deren Konzentrat die oben gewählte Formulierung bildet.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Menke, *Kraft*, 103–106. Menke zielt hier und im Weiteren auf die Bestimmung des Bedeutungskerns im Verhältnis zwischen Ethik und Ästhetik.

<sup>21</sup> Mit dem eigentümlich anmutenden Zusatz des *realen* Subjekts sei der sinnvollen Unterscheidung zwischen der transzendentalen Instanz des Subjekts und der realen Gestalt der Person Rechnung getragen, ohne den ohnehin schon begriffsdichten Gedankengang mit noch einer weiteren terminologischen Differenzierung zu belasten.

fach zu lesen zu geben. Das reale Subjekt drückt sich im Text aus, ist selbst aber keiner. Seine innere genealogische Komplexität ist ungeheuer bedeutungsproduktiv, aber nicht als solches möglicher Gegenstand einer Lektüre. Vielmehr taucht unter der Lektüre des Texts dessen subjektive Prähistorie als Schatten der Unlesbarkeit auf.

Dass der Geschichte der Texte eine wesentlich intrikatere Vor-Geschichte innewohnt – und dass dies insbesondere für die Religionsüberlieferungen zutrifft –, diesem Verdacht hätte Ricœur durchaus auch mit den Instrumenten einer Archäologie der Diskurse nachgehen können. Womöglich sind es nur wenige Modulationen, die eine zumal sozialwissenschaftlich informierte Hermeneutik<sup>22</sup> von Foucaults Diskursanalyse trennen. Dass Ricœur stattdessen der Psychoanalyse den Vorzug gibt, darf als ein starkes Votum für die Subjektperspektive in der Hermeneutik aufgefasst werden.

Die Aufbrechung der hermeneutischen durch die psychoanalytische Fragestellung zielt nun nicht auf die spekulative Ausstaffierung eines Ursprungsereignisses. Auch hierin muss den materialen Hypothesen Freuds nicht gefolgt werden, zumal eine solche Ausmalung eines Ursprungsereignisses Ricœurs mythostheoretische Unterscheidung zwischen Ursprung und Anfang<sup>23</sup> rückgängig machen würde. Ist einmal der Mythos als jene Erzählung vom Ursprung erkannt, die den Ursprung in die *consecutio temporum* projiziert und deswegen eine Erzählung des Anfangs ist, lässt sich eine solche Erzählung vom Ursprung als Anfang nurmehr noch als Fiktionserzählung aufrechterhalten. In jener Phase des Reflexivwerdens des mythologischen Prozesses<sup>24</sup>, in der die Hermeneutik auf die Psychoanalyse trifft, kann der Erkenntnisgewinn dieser Begegnung nur ein formaler sein: Der Interpretation bedürftig sind die Texte (nicht nur der Vergangenheit, sondern) auch unserer Zeitgenossenschaft, weil sie in ihrem Ursprung schon komplex sind.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Vgl. hierzu den exzellent zusammengestellten Aufsatzband: *P. Ricœur, Hermeneutics and the Human Sciences*. Edited and translated by *J. B. Thompson*, Cambridge/Paris 1981, v. a. den Aufsatz „Hermeneutics and the critique of ideology“, 63–100, sowie die Sektion III: „Studies in the philosophy of social sciences“, 197–296.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu *P. Ricœur, Thinking Creation*, in: *A. LaCocque/P. Ricœur, Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago/London 1998, 31–67, besonders 61 f.: „I speak of beginning or origin in order to take into account a discussion that will play a considerable role in philosophy having to do with the distinction between the idea of a beginning, taken in the limited sense of a temporal beginning (that is, the first term of a series of events, states, or systems), and that of an origin, taken in the sense of a foundation, in an atemporal sense of the term.“

<sup>24</sup> Franz Schupp hat in theologischer Aufnahme der Mythostheorie Ernst Cassirers den traditionellen Gegensatz zwischen Mythos und Logos zugunsten einer Kontinuität des zunehmenden Reflexivwerdens aufgelöst und hierfür den Begriff des mythologischen Prozesses geprägt. Vgl. *F. Schupp, Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf 1990, 33–52, besonders 45–48.

<sup>25</sup> Nicht nur weit über diese Skizze zum Verhältnis von Hermeneutik und Psychoanalyse nach Paul Ricœur hinausgehend, sondern auf der Basis eigener Theoriebildung arbeitet gegenwärtig Sarah Rosenhauer an der systematischen Grundlegung und Entfaltung einer Theologischen Hermeneutik des Subjekts im Gespräch mit der Psychoanalyse. Eine erste Studie hierzu wird in

## Expressivität des Menschen – Ursprünglichkeit des Textes

Verstehen kann sich nicht von der Idee der Rückführung des Textes in seinen eindeutigen Anfang, zu seiner klaren Bedeutungsquelle, leiten lassen. Auch wenn alle Symbolisierungen, mit denen Menschen es zu tun haben können, geschichtlich sind – was nach christlichem Verständnis sogar für Gott zutrifft, der sich in geschichtlichem Handeln und geschichtlich endgültig in der Inkarnation kenntlich gemacht hat –, wir also prinzipiell mit dem Anfang zu rechnen haben, ist dieser doch faktisch ungewiss. Das Konzept des Ursprungs unterscheidet sich von dem des Anfangs, berücksichtigt aber dessen Markierung der Geschichtlichkeit aller Bedeutung. Es steht nicht für eine fassbare erste Authentizität, sondern für die prinzipielle In-Authentizität, Desintegriertheit, Exzentrizität aller zugänglichen Bedeutungsgestalten, ohne sie einer heteronomen Begründungsstruktur zu unterwerfen. Die Landschaften des Sichtbaren, die Texturen des Lesbaren, die Partituren des Hörbaren: Sie haben ihren Grund in sich selbst, aber tief in sich, in einer Jenseitstiefe. Die Frage nach dem Grund des Textes führt in sein Innerstes: aus ihm hinaus. Von der Ursprungshaftigkeit des Textes zu sprechen bedeutet, am Text selbst festzuhalten, dass er Ausdruck ist.

Die Ursprungskomplexität des Textes: Das ist das Subjekt in seiner Expressivität. Zu denken geben muss dabei, dass mythische oder mit dem Bedeutungsmaterial des mythologischen Prozesses arbeitende Beschreibungen von Ursprungskonstellationen menschlicher Ausdrucksgeschichte die Wahrnehmung des Ursprungs oft in der Brechung durch sekundäre Entwicklungsstufen zu verstehen geben – etwa einen Urstand in der Brechung durch die Perspektive der Ursünde, oder die Kulturfähigkeit des Menschen durch seine Ent-Koppeltheit aus dem Naturzusammenhang des sich von selbst Verstehenden. Im Kern aber ist es die Überraschung über die Erkenntnis, dass der Mensch sich in seinem subjektiven Selbstverhältnis nicht von selbst versteht, die zur Ausbildung von Phantasien der Unreinheit oder des Mangels führt, was den Ursprung anbetrifft. Werden diese Deutungen oder Phantasien nicht als Beschreibungen wahrgenommen – Beschreibungen freilich im Modus mythologischer Beschwörung oder spekulativer Setzung ihres Gegenstands –, sondern in ihrer Symptomatik, dann weisen sie, wie eine Spur, die noch lesbar ist und zugleich beunruhigt, auf jene Ursprungskomplexität der Texte hin. Und wenn hier von Texten die Rede ist, sind diese exemplarisch zu nehmen für die Kulturproduktivität des Menschen schlechthin. Sind, in dieser Exemplarität, Texte Ausdrucksdokumente, so ist der *Transitivität* ihrer Ausdruckshaftigkeit – sie bringen *etwas* zum Ausdruck – eine *Reflexivität* eingelagert: Die, welche mittels der Texte etwas zum Ausdruck bringen, drücken darin *sich selbst* aus. In der Aus-

---

Kürze unter dem Titel „Vom Sinn der Sehnsucht und der Bedeutung des Begehrens“ im ET Journal erscheinen.

drucksdimension der Texte ist also deren *Referentialität* aufgehoben. Diese erweist sich dabei als tiefendimensional subjektiv. Das erste Signifikat des Textes ist das kraft seiner sich zum Ausdruck bringende Subjekt. Auch so ließe sich die Ursprungsdimension des Textes formulieren.

Deren irreduzible Komplexität besteht eben genau in der Expressivität des Subjekts. Dass dieses sich Ausdruck verschafft und darin kulturproduktiv wird, ist nichts, was es auch lassen könnte. Erst im Ausdruck seiner selbst gewinnt es Zugang zu sich. In der Beschreibung der Welt und in der Verständigung mit den Anderen artikuliert sich der Mensch in seiner unhintergehbaren Subjektivität. In der Selbst-Adressierung an die Anderen, an die Welt, in dieser Selbst-Entäußerung ist er bei sich, indem er nicht bei sich ist.

### Von der Hermeneutik des Subjekts zu einer Philosophie der Offenbarung

Entgegen einer missverstehenden Lesart, die er selbst durch manche Formulierung nahelegt, ist die Frage nach dem Subjekt für Ricœur nie philosophisch obsolet geworden oder auch nur in den Hintergrund getreten. Im Gegenteil: Das, was die so disparat erscheinenden Felder der Reflexionsphilosophie, der phänomenologischen Hermeneutik, der Religionsphilosophie, der philosophischen Lektüre der Psychoanalyse, der Abarbeitung am Strukturalismus, der praktischen Philosophie, der Historik, der Texttheorie, Metapherntheorie, Erzähltheorie, Literaturtheorie – die Felder, aus denen die Landkarte der Philosophie Ricœurs besteht –, vereint, ist letztlich eine Perspektive, die man die des hermeneutischen Subjekts nennen kann. Denn dieses, das eben nicht nur die transzendentallogisch erschließbare *Subjektinstanz* ist, sondern das real sich vollziehende, in den Bedingtheiten weltlicher Existenz sich verwirklichende Subjekt, hat – zu diesen Realbedingungen – sich nicht immer schon, steht nicht unmittelbar zu sich, ist nicht originär vertraut mit sich und sich selbst transparent, sondern ist, als es selbst, in zweifacher Weise nicht identisch mit sich selbst: „nach innen“ durch das Unbewusste, das Triebleben, aber auch durch das Ästhetische; „nach außen“ durch die Zeichen und Texte, die es liest und produziert, denen auch im Gebrauch durch das Subjekt etwas Objektives eignet, was sie im Subjektgebrauch nicht aufgehen lässt: Wann immer wir Sprache benutzen, sprechen nicht nur wir. Durch die von uns in Gebrauch genommene Sprache sprechen auch die Anderen mit, vor allem die Toten, deren Sprachgebrauch sich in die Sprache wie anonymisierte Erinnerungsspuren eingelagert hat. Und ebenso ist, wenn wir Gebrauch von der Sprache machen, auch „die Welt“ mit im Spiel; sie ist der Referentialitätshorizont – der Bedeutungshorizont – allen Sprachgebrauchs. Ricœur hat diesen „objektiven“ Charakter der Sprache, der sich auch in deren subjektivem Gebrauch nicht verliert, sondern gerade bemerkbar macht, in den drei Konzeptionen der *Schrift*, des

*Werks* und der *Welt des Texts* ausgearbeitet.<sup>26</sup> Unter diese Konzeptionen lässt sich die „poetische Funktion“ der Sprache fassen. Diese produziert, was Ricœur die „Autonomie“ der Sprache nennt. Die poetische Funktion stellt zudem den Zugang zu einer „nicht-religiösen“ „Idee einer offenbaren Funktion des Diskurses in poetischer Form“ dar.<sup>27</sup> Der „nicht-religiöse Sinn der Offenbarung“<sup>28</sup>, wie er ihn in der poetischen Funktion der Sprache identifiziert, erlaubt es Ricœur, das zu tun, was die Philosophie legitimerweise angesichts der Offenbarung tun kann, ohne sich eines *sacrificium intellectus* schuldig zu machen: die Bedingungen menschlicher Existenz zu untersuchen – in diesem Fall die „*Interpretationsstrukturen* menschlicher Erfahrung“<sup>29</sup> –, unter denen Offenbarung (im religiösen Anspruch) denkbar sein kann. Ricœur lässt dabei keinen Zweifel, dass die Philosophie nicht für die spezifische Bedeutung des religiösen Offenbarungsdiskurses, das heißt letztlich: für die Realität Gottes, aufkommen kann.<sup>30</sup>

Doch sind wir noch nicht so weit. Noch verfolgen wir die Bewegungen des Selbstaushdrucks des Subjekts. Dieses, das sich nicht selbstursprünglich hat, verständigt sich über sich selbst an den symbolischen Bedeutungsobjektivationen der Zeichen und Texte. Unter ihnen bewegt es sich lesend und schreibend. Das Rezeptive und das Produktive der hermeneutischen Existenz sind keine einander entgegengesetzten Vorgänge oder Praktiken; sie stehen, wenn nicht in Identität, so doch in Kontinuität zueinander. Was ist ihr Einheitspunkt? Der Selbstvollzug des Subjekts, als welcher sie praktiziert werden: Im rezeptiv-produktiven Umgang mit den Zeichen und Texten liest das Subjekt sich selbst und schreibt an sich.

Wenn diese Ingebrauchnahme der Sprache, weil absolut subjektiv, auch ständige Modulationen an ihr verübt, entstehen dennoch keine komplett idiosynkratischen Texte. Die Objektivität – oder Autonomie – der Sprache, greifbar vor allem in der Textualität, ist, wie erwähnt, nicht aufhebbar durch ihren Subjektgebrauch. Die Selbstvermittlung des Subjekts durch Zeichen und Text trifft auf deren Eigenstofflichkeit. An ihr bricht eine bloß egologische Dimension der Verständigung des Subjekts mit und über sich selbst auf. Denn durch die Objektivität von Zeichen und Text gerät das Subjekt in

<sup>26</sup> Vgl. P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung* (1977), in: *Ders., An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br./München 2008, 41–83, hier: 65 f.

<sup>27</sup> Ricœur, *Hermeneutik*, 65.

<sup>28</sup> Ebd. 70.

<sup>29</sup> Ebd. 63.

<sup>30</sup> Dies ist die hermeneutisch formulierte Argumentation: Der religiöse Diskurs ist eingebettet in den poetischen Diskurs. Was jener mit diesem gemeinsam hat, ist der allgemeinen Hermeneutik – der Philosophie – zugänglich. Das Spezifikum des religiösen Diskurses – Ricœur hat hier den zuvor im Text untersuchten *biblichen* Diskurs im Blick –, dass dieser seinen Bedeutungsfluchtpunkt, der ihn in seiner materialen Diversität eint, in Gott hat, kann die Philosophie nicht mehr mitverantworten. Seinen Bedeutungsfluchtpunkt kann der religiöse Diskurs nämlich nur in der Realität dessen haben, worauf er referiert, in welcher Referenz die Bedeutung dieses jeweiligen Diskurses sich konstituiert. Vgl. Ricœur, *Hermeneutik*, 70.

Kontakt mit den anderen Subjekten, mit all den anderen, mit einer syn- und diachron unabsehbaren Vielzahl der anderen, den es schlechterdings nicht abweisen kann, wenn anders nicht die Sprache selbst zurückgewiesen werden soll.

Die sprachvermittelte Konstitution des Subjekts in seinem realen Selbstsein geschieht ursprünglich intersubjektiv; und sie geschieht ebenso ursprünglich säkular, im Horizont der Welt, vermittelt durch die unabsehbar Vielen. Ricœur hält aber noch eine prinzipiellere Dimension der Autonomie der Sprache angesichts ihres Gebrauchs fest: Weil Sprache, wer weiß auf welchem Weg und vielleicht gerade durch ihren andauernden Gebrauch, längst eine Eigenstruktur ausgebildet hat, wodurch sie nicht mehr bloßes Ausdrucksinstrument ist, sondern auf sich selbst verweist, konfrontiert sie den Menschen in seiner Expressivität mit Bedeutungswelten, die sie mit sich führt und die sich nicht aus den Suchbewegungen des Subjekts herleiten. Die Sprache „heilt“ die Dezentriertheit des hermeneutischen Subjekts nicht vorschnell, sondern gibt ihr einen Sinn: indem sie es anreichert mit Bedeutungsmöglichkeiten, die ihm nie selbst zu Gebote gestanden hätten. Solchermaßen in den Text sich einschreibend, begegnet der Mensch der *Offenbarungsdimension* der Sprache. Denn diese beantwortet die Frage des Subjekts nach sich selbst mit der Eröffnung zu Möglichkeiten der Neubeschreibung der Welt. Dies ist die alle Partialdiskurse überwölbende Formel, die Ricœur der Offenbarung zuordnet: die Neubeschreibung der Welt, die Be-Deutung eines neuen Seins.

Damit ist aber auch festgehalten, was Ricœur die „Korrektur“ des Offenbarungsverständnisses durch ihren „nicht-religiösen Sinn“ nennt:<sup>31</sup> Offenbarung ist nicht, oder nicht zuerst, inspiratorische Mitteilung eines Sinns hinter den Sinnen, sondern: Manifestation der Möglichkeit eines neuen Seins. Dessen Artikulation beansprucht nicht die Gehorsamsfähigkeit des Menschen, sondern seine Einbildungskraft. Diese Beanspruchung generiert Sprachen. Die Thematisierung des Geoffenbarten, seine inhaltliche Bestimmung, geschieht nicht vorab zu seiner Textualisierung, sondern erfolgt in textualen Diskursen und durch sie. Ricœurs Behandlung der biblischen, vor allem alttestamentlichen Offenbarungsdiskurse bewegt sich damit in enger Nachbarschaft zum Offenbarungsverständnis der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils, auf welches die dort wörtlich nicht vorkommende Formel „Gotteswort in Menschenwort“ zurückgeführt wird. Dieses Menschenwort, das bereits Ant-Wort auf die Offenbarung selbst ist, tritt faktisch, und zwar eben auch innerhalb des biblischen Kanons, im Plural auf. Ricœur unterscheidet und untersucht fünf biblische Offenbarungsdiskurse: den prophetischen<sup>32</sup>, den narrativen<sup>33</sup>, den

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. 43–45.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 45–49.

präskriptiven<sup>34</sup>, den weisheitlichen<sup>35</sup> und schließlich den hymnischen Diskurs<sup>36</sup>. Diese Diskurse sind aufeinander irreduzibel, und keiner darf die Vorherrschaft über die anderen beanspruchen. Der biblische Offenbarungsdiskurs ist auch innerhalb seiner kanonischen Grenzen polyphon.<sup>37</sup> Deswegen gilt auch, „dass das Glaubensbekenntnis, das sich in den biblischen Texten ausdrückt, in unmittelbarer Weise durch die Diskursformen geprägt ist, in denen es sich ausdrückt“.<sup>38</sup> Dies aber impliziert eine doppelte Relativierung der Offenbarungsdiskurse in ihrer faktischen Gestalt: zum einen eine Relativierung gegenüber dem geoffenbarten Gott. Ricœur sieht in dieser Relativierung eine präzise Bestimmung des Begriffs *Geheimnis*. „Die Idee der Offenbarung ist eine doppelgesichtige Idee. Der Gott, der sich zeigt, ist ein verborgener Gott und ein Gott, dem die verborgenen Dinge vorbehalten sind.“<sup>39</sup> Zum anderen eine Relativierung gegenüber dem Glaubensakt des Subjekts. Man kann es so formulieren: Die *fides quae*, jene Glaubensdimension, durch welche das glaubende Subjekt einem Korpus der Bestimmungen des Gehalts der Offenbarung zustimmt, umfasst nur eine gewisse Dimension des Glaubensakts, der als *fides qua* die Annahme der gebotenen Möglichkeit eines neuen Seins *im und durch den Selbstvollzug des Subjekts selbst* ist. Deswegen leitet Ricœur seine Reflexionen zur Philosophie der Offenbarung mit einer entschiedenen Religionskritik ein: Verdunkelt wird das Offenbarungsverständnis einer Religion durch die Vermischung von *lex credendi* und *lex orandi*.<sup>40</sup> Vielmehr ist der Glaube nicht ursprünglich durch einen thematischen Offenbarungsdiskurs bestimmt. Diesen allererst anzunehmen, ist schon Akt des Glaubens, der ihm also, nicht der Ordnung der Zeit, aber der Ordnung der Ursprünglichkeit nach, nachgeordnet ist. Er ist bereits Akt des expressiven Selbst. Es wäre die Aufgabe einer erst noch zu entwickelnden generativen Poetik, die Diskurse in ihrer irreduziblen Polysemie und Polyphonie auf die Grundformen des menschlichen Ausdrucksbegehrens zurückzuführen.<sup>41</sup>

---

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 49–52.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 52–55.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 55–57.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 58.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 58.

<sup>39</sup> Ebd. 60.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 41 f.

<sup>41</sup> Vgl. ebd. 57.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*88. Jahrgang · Heft 4 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Hermann-Josef Sieben S.J.*

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (I) 481

*Hansjürgen Verweyen*

Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper 510

*Georg Gasser*

Hylemorphistische Theorien der Auferstehung.  
Eine kritische Bestandsaufnahme 536

*Knut Wenzel*

Kritik – Imagination – Offenbarung. Zur theologischen Hermeneutik  
nach Paul Ricœur (1913–2005) 560

## BEITRAG

*Oliver J. Wiertz*

„Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.“  
Eleonore Stumps thomasische Antwort auf das Argument aus dem Übel 575

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

**HERAUSGEBER:**

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

**HAUPTSCHRIFTFLEITER:**

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

**MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:**

Dieter Böhler S. J., Alexander Löffler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

**REDAKTION:**

Maria Haines, Frankfurt am Main

**ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:**

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S.J. Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sieben@sankt-georgen.de

PROF. DR. HANSJÜRGEN VERWEYEN Schlossweg 3a  
79249 Merzhausen  
hansjuergen.verweyen@freenet.de

DR. GEORG GASSER Institut für Christliche Philosophie  
Karl-Rahner-Platz 1  
A-6020 Innsbruck  
georg.gasser@uibk.uc.at

PROF. DR. KNUT WENZEL Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Fachbereich Katholische Theologie  
Campus Westend  
60629 Frankfurt am Main  
k.wenzel@em.uni-frankfurt.de

PROF. DR. OLIVER J. WIERTZ Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wiertz@sankt-georgen.de

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

---

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

## „Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde“

### Eleonore Stumps thomasische Antwort auf das Argument aus dem Übel

VON OLIVER J. WIERTZ

Seit J. L. Mackies Aufsatz „Evil and Omnipotence“ von 1955<sup>1</sup> gehört das Problem des Übels oder, genauer gesagt, das antitheistische Argument aus dem Übel<sup>2</sup>, zu den zentralen Fragen in der analytischen Religionsphilosophie und erweist sich sowohl für Kritiker als auch Verteidiger des Theismus als schwieriger Gegenstand. Fast genauso lange wird der analytischen Diskussion des Problems des Übels existenzielle Unangemessenheit oder sogar Zynismus vorgeworfen.<sup>3</sup> Nach verschiedenen Anläufen in den letzten Jahren entwickelt und verteidigt Eleonore Stump in ihrem Opus magnum „Wandering in Darkness“<sup>4</sup> eine (partielle) Lösung des theoretischen Problems des Übels auf eine Weise, die zeigt, dass es möglich ist, das Problem des Übels sowohl philosophisch präzise als auch sensibel zu behandeln. Im Folgenden sollen zuerst die Grundzüge ihres Ansatzes dargestellt und anschließend in den Kontext der zeitgenössischen Diskussion des Arguments aus dem Übel eingeordnet werden.

### I. Darstellung

Im Zentrum von WID stehen eine inhaltliche und eine methodologische These: Die inhaltliche lautet: Menschliches Leiden kann in einer persönlichen Beziehung geheilt werden. Daher ist für die philosophische Reflexion auf das Problem des Übels und den Versuch einer Verteidigung des Theismus angesichts der Übel in der Welt eine Reflexion auf personale Beziehungen, auf persönliche Gemeinschaft notwendig.

Mit dieser inhaltlichen hängt die methodologische These zusammen: Das philosophische Problem des Übels lässt sich am besten im Kontext narrativer (einschließlich poetischer) und nicht im Kontext ausschließlich diskursiver Texte behandeln. Narrative Texte tragen zur philosophischen Reflexion gerade solcher Themen wie zwischenmenschliche Beziehungen und Gemeinschaft auf eine Weise bei, die durch andere Textarten nicht ersetzt werden kann.

Stumps Entfaltung dieser beiden Thesen beginnt mit einer Reflexion auf die Frage, was etwas zu einem Übel macht. Sie bestimmt Leiden, d. h. die Untergrabung (subjektiven und objektiven) menschlichen Wohlergehens, als das Phänomen, welches die Übel in der Welt zu einem philosophischen Problem für den Theismus macht. Was das Leiden zu einem theistisch erklärungsbedürftigen Übel macht, ist der Umstand, dass es das zerstört oder untergräbt, was dem Leidenden am Herzen liegt und dem in grundlegender Weise sein Sorgen gilt.

Die philosophische Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Philosophie dreht sich vor allem um die zentrale Frage, ob es für einen allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen Gott einen moralisch hinreichenden Grund geben kann, Leiden zuzulassen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, in: *Mind* 64 (1955), 200–212.

<sup>2</sup> Dieses Argument lautet in seiner einfachsten Form: Wenn es einen allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen (= theistischen) Gott gibt, gibt es keine Übel; es gibt Übel; also gibt es den theistischen Gott nicht.

<sup>3</sup> Für einen Überblick vgl. R. M. Simpson, *Moral antitheodicy. Prospects and Problems*, in: *IJPR* 65 (2009) 153–169.

<sup>4</sup> E. Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010; im Folgenden abgekürzt als „WID“.

<sup>5</sup> Ein wichtiger Teil von Stumps Ausführungen im zweiten und vierten Teil von WID dreht sich um die genauere Bestimmung dessen, was in diesem Zusammenhang moralisch hinreichende Gründe sein können.

Stump beansprucht für ihren eigenen Antwortversuch auf die zentrale Frage nicht den Status einer „Theodicy“, der Angabe der tatsächlichen Gründe Gottes, sondern einer „Defense“. Eine Defense ist eine Erklärung der Vereinbarkeit des Leids in der Welt mit der Existenz des theistischen Gottes, die nicht dem positiven Kriterium der tatsächlichen Wahrheit, sondern nur den beiden negativen Kriterien genügen muss, nicht inkonsistent zu sein und unserem allgemein akzeptierten empirischen Wissen (oder für Wissen gehaltenen Überzeugungen) nicht zu widersprechen (WID, 18–20). Für eine Defense genügt die Skizzierung einer *möglichen* Welt, in der die Leiden unserer Welt mit der Existenz des theistischen Gottes vereinbar sind. Stump legt auch keine Defense für alle Arten von Übel vor, sondern nur für das Leiden von psychisch gesunden, moralisch zurechnungsfähigen („mentally fully functional“) Erwachsenen (WID, 4).<sup>6</sup>

Ein Charakteristikum des Ansatzes von Stump ist ihre Betonung des philosophischen Erkenntniswerts narrativer Texte und deren Unverzichtbarkeit für bestimmte Arten der Erkenntnis, die sie als „*franziskanische*“ einer „*dominikanischen*“ Form der Erkenntnis gegenüberstellt. „Dominikanische“ Erkenntnis ist bei Stump diskursives, propositionales „Wissen, dass *p*“ aus der Perspektive der dritten Person. Ihre Stärken sind präzise Unterscheidungen und Argumente sowie klare Klassifikationen auf der Basis abstrakter Eigenschaften (WID, 41). Die „dominikanische“ Wissensform gerät an ihre Grenzen, wenn sich der Erkenntnisgegenstand eindeutigen Definitionen und präzisen Argumentationen entzieht und stattdessen Visionen, Intuition und Einsicht im Vordergrund stehen. Es gibt Wissen aus der Perspektive der ersten und der zweiten Person, das nicht adäquat propositional darstellbar ist und sich daher der „dominikanischen“ Erkenntnis entzieht (WID, 50–53).<sup>7</sup> Solches Wissen bezeichnet Stump als „franziskanisches“ Wissen; Wissen von anderen Personen auf Grund der Begegnung mit ihnen ist ein Beispiel für diese Art der Erkenntnis. Fragen interpersonaler Beziehungen, in denen es um die persönliche Antwort auf einen persönlichen Anruf geht, lassen sich nur auf „franziskanische“ Weise behandeln. Da sich „franziskanisches“ Wissen nicht vollständig und adäquat auf propositionales Wissen reduzieren lässt, spielen narrative Darstellungsformen eine wesentliche Rolle für die Vermittlung „franziskanischen“ Wissens. Wenn eine Antwort auf das Argument aus dem Übel wesentlich mit interpersonalen Beziehungen zu tun haben sollte, lässt diese sich nicht in rein „dominikanischer“ Form formulieren, sondern die philosophische Auseinandersetzung mit dem Argument muss „franziskanische“, d. h. narrative beziehungsweise poetische Elemente beinhalten (WID, 61). Daher hat die einseitige Konzentration analytischer Philosophie auf „dominikanisches“ Wissen bislang eine adäquate Behandlung des Arguments aus dem Übel verhindert.

Die wesentlichen relevanten Züge der Konzeption einer möglichen Welt, in deren Kontext Stump ihre Antwort auf das Argument aus dem Übel formuliert, stellt sie im zweiten, dem „dominikanischen“ Hauptteil von WID vor. Diese mögliche Welt entspricht im Großen und Ganzen der Weltsicht Thomas’ von Aquin. Im Zentrum der Ausführungen Stumps steht die Erläuterung der thomasischen Auffassung von Liebe, welche die Mitte der Theodizee des Thomas von Aquin bildet.

In der Liebe verbinden sich zwei Verlangen: das Verlangen nach dem Wohlergehen der geliebten Person und das Verlangen nach Gemeinschaft (nicht bloßer Gesellschaft) mit dieser (WID, 91). Das erste Verlangen ist im Gegensatz zum zweiten unabhängig von den Eigenschaften des Geliebten.<sup>8</sup> Gemeinschaft zwischen Freunden setzt u. a. ge-

<sup>6</sup> Zudem hält sie bestimmte Arten von Übel, wie etwa den Holocaust, für prinzipiell ungeeignet als Gegenstand der philosophischen Reflexion auf das Argument aus dem Übel (vgl. WID, 16). Stump versucht auch nicht, Gottes Gründe für konkrete Leiden einzelner Personen anzugeben (vgl. WID, 14).

<sup>7</sup> Stump propagiert keine einseitige Ablösung der „dominikanischen“ durch die „franziskanische“ Erkenntnisweise in der Philosophie – unter anderem deswegen nicht, weil der „franziskanische“ Ansatz durch die Gefahr von Aberglaube und Fanatismus bedroht ist und daher der Ergänzung durch theoretisch-propositionale Erkenntnisprinzipien und Argumente bedarf (vgl. WID, 62).

<sup>8</sup> Verlangen sind nach Thomas nicht transparent, d. h., dem Subjekt eines Verlangens muss dieses nicht bewusst sein.

gegenseitige „Nähe“ voraus. Nähe von A zu B ist nur möglich, wenn A nicht in sich gespalten, sondern innerlich integriert ist. Daher liegt es nicht allein an B, ob B A nahe ist, da die Erfüllung von Bs Verlangen nach Nähe zu A voraussetzt, dass A sich in einem bestimmten inneren Zustand befindet.

Da nach Thomas kein Mensch vollständig auf das Böse ausgerichtet sein kann, kann kein Mensch eine auf das Böse hin integrierte Persönlichkeit entwickeln, und daher erreicht ein Mensch eine integrierte Persönlichkeit nur in der Form, dass es ihm allein um das Gute geht (WID, 126). (Volle) Gemeinschaft ist also nur zwischen Personen möglich, die auf das Gute hin integriert sind. Dies macht für Menschen nach dem Sündenfall die Erfüllung des Verlangens nach Gemeinschaft problematisch, da kein postlapsarischer Mensch hinreichend auf das Gute hin integriert ist, sondern jeder Mensch eine starke Neigung zum moralisch Falschen hat. Die postlapsarische *conditio humana* ist durch innere Zerrissenheit und damit durch eine Art gewollter Einsamkeit gekennzeichnet (WID, 156). Da für den Menschen die (mit anderen Menschen) geteilte endgültige Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut ist, ist der Mensch in seiner konkreten Verfassung nicht in der Lage, sein höchstes Gut zu erlangen.

Der Mensch kann den Zwiespalt seines Willens nicht selbst überwinden, weil er dazu eine im Guten zentrierte Persönlichkeit besitzen müsste, was gerade nicht der Fall ist. Aber auch niemand anderes kann den in sich entzweiten Menschen heilen, da dafür der Wille des Menschen außer Kraft gesetzt, d. h. zerstört werden müsste.

Wenn Gott in seiner Liebe das Wohlergehen des Menschen und Gemeinschaft mit jedem einzelnen Menschen möchte, muss er auf diesen prekären Status des Menschen reagieren und ihm die Ausbildung einer integrierten Persönlichkeit, vor allem die Ausbildung eines auf das Gute ausgerichteten Charakters, ermöglichen – allerdings unter Respektierung der Freiheit des menschlichen Willens, die Stump in einem anspruchsvollen, libertarianistischen<sup>9</sup> Sinn versteht (WID, 135 f.).

Gottes Heilung des menschlichen Willens, und damit die Ermöglichung wahrer Gemeinschaft und die Verwirklichung des höchsten Guts, vollzieht sich in einem zweistufigen Prozess der Rechtfertigung und der Heiligung. Heiligung ist ein „Prozess, in dem Gott mit den Metaverlangen einer menschlichen Person nach einem Willen, der ein bestimmtes Gut möchte, kooperiert“ (WID, 160).

Das menschliche Verlangen nach Heiligung ist ein Verlangen zweiter Ordnung: ein Verlangen nach dem Willen zur Ausrichtung des eigenen Willens auf das Gute und damit zur Integrierung der eigenen Persönlichkeit. Im Prozess der Heiligung, der nicht im irdischen Leben abgeschlossen ist, erfüllt Gott dieses Verlangen.

Allerdings ist der sündige Mensch von sich aus nicht in der Lage, den höherstufigen Willen nach Heiligung zu bilden.<sup>10</sup> Auch Gott kann nicht gegen den Willen des Menschen diesen heilen, ohne damit dessen Willen und damit jede Aussicht auf psychische Integration zu zerstören. Wenn aber der Mensch seinen Widerstand gegen Gottes Gnade aufgibt – sich nicht mehr an seine vergangenen Verfehlungen bindet, allerdings auch noch nicht Gottes Güte liebt oder dessen Gnade akzeptiert (WID, 166–168) –, kann Gottes Gnade in diesem Menschen wirken und dessen Willen so umwandeln, dass dieser fähig ist, ein Verlangen zweiter Ordnung zu bilden: das nach dem Willen, das

<sup>9</sup> Stumps Libertarianismus kommt ohne das sogenannte Prinzip alternativer Möglichkeiten aus; siehe *E. Stump*, *Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities*, in: *J. Jordan/D. Howard-Snyder* (Hgg.), *Faith, Freedom and Rationality*, Lanham/MD 1996, 73–88. Für sie ist eine Handlung genau dann frei, wenn deren letzte, eigentliche Ursache Wille und Intellekt der handelnden Person sind (und nicht allein neuronale Vorgänge im Gehirn der Person oder externe Ereignisse); *E. Stump*, *Aquinas*, Routledge 2003, 304.

<sup>10</sup> Dem Einwand, dass es keinen moralisch hinreichenden Grund für die Zulassung eines solchen prekären menschlichen Zustands gibt, hält Stump entgegen, dass es erstens nicht offensichtlich sei, dass die Hinneigung zu moralischem Fehlverhalten selbst ein Übel sei, und dass zweitens der Einwand voraussetze, dass die Eigenschaften Gottes alle möglichen profanen oder theologischen Erklärungen der menschlichen Neigung zu moralischem Fehlverhalten ausschließen, was sich kaum zufriedenstellend begründen ließe (vgl. WID, 153 f.).

Richtige zu tun, das heißt nach Heiligung. Unter diesen Umständen würde der Wille des Menschen nicht gebrochen.

Rechtfertigung besteht in dieser Herausbildung des Verlangens nach Heiligung. Sie vollzieht sich in der Wahrnehmung und Ablehnung des moralisch Bösen in sich und der Herausbildung des Verlangens nach Gott (WID, 395).<sup>11</sup>

Der Prozess der Rechtfertigung und Heiligung beinhaltet Leid, da die Zulassung von Leid Gottes bestes Mittel zur Überwindung der inneren Spaltung des Menschen und zur Förderung des Heiligungsprozesses darstellt. Leid dient u. a. der Verhinderung des größtmöglichen Übels für den Menschen (dessen vollkommene Trennung von Gott) und der Förderung des größten Guts des Menschen (der ewigen Gemeinschaft mit Gott). Gottes Zulassen der Leiden ist moralisch gerechtfertigt, da der Unwert des Übels, das durch das Leid verhindert werden soll, und der Wert des höchsten Guts, das durch die Zulassung des Leids ermöglicht werden soll, bei Weitem den Unwert des Leidens übersteigen. Sobald die Leidenden die Natur des Gutes verstehen, das sie durch ihr Leid erhalten, akzeptieren sie dieses Gut als (intrinsische) Kompensation<sup>12</sup> ihres Leidens (WID, 375). Dass wir dies so selten erkennen, hängt u. a. mit der mangelnden Transparenz menschlichen Gedeihens und Leids zusammen: Wir können leiden beziehungsweise gedeihen, ohne es zu bemerken, und wir können glauben zu leiden und zu gedeihen, wenn dies nicht der Fall ist (WID, 12).

Die Struktur von Thomas' Theodizee in Stumps Darstellung lässt sich folgendermaßen grob zusammenfassen:

- 1) Größtmögliches Übel des Menschen ist seine dauerhafte Trennung von Gott, und höchstes Gut des Menschen ist seine dauerhafte Gemeinschaft mit Gott.
- 2) Die Fähigkeit zu Gemeinschaft setzt eine personale Integration auf das moralisch Gute hin voraus.
- 3) Der postlapsarische Mensch ist innerlich gespalten und kann nicht allein seine Spaltung überwinden.
- 4) Der postlapsarische Mensch ist nicht fähig, sein höchstes Gut und darin sein tiefstes Wohlergehen zu erlangen, sondern steht in der Gefahr, das größtmögliche Übel zu erleiden (aus 1, 2 und 3).
- 5) Nur in dem zweistufigen Prozess der Rechtfertigung und Heiligung kann der Mensch durch Gottes Gnade so verändert werden, dass das größtmögliche Übel vermieden und das höchste Gut verwirklicht werden kann.
- 6) Für die Ermöglichung von Rechtfertigung und Heiligung ist Leid das beste Mittel.
- 7) Leid ist das beste Mittel, um die Vermeidung des größten Übels und die Verwirklichung des höchsten Guts zu ermöglichen<sup>13</sup> (aus 5 und 6).

<sup>11</sup> Dieses Verständnis von Rechtfertigung wird auf der einen Seite dem theologisch-anthropologischen Umstand gerecht, dass der Mensch von sich aus nicht aktiv und positiv zur Herausbildung eines Verlangens nach Heiligung beitragen kann, sondern dazu auf Gottes Gnade angewiesen ist (der Beitrag des Menschen besteht ausschließlich in der Aufgabe seines Widerstandes gegen Gott), aber andererseits Gottes Gnade nicht gegen oder ohne die Zulassung des Menschen wirkt (der Mensch selbst muss seinen Widerstand aufgeben) und allein der Mensch selbst seinen Willen kontrolliert.

<sup>12</sup> Eine „intrinsische“ Kompensation eines Leids L durch ein Gut G liegt dann vor, wenn L mit G „innerlich“, zum Beispiel kausal, zusammenhängt, und G nicht eine willkürliche Belohnung für das Ertragen von L ist, die mit L selbst nichts zu tun hat, sondern als Belohnung für das Ertragen jedes beliebigen Leids (zumindest der ungefähr gleichen Stärke) gewährt werden könne (siehe auch WID, 394 f.).

<sup>13</sup> Die Funktion des Leids beschränkt sich auf Ermöglichung, da sich wegen der menschlichen Freiheit der Erfolg der Zulassung von Leid nicht garantieren lässt. Aber auch im Falle des Misserfolgs ist Gottes Angebot des Mittels für Heilung gut, denn es ist besser, jemandem den Weg zur Umkehr anzubieten, auch wenn dieser den Weg nicht beschreitet, als ihm erst gar nicht diese Möglichkeit zu geben. Streng genommen wird Gottes Zulassen von Leiden also nicht durch die Verhinderung des größten Übels für die Menschen oder die Gewährung des höchsten Guts gerechtfertigt, sondern durch die Eröffnung der Möglichkeit dazu (vgl. WID, 404).

- 8) Da irdisches Leid endlich, das größte Gut (beziehungsweise das größte Übel) aber unendlich ist, überwiegt der Wert des größten Guts (beziehungsweise der Wert seiner Ermöglichung oder der Ermöglichung der Verhinderung des größten Übels) den Unwert irdischen Leids.
- 9) Gottes Zulassen von Leid ist moralisch gerechtfertigt (aus 7 und 8).

Die Verbindung zwischen der thomasischen Theodizee und Stumps eigener Defense bilden vier biblische Geschichten von leidenden Menschen und den Auswirkungen des Leids auf ihre Beziehung zu Gott: Ijobs Schicksal, Abrahams Opferung Isaaks, Samsons Gefangennahme und Blendung durch die Philister und Marias Trauer um ihren gestorbenen Bruder Lazarus und die Enttäuschung über Jesu scheinbare Tatenlosigkeit. Diese Geschichten stehen im Mittelpunkt des dritten, „franziskanischen“ Hauptteils von WID. Sie sind weder bloße Illustrationen noch dienen sie als Prämissen für eine „dominikanische“, diskursive Antwort auf das Problem des Leidens (WID, 372). Vielmehr fungieren sie als „Ersatz“ für die Erfahrung des Lebens in einer bestimmten (thomasischen) Weltsicht, für den Blick auf die Welt aus einer bestimmten Perspektive, und insofern bilden sie den Horizont (WID, 374) für Stumps eigenen Entwurf einer Antwort auf das Problem des Leidens, in dem sie „dominikanische“ und „franziskanische“ Elemente zusammenfügt. Dabei spielt die Unterscheidung zwischen Herzenswünschen (*desires of heart*) beziehungsweise Herzensangelegenheiten auf der einen und dem Gedeihen (*flourishing*) einer Person auf der anderen Seite eine wichtige Rolle. Ein Herzenswunsch ist ein Verlangen im oder nahe dem Zentrum des volitionalen Systems eines Menschen, eine besondere Art von Bindung der Person an etwas, das nicht (allein) aus sich heraus, sondern auf Grund der Sorge der Person um es großen Wert für sie hat, etwas, das der Person eine Herzensangelegenheit ist.<sup>14</sup>

Herzenswünsche sind subjektiv, wogegen es eine objektive Tatsache ist, worin das Gedeihen einer Person besteht und was dem Gedeihen zu- beziehungsweise abträglich ist. Die Erfüllung eines Herzenswunsches muss nicht wesentlich für das Gedeihen sein.

Entsprechend dieser Unterscheidungen hat die Natur des Leidens zwei Seiten:

- eine objektive Seite, insofern Leid das Gedeihen einer Person verhindert und es eine objektive Tatsache ist, was das Gedeihen einer Person fördert oder hindert;
- eine subjektive Seite, insofern Leid Herzenswünsche untergräbt und Herzenswünsche subjektiv sind.

Etwas wird dadurch zu einem (im vorliegenden Kontext relevanten) Übel, dass es dasjenige untergräbt oder zerstört, um das sich ein Mensch zentral sorgt. Dies kann nicht nur dadurch geschehen, dass es das Gedeihen des Leidenden beeinträchtigt, sondern auch dadurch, dass es die leidende Person einer Herzensangelegenheit beraubt.

Wenn Leiden wesentlich das betrifft, wofür der Leidende Sorge trägt, muss das Gut, dessen Ermöglichung einen moralisch hinreichenden Grund für Gottes Zulassen von Leid darstellt, selbst etwas sein, um das der Leidende sich sorgt (WID, 13).

Da Thomas sich auf die objektive Seite dessen, um was wir uns sorgen, das Gedeihen, konzentriert,<sup>15</sup> gerät seine Theodizee bei solchen Fällen an Grenzen, in denen sich jemand mehr um seine (subjektive) Herzensangelegenheit sorgt als um sein objektives Gedeihen in diesem oder im nächsten Leben und daher dem Leidenden über die Frustration eines Herzenswunsches das Herz bricht und so die Integrität seiner Persönlichkeit zerstört wird (WID, 420).

<sup>14</sup> Zur größeren Klarheit unterscheide ich im Folgenden zwischen „Herzenswunsch“ (= die besondere, tiefe Bindung der Person an einen bestimmten Gegenstand der Sorge) und „Herzensangelegenheit“ (= dasjenige, worauf sich der Herzenswunsch richtet).

<sup>15</sup> Etwas hat nach Thomas nur dann zu Recht seinen Wert für uns, wenn dies seinem objektiven Wert, also seiner Beziehung zum objektiven Gedeihen des Menschen, entspricht. Alles Leid auf Grund der Frustration eines (subjektiven) Herzenswunsches ist gerechtfertigt als Mittel zur Erlangung des objektiven Werts des Gedeihens, da Thomas alles Irdische, dem die subjektive Sorge des Mensch gilt, auf den objektiven Wert des Gedeihens und das ewige Leben nach dem irdischen Tod hin relativiert (vgl. WID, 415).

Stump lehnt die rigoristische Lösung dieses Problems ab, nach der alle Herzenswünsche fallenzulassen und das Sorgen allein auf das (objektive) Wohlergehen, die Gemeinschaft mit Gott, zu richten ist. Eine solche Position übersehe, dass das Verlangen nach Dingen, die nicht direkt notwendig für das Gedeihen sind, (indirekt) notwendig ist als ein Medium des Gedeihens, da das Leben eines Menschen ohne letzte subjektive Ziele nicht objektiv gedeihen kann (WID, 431).<sup>16</sup>

Für eine Lösung dieses Problems verweist Stump in ihrer erweiterten thomasischen Defense (ETD) auf das Ende der biblischen Geschichten aus dem dritten Teil: In allen vier Erzählungen erhält die leidende Person schließlich ihre Herzensangelegenheit, die sie im Verlauf der Geschichte verliert, in einer neuen Form und auf unerwartete Weise wieder zurück – gerade vermittelt durch die vorausgehende Frustration ihres Herzenswunsches, die zusätzlich noch das Gedeihen der leidenden Person gefördert hat (WID, 436).

Grundlage von Stumps Lösung ist die Annahme einer Hierarchie von Herzenswünschen: Es gibt oberflächlichere und tiefere Herzenswünsche. Tiefere Herzenswünsche sind näher am Zentrum des Netzes von Verlangen (WID, 443) und können Quelle der Wertschätzung weniger tiefer Herzenswünsche sein (WID, 437). Die tiefsten Wünsche hängen ausnahmslos mit der Beziehung zu Personen zusammen, richten sich auf Herzensangelegenheiten, mit denen Kommunikation möglich ist. Zwar kann alles Mögliche die Stellung der tiefsten Herzensangelegenheiten einnehmen, aber manches ist unpassend als Gegenstand tiefster Herzenswünsche und sollte deswegen nicht diese Position einnehmen. Tiefste Herzensangelegenheit der Menschen ist Gott.<sup>17</sup> Daher ist nicht nur das größte objektive, sondern auch das tiefste subjektive Leid die Trennung von Gott. Allerdings fällt Stump nicht in die rigoristische Position zurück, sondern die leidende Person erhält zumindest manche ihrer ursprünglich verlorenen Herzensangelegenheiten wieder – jedoch in veränderter Gestalt (aber trotzdem als die gleiche Herzensangelegenheit, die ihr ursprünglich genommen wurde). Wenn der leidenden Person ihr weniger tiefer Herzenswunsch in der Form erfüllt wird, die sich ergibt, wenn dieser in den tiefsten Herzenswunsch angemessen eingepasst wird, nimmt die erhaltene Herzensangelegenheit den Charakter eines Geschenks an und erhält damit einen besonderen Wert. Dies macht das Leid um den ursprünglichen Verlust nicht ungeschehen oder verringert es, ändert aber den Charakter des Verlustes (WID, 466) und des damit verbundenen Leids (WID, 446). Wenn das tiefste Verlangen auf Gott gerichtet ist, kann der Mensch im Vertrauen auf ihn auf die Erfüllung eines weniger tiefen Herzenswunsches warten – auch wenn er über die aktuelle Nichterfüllung seines Wunsches frustriert ist.

In ihrer Lösung relativiert Stump das Leid nicht wie Thomas auf einen längeren und herrlicheren Abschnitt objektiven Gedeihens nach dem Tod hin, sondern auf die unterschiedliche Tiefe von Herzensverlangen. Die behandelten biblischen Geschichten legten es nahe, dass tiefere Gemeinschaft mit Gott nicht einfacher erreicht werden kann als durch Leiden (WID, 463). In Stumps Lösung konvergieren so das höchste Gut auf der objektiven Wertskala (das Gedeihen des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott) und der tiefste Herzenswunsch auf der subjektiven Wertskala, und alle weniger tiefen Herzenswünsche können (in veränderter Form) in diesen Rahmen des tiefsten Herzensverlangens integriert werden (WID, 453): „profane“ Herzenswünsche werden verwandelt zu Herzenswünschen, deren Erfüllung als Geschenk Gottes ersehnt wird (WID, 449).<sup>18</sup>

<sup>16</sup> So scheint Thomas' Theodizee in einem Dilemma zu enden: Auf der einen Seite rechtfertigt er das Leid aus der Frustration von Herzenswünschen als notwendig für die Gewinnung einer integrierten Persönlichkeit, auf der anderen Seite führt allerdings die Frustration von Herzenswünschen selbst zur inneren Entzweiung des Menschen, der zerrissen wird zwischen der Sorge um sein Gedeihen und der Sorge um seine Herzensangelegenheit. Medizinisch gesprochen: Die Therapie des Aquinaten kuriert zwar die Krankheit, aber der Patient stirbt an den Nebenfolgen der Therapie.

<sup>17</sup> Dies heißt nicht, dass alle Menschen Gott erkannt haben müssen, da genauso wie Leiden und Gedeihen auch Herzenswünsche nicht transparent sind.

<sup>18</sup> „... what is gained through suffering is what is more worth carrying about, not just on the scale for objective value but even on scales for subjective value, than what is lost in the suffering“ (WID, 453).

So scheint die Zulassung von Leid *unter den gegebenen Umständen* das beste Mittel zu sein, der leidenden Person die Erfüllung ihrer Herzenswünsche zu ermöglichen und ihr den Willen zu ermöglichen, Gott ihr nahe sein zu lassen.<sup>19</sup>

Aber dies ändert nichts daran, dass es uns schwerfällt, die Gnade Gottes auch im Leid zu erkennen und dass wir daher unseren irdischen Lebensweg in Dunkelheit gehen müssen (WID, 481).

## II. Anmerkungen

Stumps Werk exemplifiziert mustergültig und in überzeugender Form einige neuere Entwicklungen der analytischen Diskussion des Arguments aus dem Übel.

So manifestiert sich in WID u. a. die Einsicht, dass sich die Komplexität der Frage nach der Vereinbarkeit des Theismus mit den Übeln in der Welt nicht allein dem existenziellen Charakter des Problems des Übels verdankt, der sich in theoretischen Behandlungen nicht vollständig eliminieren lässt, sondern auch der Komplexität und dem kontroversen Charakter von Wertfragen. Leiden stellt sich aus einer christlichen oder speziell thomasischen Sicht anders dar als etwa aus einer buddhistischen oder einer rein naturalistischen Perspektive, denn diesen Sichtweisen liegen unterschiedliche und zum Teil inkompatible Wertsysteme zu Grunde. Die Erkenntnis dieser Komplexität und der gegenwärtigen Unpopularität von Werten und Gütern, die für eine Defense wichtig sind, hatte zuletzt auch einen so selbstbewussten Verteidiger des Theismus wie Richard Swinburne etwas vorsichtiger gestimmt.<sup>20</sup>

Eine weitere Schwierigkeit der philosophischen Diskussion des Problems des Übels liegt für Stump in der Nichttransparenz von Leiden und Herzenswünschen. Eine Person nimmt nicht *notwendig* bewusst oder in vollem Bewusstsein wahr, was ihr Gedeihen und ihre Herzenswünsche ausmacht und was ihre Herzenswünsche und ihr Gedeihen erfüllt/fördert beziehungsweise behindert oder unerfüllt lässt. Daher kann ein Mensch leiden, ohne es bewusst wahrzunehmen, und sich als leidend erfahren, ohne es wirklich zu sein (WID, 11 f.).

Auch die Güter, die Leiden absorbieren können, sind nicht transparent (WID, 14; 413). Stumps Werk stellt so einen weiteren Beleg für die zunehmende Einsicht in die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und Bescheidenheit bei der Bestimmung des epistemischen Werts der vorgebrachten Argumente dar. Allerdings gleitet Stump nicht in einen prinzipiellen Agnostizismus in Bezug auf mögliche Gründe Gottes für die Zulassung von Leid ab. Darin unterscheidet sie sich von der viel diskutierten philosophischen Position eines skeptischen Theismus, nach der Menschen kognitiv nicht in der Lage sind, die Wahrscheinlichkeit zu beurteilen, ob der theistische Gott einen moralisch hinreichenden Grund für die Zulassung der Übel in der Welt hat, und daher antitheistische (wahrscheinlichkeitstheoretische) Argumente aus dem Übel scheitern müssen.<sup>21</sup>

Ein weiteres charakteristisches Merkmal von WID ist die Integration explizit theologischer Lehren wie die von der Erbsünde oder der seligen Anschauung Gottes nach dem Tod. Analytische Religionsphilosophen haben in den letzten 15 Jahren zunehmend die Grenzen eines reinen Theismus hin zu einem christlichen Gottesbild überschritten.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Stump verweist auf psychologische Untersuchungen zum „posttraumatischen Reifen“, die zeigten, dass Leid nicht nur zur psychischen Desintegration, sondern auch zu einer höheren psychischen Integration beitragen kann (vgl. WID, 457–460). Dass nicht jeder Fall von Leid zur Reifung beiträgt, erkläre sich aus der menschlichen Willensfreiheit, so wie sich die häufige Nichterkennbarkeit von spirituellem Wachstum der Nichttransparenz der positiven Effekte des Leids verdanke.

<sup>20</sup> R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998, XI.

<sup>21</sup> P. Draper, *The Skeptical Theist*. in: D. Howard-Snyder (Hg.), *The Evidential Argument from Evil*, Indianapolis 1996, 175–192, 176.

<sup>22</sup> Mitterweile hat sich sogar eine analytische Theologie entwickelt; vgl. u. a. O. D. Crisp/M. C. Rea (Hgg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009.

Diese Entwicklung wirkt sich auch auf die Art des analytisch-philosophischen Umgangs mit dem Problem des Übels aus. Hatte noch vor 20 Jahren Richard Swinburne auf die Einbeziehung christlicher Lehren mit der Begründung verzichtet, dass die Hinzufügung solcher Lehren als Zusatzhypothesen zum reinen Theismus diesen so kompliziert macht, dass seine Wahrheit schwerer zu rechtfertigen ist,<sup>23</sup> ist er sich in seinem 1998 erschienenen Werk zum Verhältnis von göttlicher Vorsehung und Übel<sup>24</sup> nicht mehr sicher, dass auf spezielle religiöse Lehren verzichtet werden kann. Er setzt sich daher als Ziel den Nachweis, dass die *vollständige christliche Lehre* das antitheistische Argument aus dem Übel entkräften kann.<sup>25</sup>

Neben E. Stump hat vor allem Marylin McCord Adams theologische, in ihrem Fall v. a. christologische Überlegungen für eine philosophische Behandlung des Problems des Übels fruchtbar gemacht,<sup>26</sup> aber auch Alvin Plantinga und andere haben Vorstöße in diese Richtung unternommen.<sup>27</sup>

Dass hier aufs Neue alte Fragen zur Beziehung zwischen Theologie und Philosophie, zwischen allein durch Offenbarung und auch mit der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten auftauchen, sei nicht verschwiegen, spricht aber weniger gegen die neue philosophische Offenheit für theologische Lehren als eher dafür, dass „these disciplines are not so distinct as is commonly thought“<sup>28</sup>.

Stumps großes Werk weist aber auch neue Wege in der philosophischen Diskussion des Arguments aus dem Übel. An erster Stelle ist die Einbeziehung narrativer Texte zu nennen. Über philosophisch-methodologische Fragen und deren Relevanz für das philosophische Problem des Übels hinaus ermöglicht Stumps oft aufschlussreiche Behandlung der vier biblischen Geschichten eine neue Perspektive auf diese und motiviert zu einer neuen Beschäftigung mit den alten Texten. Hoffentlich findet Stumps Plädoyer für eine stärkere Berücksichtigung nichtdiskursiver Texte in der philosophischen Diskussion des Übels auch Gehör.

Hohe Originalität erhält ihre Defense zweitens durch die Kombination von objektiven und subjektiven Wertüberlegungen im Kontext der Behandlung von Herzenswünschen. Nicht zuletzt dieser Zug vermeidet den Eindruck einer zu distanziert-kühlen Behandlung des Problems des Leids, der manchmal analytischen Arbeiten zu diesem

<sup>23</sup> Vgl: R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, 304 f. (Das englische Original ist erstmals 1979 erschienen.)

<sup>24</sup> Swinburne, *Providence* (siehe Anmerkung 20).

<sup>25</sup> Vgl. ebd. XI.

<sup>26</sup> M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, London 1999; in stärker theologischer Absicht: M. McCord Adams, *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*, Cambridge 2006.

<sup>27</sup> A. Plantinga, *Supralapsarianism, or ‚O Felix Culpa‘*, in: P. van Inwagen (Hg.), *Christian Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids/MI [u. a.] 2004, 1–25. Mittlerweile hat auch die philosophische Reflexion auf die Behandlung des Problems des Übels in nichtchristlichen Religionen begonnen; vgl. etwa C. Meister, *Evil. A Guide to the Perplexed*, London 2012; A. Kreiner/A. Loichinger (Hgg.), *Theodizee in den Weltreligionen*. Ein Studienbuch, Paderborn 2010.

<sup>28</sup> McCord Adams, *Horrendous Evils*, 4. Philosophen, die sich um die Reinheit der Philosophie sorgen, seien daran erinnert, dass für eine Defense nur die Möglichkeit, nicht aber die Wahrheit theologischer Lehren vorausgesetzt werden muss. Solche philosophische Reflexion auf theologische Lehren lässt sich daher als Analyse von deren logischer Grammatik verstehen. Bei solchen grammatikalischen Reflexionen herrscht eine „Philosophie des Als Ob“: Was würde eine theologische Lehre im Fall ihrer Wahrheit implizieren? (Zum Konzept einer „Philosophie des Als-Ob“ siehe H. Vaibinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*; mit einem Anhang über Kant und Nietzsche, Leipzig 1927). Schließlich sei daran erinnert, dass die Personifikation der philosophischen Reflexion auf das Übel und Namensgeber des ganzen Unternehmens „Theodizee“, G. W. Leibniz, als den wichtigsten Grund für die Erschaffung unserer Welt mit all ihren Übeln den menschgewordenen Gottessohn Jesus Christus nennt: G. W. Leibniz, *Die Sache Gottes* § 49, in: *Ders.*, *Die Theodizee II* [herausgegeben von H. Herring], Frankfurt am Main 1996.

Thema anhaftet (was noch nichts gegen deren philosophisch-argumentativen Wert sagt).

Drittens zeichnet sich WID durch eine differenzierte Behandlung der Frage aus, was Leid zu einem Übel macht. Diese Frage wird in der analytisch-philosophischen Auseinandersetzung so gut wie nie behandelt.<sup>29</sup> Stumps Antwort korrigiert nicht nur einige weitverbreitete, falsche Vorstellungen (etwa, dass Schmerz schlechthin ein Übel sei), sondern besticht auch durch eine überzeugende Verbindung von objektiven und subjektiven Aspekten in ihrer Bestimmung von Leid als dem Übel, das sowohl das objektive als auch subjektive Wohlergehen des Menschen untergräbt (WID, 11). Durch diese Verbindung subjektiver und objektiver Aspekte gelingt es ihr in aller begrifflichen Präzision und argumentativen Strenge zugleich dem existenziellen Ernst des Leids gerecht zu werden.

Schließlich setzt sie sich, entgegen einem weitverbreiteten (Zerr-)Bild von der Geschichtsvergessenheit analytischer Philosophie, zwar in systematischer Absicht, aber trotzdem historisch sensibel, mit der theologischen und philosophischen Tradition intensiv auseinander. Stumps philosophisch-theologischer Gewährsmann ist Thomas von Aquin, den sie immer wieder ins Gespräch mit zeitgenössischen Philosophen, wie zum Beispiel Harry Frankfurt, bringt. Zwar hat in den letzten Jahren in der analytischen Religionsphilosophie der produktive Umgang mit der philosophischen Tradition deutlich zugenommen, aber in der Diskussion des Problems des Übels spielte sie bislang eher eine Nebenrolle.

Auch wenn einige Punkte in WID noch weiterer Diskussion bedürfen, etwa die Frage nach dem epistemischen Status und den Kriterien einer Defense, das Zusammenspiel von franziskanischem und dominikanischem Wissen und die diachrone Identität von Herzenswünschen, die unter „anderer Gestalt“ erfüllt werden,<sup>30</sup> handelt es sich bei „Wandering in Darkness“ zweifellos um einen Meilenstein in der philosophischen Diskussion des Problems des Übels.

---

<sup>29</sup> „Most recent philosophical books and journal articles on the problem of evil do not provide any serious explanation of the concept of evil“: *B. Langtry, God, the Best, and Evil*, Oxford 2008, 42.

<sup>30</sup> Vgl. zu diesen und anderen Fragen die ausführliche Diskussion einschließlich einer Antwort Stumps in: *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2012) 109–219.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

*88. Jahrgang · Heft 4 · 2013*

## ABHANDLUNGEN

*Hermann-Josef Sieben S.J.*

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die  
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (I) 481

*Hansjürgen Verweyen*

Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper 510

*Georg Gasser*

Hylemorphistische Theorien der Auferstehung.  
Eine kritische Bestandsaufnahme 536

*Knut Wenzel*

Kritik – Imagination – Offenbarung. Zur theologischen Hermeneutik  
nach Paul Ricœur (1913–2005) 560

## BEITRAG

*Oliver J. Wiertz*

„Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.“  
Eleonore Stumps thomasische Antwort auf das Argument aus dem Übel 575

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Alexander Löffler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main  
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S.J.      Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sieben@sankt-georgen.de
- PROF. DR. HANSJÜRGEN VERWEYEN      Schlossweg 3a  
79249 Merzhausen  
hansjuergen.verweyen@freenet.de
- DR. GEORG GASSER      Institut für Christliche Philosophie  
Karl-Rahner-Platz 1  
A-6020 Innsbruck  
georg.gasser@uibk.uc.at
- PROF. DR. KNUT WENZEL      Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Fachbereich Katholische Theologie  
Campus Westend  
60629 Frankfurt am Main  
k.wenzel@em.uni-frankfurt.de
- PROF. DR. OLIVER J. WIERTZ      Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
wiertz@sankt-georgen.de

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

---

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

## Buchbesprechungen

### 1. Philosophie / Philosophiegeschichte

KONTROVERSEN UM DAS RECHT. Beiträge zur Rechtsbegründung von Vitoria bis Suárez. Herausgegeben von *Kirstin Bunge, Stefan Schweighöfer, Anselm Spindler, Andreas Wagner* (Politische Philosophie und Rechtslehre des Mittelalters und der Neuzeit. Texte und Untersuchungen; II, 4). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2013. X/375 S., ISBN 978-3-7728-2606-1.

Die Beiträge gehen zurück auf eine internationale Konferenz des Exzellenzclusters „Die Herausbildung normativer Ordnungen“ der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Die europäische Kolonialpolitik des 16. und 17. Jhdts. zwingt zu einer Differenzierung überkommener Normen; der Band zeigt, wie die rechts- und legitimitätstheoretischen Überlegungen mit der politischen, juristischen und theologischen Problematik verflochten sind. Er umfasst 13 Beiträge von *Georg Cavallar, Anselm Spindler, Christian Schäfer, Christiane Birr, Kirstin Bunge, Jörg Alejandro Tellkamp, Hernán Neira, Nils Jansen, Kurt Seelmann, Merio Scattola, Matthias Kaufmann, Stefan Schweighöfer, Gideon Stiening*. Vier von ihnen seien kurz vorgestellt; Kriterium der Auswahl ist die bleibende Bedeutung der in ihnen diskutierten rechtsphilosophischen Begriffe.

Wann ist ein positives menschliches Gesetz verbindlich (*Anselm Spindler*)? Thomas von Aquin antwortet (S.th. 1–2 q.95a.2): Ein von Menschen erlassenes Gesetz ist nur dann verbindlich, wenn es vernünftig ist, d.h. wenn es vom natürlichen Sittengesetz (*lex naturalis*) hergeleitet ist. Dabei unterscheidet Thomas zwei Weisen, wie etwas von der *lex naturalis* abgeleitet werden kann: Es kann einmal wie in den Wissenschaften deduktiv aus dem Gesetz gefolgert werden. Die zweite Weise entspricht den Künsten (*artes*), in denen eine allgemeine Form näher bestimmt wird: „wie der Künstler die allgemeine Form des Hauses zu dieser oder jener Gestalt des Hauses bestimmen muss“. Vitoria kennt nur den ersten Weg; „er beschreibt die Ableitungen aus dem natürlichen Gesetz [...] durchgehend als logische Schlussfolgerungen“ (54), und er greift nicht wie Thomas auf das Konzept des Kunstwissens zurück. Dagegen übernimmt Soto die Unterscheidung des Thomas. Auf der einen Seite ergeben sich menschliche Gesetze als Schlussfolgerungen aus der *lex naturalis*. „In anderer Weise ergeben sich menschliche Gesetze, insofern die allgemeinen Vorgaben der *lex naturalis* zu konkreten Gesetzen fortbestimmt werden“ (62).

In ideengeschichtlichen Untersuchungen wird oft versucht, die Entwicklung vom objektiven zum subjektiven Recht als Maßstab des Fortschritts zu nehmen. Objektives Recht regelt die gerechte Verteilung von Gütern zwischen Personen; es orientiert sich am Gemeinwohl, aber es kommt nicht den Einzelnen als Personen zu. Dagegen ist subjektives Recht ein Recht, „das als *facultas, potestas, dominium* oder *libertas* [zu handeln] zu einem Subjekt gehört“ (129). Das Verhältnis zwischen objektiven und subjektiven Rechten wird entscheidend durch die Theorie der politischen Ordnung bestimmt. In dem Beitrag von *Kirstin Bunge* geht es nicht unmittelbar um die subjektiven Rechte des Individuums, sondern zunächst um die des einzelnen Staates. Ausgehend vom Freiheitsbegriff soll gezeigt werden, wie Vitoria und Las Casas jeweils die internationale Rechtsordnung bestimmen und welche Funktion Rechten in ihrer jeweiligen politischen Theorie zukommt. Vitoria entwirft die Vorstellung einer globalen Rechtsgemeinschaft, Las Casas dagegen eine Theorie souveräner Einzelstaaten, deren Eingriffsbefugnisse an den Grenzen ihres Territoriums enden. Vitoria geht es um eine globale rechtliche Ordnung; bei Las Casas steht die Anwendung des Rechts auf den einzelnen Menschen innerhalb des Gemeinwells im Mittelpunkt. Es handelt sich um zwei verschiedene Modelle des internationalen Rechts: Einer mittels einer Vielzahl von Staaten intern strukturierten globalen Rechtsordnung, welche die Menschheit als Ganzes im Blick hat, steht eine Rechtsordnung souveräner Einzelstaaten gegenüber, die ihre Beziehungen durch freie Zustimmung regeln.

Wie verhalten sich Völkerrecht (*ius gentium*) und Naturrecht (*ius naturale*) zueinander? *Kurt Seelmann* weist darauf hin, dass die Übersetzung von *ius gentium* mit „Völker-

recht“, die sich auch in der Fachliteratur nicht selten finde, „eindeutig falsch ist – es geht den Autoren des 16. Jahrhunderts bei *ius gentium* nicht um das Recht im Verhältnis der Völker zueinander, sondern um das bei allen Völkern intern geltende Recht“ (235). Der Beitrag untersucht diese Unterscheidung in den *Controversiarum usu frequentium libris* (1563) des Fernando Vázquez auf dem Hintergrund der legistischen, kanonistischen und moraltheologischen Traditionen; er zeigt uns den „Werkzeugkasten [...], aus dem sich die Naturrechtslehrer der Neuzeit bedienen haben“ (259). Das *ius naturale* ist ein Teil des *ius divinum*, dessen anderer Teil übernatürlich ist, wie etwa das Recht, das die Sakramente betrifft. Das *ius naturale* wird unterteilt in eines, das für alle Lebewesen, und eines, das nur für die Menschen gilt; letzteres heißt *ius gentium primaevum*; es ist zusammen mit dem Menschengeschlecht entstanden. Von diesem *ius gentium primaevum* unterscheidet Vázquez das *ius gentium secundarium*, das erst im Laufe der Zeit von den meisten gesitteten Völkern gefunden wird. „Das *ius gentium secundarium* scheint sich vom *ius civile*, dem positiven Recht, nur dadurch zu unterscheiden, dass es jenes gesetzte Recht ist, das von den meisten gesitteten Völkern anerkannt wird. Breite Übereinstimmung also rückt von Menschen gesetztes Recht in die Nähe von Naturrecht“ (237).

Molinas monumentales Werk *De iustitia et iure* ist, so die These von Matthias Kaufmann, „strikt am Begriff des subjektiven Rechts ausgerichtet, wobei er den erst eineinhalb Jahrhunderte später von Achenwall geprägten Terminus *ius subiective sumtum* natürlich nicht benutzt“; Molina entwickelt, mit einem Ausdruck von Ronald Dworkin, „eine *right-based-theory*: Sie nimmt, bezogen auf die von Dworkin angeführten Alternativen, weder den Begriff der Pflicht noch den des politischen Ziels als Ausgangspunkt der Überlegungen“ (292). Wie Thomas fragt Molina nach dem Begriff des Rechts: Ist es die Kunst des Guten und Billigen, ist es ein allgemeiner Begriff, von dem das Gesetz eine Spezies ist usw., und er definiert *ius* als „die Fähigkeit [*facultas*], etwas zu tun oder zu erhalten oder darauf zu beharren oder sich auf irgendeine Weise zu verhalten, so dass ihrem Inhaber ein Unrecht [*iniuria*] geschieht, wenn ihr ohne legitimen Grund entgegengewirkt wird. Was dazu führt, dass das Recht in diesem Sinn gleichsam das Maß [ *censura*] des Unrechts wird“ (296). Anhand eines differenzierten Katalogs von Kriterien untersucht Kaufmann die Frage, ob Molina ein „Liberaler *avant la lettre*“ (304) ist. Es gibt Überschneidungen, aber auch Punkte, in denen sich seine Positionen mit dem heutigen politischen Liberalismus nicht vereinbaren lassen. Dennoch zeige sich vor allem am Umgang Molinas mit den Sklaven, dass die immer präzisere Verrechtlichung der sozialen Institutionen „zu Tendenzen führt, die gewisse Entwicklungen in Richtung Menschenrechte anzustoßen vermögen“ (307). F. RICKEN S.J.

HÖSLE, VITTORIO, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*. Rückblick auf den deutschen Geist. München: Beck 2013. 320 S., ISBN 978-3-406-64864-9.

Über sein Vorhaben schreibt Hösle (= H.) (Kap. 1): „Ziel ist es, einen knappen Überblick über die deutsche Philosophie, gleichsam eine Luftaufnahme, zu geben und dabei Eigentümlichkeiten hervorzuheben, die diese Philosophie von derjenigen anderer europäischer Nationen unterscheiden“ (12). Dass die bedeutendste Zeit dieser Philosophie die um 1800 ist, die sich vergleichen ließe mit der Blütezeit der griechischen Philosophie (17), ist das offen ausgesprochene Werturteil des Autors (18). Zugleich ist das Buch „durchaus ein persönliches“ (19). In Italien aufgewachsen und übersiedelt nach Deutschland, folgte dem Erlernen der deutschen Sprache bald H.s Begeisterung für die deutsche Dichtung und Philosophie, die ihn bis heute prägt. Nun lebt und lehrt er in Amerika. „Mein Blick auf Deutschland ist nicht mehr ein interner, sondern wie derjenige eines Ausländers, der zwei Dinge begreifen will: welche Faktoren den Aufstieg der deutschen Philosophie zu einer der faszinierendsten in der Menschheitsgeschichte begünstigt haben und wieso, trotz dieser philosophischen Tradition, die moralisch-politische Katastrophe von 1933–1945 erfolgen konnte“ (19).

H. beginnt (Kap. 2) mit Meister Eckhart und dessen von der Hochscholastik sich unterscheidender Einheit von Theologie und Philosophie. Die ihr entsprechende Einheit von Gott und Seele macht den Geistbegriff Eckharts aus: „Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht“ (28 f.). Eine ähnliche, wenn

auch begrifflich genauer durchgeführte Einheitssicht findet sich bei Nikolaus von Kues: Das Universum ist ihm Abbild des trinitarischen Gottes, und daraus „ergibt sich das Projekt einer apriorischen, theologisch begründeten Naturphilosophie“ (34). Dieser Einheitsgedanke führt ihn zum Versuch einer interreligiösen Verständigung im Dialog „de pace fidei“ (von Lessing ediert und Vorbild für seinen „Nathan“) (37). Bei diesem Kardinal und Papstfreund zeigt sich eine Weite des vorreformatorischen Katholizismus, die in der Gegenreformation verloren ging (32).

Mit der Reformation (Kap. 3) bricht ein elementares und folgenreiches Freiheitsbewusstsein auf, das aber – und dies war ebenso folgenreich – durch Luther mit einer in den Obrigkeitsstaat führenden Gehorsamstheologie verbunden wurde. Zugleich breitete sich eine von der Scholastik unabhängige, sich mit Theologie, aber auch mit Astrologie und Magie vermischende Naturphilosophie aus (Paracelsus). Dialektisches Denken bildete sich aus bei Jakob Böhme: Nach ihm sind Ja und Nein in Gott grundlegend eins (48). Allerdings sündigt das Geschöpf und trennt diese Einheit. Aber mit der Versöhnungstat Christi wird sie durch Gott wiederhergestellt. So ist sie dann das große Thema des von Böhme beeinflussten Angelus Silesius: „Ich bin so groß wie Gott, er ist als ich so klein: / Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein“ (49).

Die Aufklärung ist Antwort auf die Konfessionskriege. In Deutschland war eine überkonfessionelle Fundierung der Religion besonders dringlich. Die religiöse Wahrheit sollte durch die Vernunft begründet werden. Leibniz (Kap. 4) stellte sich dieser Herausforderung. Sein Prinzip vom zureichenden Grund, das nicht nur die Ursachenfolge, sondern auch die Handlungs begründung umfasst und somit das aus sich selbst Gute, d. h. den Schöpfergott, notwendig macht, lässt nur eine Welt zu, die zugleich die beste aller möglichen ist. Ihre Übel folgen aus ihrer Endlichkeit, die sie erfahren muss und in der sie sich zu Gott verhalten soll. Sie besteht aus einzelnen Substanzen, deren Selbstständigkeit Subjektivität impliziert. Den ontologischen Grad dieser Monaden bestimmt ihr zunehmender Bewusstseinsgrad. Jede hat den sie charakterisierenden Blick auf das Ganze. Die objektive Ordnung dieses Ganzen wird durch eine göttliche prästablierende Harmonie garantiert. Leibniz gelingt so die Integration der perspektivischen Relativität in die eine umfassende Wahrheit. Von Christian Wolff wird seine Philosophie modifiziert weitergeführt. Wolff selbst kam allerdings mit seiner vernünftigen Moralbegründung ohne theologische Voraussetzungen in ersten Konflikt mit der institutionellen Theologie.

Kant (Kap. 5) wendet sich zwar gegen die Leibnizsche Metaphysik als theoretisches Projekt, besonders gegen eine theoretisch gegenständliche Erkenntnis Gottes. Aber umso gewisser kann sich nach ihm der Mensch in der Moral eines letzten und unbedingten Maßstabes bewusst sein. „Pointiert kann man sagen, dass begründungstheoretisch bei Kant der kategorische Imperativ ein funktionales Äquivalent des ontologischen Gottesbeweises bei Leibniz ist“ (75). Die unbedingte Verpflichtung in der Erfahrung des Gewissens ist zugleich der Garant der Autonomie und der Freiheit. Diese kann dann nicht mehr aus kausaler Außenbestimmung hervorgehend gedacht werden, nach welcher zu fragen auf der empirischen Ebene durchaus wissenschaftliches Gebot ist. Diese Sicht der Freiheit hat die deutsche Kultur stark geprägt. „Was das bürgerliche Trauerspiel seit Lessing auf der Bühne ausdrückt, das bringt Kant auf den Begriff: Jeder Mensch kann in die Situation kommen, wo er verpflichtet ist, sein Glück zu opfern, und allein das gibt ihm Würde“ (76). Die aus der Selbstzwecklichkeit folgende Würde des Menschen ist Grundlage des Rechts. „Das deutsche Grundgesetz von 1949 wurde im Kantischen Geist verfasst“ (73).

Was wir heute „Geisteswissenschaften“ nennen, beginnt sich in der Zeit um 1800 herauszubilden (Kap. 6). Die protestantische Konzentration auf das Wort der Bibel hatte eine Entwicklung der wissenschaftlichen Philologie in Gang gesetzt, die sich mit dem Humanismus verband. Doch förderte diese Wissenschaftlichkeit auch die historische Kritik der Texte. So markiert die Veröffentlichung des Nachlasses des bibelkritischen Aufklärungstheologen Reimarus durch Lessing den Beginn der Kontroverse um diese neue Sicht. Ihre allgemeine Bedeutung liegt in der Erkenntnis, dass sich eine Kultur aus ihren sprachlichen Dokumenten erschließt, da sich der menschliche Geist in der Sprache ausdrückt. Von J. G. Hamann wird diese Einsicht existenziell metaphysisch formuliert. J. G. Herder entwickelt aus ihr eine Philosophie der Geschichte und Humboldt eine Kulturanthropologie, da er „die Sprache selbst als – unbewusstes – Werk des

Geistes deutet“ (116). Sowohl die romantische als auch die klassische deutsche Dichtung dieser Zeit trägt zur Wirkmächtigkeit dieses Gedankens bei.

Der Deutsche Idealismus (Kap. 7) stellt den Höhepunkt der deutschen Philosophie dar. Kants Transzendentalphilosophie wird durch Fichte auf die Basis einer sich schließenden Reflexion gestellt. Erst so ist die Selbstzwecklichkeit als Angelpunkt der praktischen Philosophie in Einheit mit ihrer theoretischen Zugänglichkeit begründet. Da der frühe Fichte dies allein an der Absolutheit der Ich-Reflexion darlegte, handelte er sich den Vorwurf des Atheismus ein. Er entwickelte daraufhin sein Denken zu einer Philosophie des Absoluten, welches sich im Ich abbildet und so für dessen Selbstbildung der Maßstab ist. Schellings Rezeption des frühen Fichte war von Anfang an Philosophie des Absoluten. Die bald hinzukommende Naturphilosophie stellte sich zunächst der transzendentalen Ich-Philosophie an die Seite. Daraus ergab sich eine Philosophie des Absoluten, welches sich in Natur und Ich offenbart. Dieser Offenbarungsgedanke brachte Schelling immer mehr in die Nähe zur Religion und führte ihn schließlich zu einer Philosophie der geschichtlichen Offenbarung, die nicht mehr apriorisch zu konstruieren, sondern nur rezeptiv zu erfassen ist. An Schelling schließt Hegel an. „Hegel ist erstens der größte Systematiker der Philosophiegeschichte. Es gibt keinen anderen Denker, der nicht nur alle Disziplinen der Philosophie vergleichbar bereichert, sondern – was Kant nur vorgeschwebt hat – diese Disziplinen auch in einen schlüssigen Ordnungszusammenhang gebracht hat, in den auch viele spätere Einsichten leicht zu integrieren sind – wobei die meisten späteren Einsichten im Keim bei ihm angelegt erscheinen“ (139). In seiner „Logik“ entwickelt Hegel die apriorischen Begriffe, in denen wir die Wirklichkeit begreifen, die ihr aber nicht ohne Widerspruch trennend entgegengestellt werden können, sondern sie selbst konstituieren. Das logische System mündet in eine Metaphysik des Absoluten, das den Grund darstellt von Natur und Geist, und zwar in deren Intelligibilität und Faktizität. Der konkrete Geist ist wesentlich intersubjektiv und ist dies vollendet erst als den Einzelnen und seinen Freiheitsanspruch sichernder „objektiver Geist“ der Rechtsverhältnisse. Hegels Rechtsphilosophie ist „das wichtigste Werk der deutschen Rechts- und Staatsphilosophie“ (146). Denn: „Entscheidend für einen legitimen Staat ist die Verwirklichung der Rechtsidee“. Hegel führt diese aus als „Vollendung der Naturrechtsabsolution, die er gegen die historische Rechtsschule verteidigt“ (146). Die Lehre vom „absoluten Geist“ enthält Ästhetik, Religion und Philosophie. Die Ästhetik ist „Gehaltsästhetik“, nicht mehr wie bei Kant „freies Spiel von Verstand und Einbildungskraft“, sondern „das sinnliche Scheinen der Idee“ (149). Die Religion ist von der Philosophie in ihrem spekulativen Potenzial zu würdigen und so in ihrer Wahrheit zu erweisen, wodurch die Philosophie auch selbst zu ihrem Ziel gelangt. Zentral ist dabei die christliche Trinitätslehre; „jedem, der Gott Konsistenz in seinem Denken schuldig zu sein glaubt, sei dringend geraten, neben Leibniz' und Kants auch Hegels philosophische Gotteslehre gründlich zu studieren“ (152).

Schopenhauer (Kap. 8) stellt dieser Geistphilosophie seine Metaphysik des blinden Willens entgegen. Dieser Wille ist das „Ding an sich“. Er beherrscht in seiner antagonistischen Struktur alles Sein und verursacht alles Leiden. Die einzige Erlösung ist seine radikale Verneinung. Es fragt sich aber, ob sie nicht auch ein Willensakt ist. Kohärenz fehlt Schopenhauers Denken. Doch ist er ein scharfer Beobachter und verstörender Meister des Verdachts. Persönlich an der Sexualität leidend sieht er überall „sich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt auf den angestammten Thron setzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anstalten lachen, die man getroffen hat, sie zu bändigen“ (160). „Der Erfolg Schopenhauers beruht darauf, dass er ein Lebensgefühl kraftvoll ausdrückt, und zwar den in der Romantik erstmals tief empfundenen Welterschmerz“ (156). Richard Wagner gab Schopenhauers Gedanken im „Ring des Nibelungen“ Gestalt. „Schopenhauersch ist dabei die Hoffnung, dem Machtwillen könne entsagt werden [, ], und insbesondere entspricht die Götterdämmerung am Ende, mit der Rückkehr der Rheintöchter, einer Vision des Auslöschens des Leidens aller Kultur“ (163).

In der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. verbindet sich mit der Antithese zum Idealismus auch eine Philosophie engagierter Affirmation, so bei Feuerbach und Marx (Kap. 9). Feuerbach will mit seiner Religionskritik die Befreiung des Menschen zu sich selbst einleiten. Nach ihm entspricht das religiöse Bewusstsein einem kindlichen Stadium des Bewusstseins, dessen Beibehaltung den Menschen sich selbst entfremdet, denn: „Das Bewusstsein

des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewusstsein von der Unendlichkeit des Bewusstseins“ (169). Deren Ort ist die Selbsttranszendenz der Liebe. Da der Gottesgedanke Ähnliches sagt, versucht Feuerbach, diesen als Widerspruch aufzuweisen – so in seiner Kritik der Dreifaltigkeitslehre. Man kann allerdings zweifeln, ob er sich darin als guter Hegelschüler zeigt. Doch mit seiner etwas schlichten Projektionstheorie und seiner für sich durchaus überzeugenden Interpersonallehre (172) hat Feuerbach, begünstigt durch seine eingängig plastische Schreibweise, sehr großen Einfluss ausgeübt. Marx distanzierte sich bald von ihm, da es gelte, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern zu verändern. Die Genese der Religion herauszustellen sei nämlich nicht primär Aufgabe der Psychologie, sondern der Sozialgeschichte. Religion wie überhaupt alle Wertaussagen seien aus sozialgeschichtlicher Bedingtheit zu erklären. Mit diesem Blick eröffnete Marx Einsichten, die bedenkenswert bleiben, wie etwa seine Kritik des Kapitalismus, denn: „Die Verselbständigung des Profitstrebens ist das eigentlich Bedenkliche am Kapitalismus, auch wenn nicht klar ist, wie seine positive Konsequenz, die Steigerung von Produktivität und Innovativität, ohne sie erzielt werden können“ (180). Doch sein materialistisch zugespitzter Geschichtsdeterminismus ist ein performativer Widerspruch. Freilich: „[D]ie Leichtfertigkeit, bei der zentralen Aufgabe, den eigenen philosophischen Wahrheitsanspruch einzuholen, beginnt mit Schopenhauer; Marx und Engels stellen die nächste Stufe dar, werden allerdings von Nietzsche weit übertroffen“ (182).

H. würdigt Nietzsche (Kap. 10) als kritischen Analytiker, dem es gelang, manche verdrängte Voraussetzung der Kultur seiner Zeit freizulegen, als scharfen Beobachter und entlarvenden Psychologen, der die spätere Psychoanalyse weitgehend vorwegnahm, zudem als glänzenden Stilisten, der den Aphorismus zu einer literarischen Hochform ausbildete. Doch die Kritik an Nietzsches Überwieg. „Seine kausale Erklärung der Genese moralischer Ideen aus Zwang und Gewalt, der Religion aus Magie ist stets wortgewaltig und oft plausibel; doch begreift er nicht, dass dieser historische Zugang das Geltungsproblem nicht lösen kann (ja dass auch genetische Theorien Geltungskriterien unterstehen)“ (194). Auch Nietzsches radikaler „Perspektivismus“ und seine Aufhebung jedes Wahrheitsanspruchs und damit der gesamten Wissenschaft durch ihre Genetisierung ist ein einziger performativer Widerspruch. Völlig unbekümmert darum vertritt er mit seiner Lehre von der „ewigen Wiederkunft“ selbst eine massive Metaphysik. „Sachliche Argumente für sie hat Nietzsche nicht, aber sie ist der extremste Ausdruck seines krampfhaften Willens, ja zum Leben zu sagen“ (202). Die Bejahung des Willens ist gegen Schopenhauer gerichtet. Der ziehe es vor, „das Nichts zu wollen, statt nicht zu wollen“ (205). Dass dieser Vorwurf der Widersprüchlichkeit auch gegen ihn selbst zu richten wäre, fällt ihm freilich nicht ein. Ist Wille denn nur Faktizität, oder folgt er auch Begründungen? Können die wieder nur in Faktizität bestehen? Nietzsches Konsequenz, wenn man sie so nennen will, ist eine erschreckende Apotheose des faktisch Mächtigen: „Die Schwachen und Mißrathen sollen zu Grunde gehn: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen“ (206). „Es bedarf enormer hermeneutischer Anstrengungen [.] um die Kontinuität zu bestreiten, die zwischen derartigen Äußerungen und etwa der nationalsozialistischen Aktion T4, dem Massenmord an Geisteskranken, besteht“ (206).

Etwa zur gleichen Zeit beginnt der Aufbruch zu einer Philosophie, die in kühler Nüchternheit an Logik, Mathematik und Naturwissenschaft orientiert ist (Kap. 11). G. Freges Projekt logischer Transparenz der Sprache und des Argumentierens ist „die Gegenwart zu Nietzsches expressiver, vor Erregung zitternder Sprache der Entlarvung“ (209). Er hat damit die Richtung der analytischen Philosophie begründet, die als deutsch-österreichischer „Wiener Kreis“ begann und sich, veranlasst durch die Emigration aus Nazideutschland, mit der angelsächsischen Philosophie verband. Der Preis der Orientierung an Mathematik und Naturwissenschaft war allerdings eine Abkehr vom metaphysischen Denken, wie sie etwa im Sinnkriterium des logischen Positivismus zum Ausdruck kam, welches nur analytische und empirische Sätze zuließ. Dazu H.: „Die Aussage, dass nur die genannten Aussagearten zulässig seien, ist sicher keine analytische Behauptung, da ihre Negation keine Kontradiktion darstellt, und auf die Erfahrung kann sie, da normativer Natur, ebensowenig gegründet werden“ (220 f.). Wittgenstein war sich dieses Widerspruchs bewusst, wenn er in seinem „Tractatus“ von der nach ihm einzig möglichen, wertneutralen Wissenschaftssprache sagt, dass sie unsere Lebensfragen

gar nicht berührt. Seine spätere Philosophie knüpft an diese Einsicht an und erkennt eine Vielfalt von sich in eigenen Sprachwelten artikulierenden Lebensformen an, die sich allerdings nicht durch Geltungsansprüche legitimieren können, sondern in die man durch „Abrichtung“ hineinwächst. Der Gedanke der „Autonomie“ (227) der klassischen deutschen Philosophie hat hier allerdings keinen Platz mehr.

Dem auch in Deutschland sich ausbreitenden atheistischen Materialismus (z. B. Ludwig Büchner, Bruder des Dichters Georg Büchner) setzte sich der Neukantianismus entgegen (Kap. 12). H. weist besonders auf den Juden H. Cohen hin, der in seiner Religionsphilosophie ein kantisch interpretiertes Judentum vertrat und so eine Brücke zu einem aufgeklärten Christentum zu schlagen versuchte. Der große Impuls für die Geisteswissenschaften, vor allem dazu, sich selbst historisch zu verstehen, ging von W. Dilthey aus. Doch „Endresultat von Diltheys Ansatz war ein historischer Relativismus, der über alles, was es je in der geistigen Welt gegeben hat, Bescheid weiß, ohne die Frage, was an diesen geistigen Gebilden wahr sei, beantworten zu können oder zu wollen“ (236). Ein entsprechender Relativismus ist auch die Konsequenz der „Wertfreiheit“, die M. Weber für die Sozialwissenschaften fordert. Dagegen setzt E. Husserl bei der Logik an und „beharrt“ gegen allen Relativismus und Psychologismus „auf einem radikalen Unterschied zwischen idealer Bewertung und kausaler Erklärung“ (239). Hierbei ist die „Logik“, ähnlich wie im Idealismus, „zugleich Ontologie und transzendente Wissenschaftslehre“ (240). Husserls originellster Schüler ist M. Scheler, der über die Analyse der subjektiven Gefühlswelt den Schlüssel zu einem objektiven Werterfassen fand. Eine wichtige Ergänzung zu diesem Werterfassen stellt die Ich-Du-Philosophie M. Bubers dar.

Mit der Darstellung von M. Heidegger, A. Gehlen und C. Schmitt (Kap. 13) verbindet H. die Frage: „Gibt es eine Mitschuld der Philosophie an der deutschen Katastrophe?“. Der Blick auf diese drei – alle waren sie Mitglieder der NSDAP und, zumindest zeitweise, Anhänger des Nationalsozialismus – ist durchaus differenziert. Heideggers lebensweltliche Fundierung des Seinsverständnisses als „Zuhandenheit“ vor der vergegenständlichen „Vorhandenheit“, seine Bestimmung des Daseins als ein „Vorlaufen in den Tod“ und seine Kritik an der Orientierung am gesellschaftlichen „Man“ sind durchaus bedenkenswert. Doch ist seine eindrucksvolle „Phänomenologie“ in „Sein und Zeit“ mit einer „Entkopplung [ ] von strenger Geltungsreflexion“ verbunden (261); „das Heimtückische des Werkes besteht darin, dass es durch seine Umdefinition von Begriffen wie Gewissen und Schuld den traditionellen moralischen Sinn untergräbt und sehr deutlich zu verstehen gibt, Entschlossenheit, wofür auch immer, sei das einzige, worauf es ankomme“ (263). „Zuzugeben ist, dass dies nicht notwendig zum Nationalsozialismus führt, aber es ist ebenso einzuräumen, dass es den Weg dahin nicht im mindesten versperrt“ (267). Auch in Gehlens erfahrungsgesättigter Lehre vom Menschen als „Mängelwesen“ gibt es keine objektiven Werte mehr. Seine Institutionenlehre enthält zwar die Bewältigung von Irrationalismen durch „Zucht und Gewohnheit“, „aber Gehlen bekommt den Unterschied zwischen der Zucht in einer antiken Philosophenschule und bei der SS nicht in den Blick“ (275). Der Staatsrechtler C. Schmitt war vom Begriff der Souveränität fasziniert. „Souverän sei, wer über den Ausnahmezustand entscheide“ (280). Seine Sympathie für die Diktatur ist nicht überraschend, auch nicht seine dezisionistische Fundierung des Rechtes. Denn „eine unbegründete und unbegründbare Entscheidung, der eine nahezu theologische Würde zugeschrieben wird, ist der letzte Grund des Rechts“ (280). Für das Verhältnis der Staaten liege „das Spezifische des Politischen in der Unterscheidung von Freund und Feind[ ]. Allein sie führt aus dem verflachenden liberalen Zeitalter der Neutralisierungen hinaus“ (280).

Für Deutschland war die Nazizeit neben der menschlichen auch eine kulturelle Katastrophe (Kap. 14). Vom Verlust einer ganzen Schicht von Intellektuellen hat sich das Land bis heute nicht erholt. In den 1950er Jahren beherrschten weitgehend Heidegger und seine Epigonen das philosophische Denken; „es traf sich dabei günstig, dass das Raunen von der Seinsgeschichte ablenkte von einer Suche nach komplexeren politischen Ursachen oder gar individueller Schuld am Nationalsozialismus“ (284). Einer verlegen nur rückwärts gewandten Philosophiehistorie begegnete Gadamer mit seiner Erschließung der Tradition als Inspirationsquelle für die Deutung der Gegenwart. Doch um einen deutlichen Schritt über Diltheys Relativismus hinaus zu tun, fehlte ihm eine entsprechende transzendente Reflexion. Solcher Mangel ist auch Horkheimers und Adornos

„Dialektik der Aufklärung“ vorzuwerfen. Ihrer Diagnose der Instrumentalisierung der Vernunft steht kein Vernunftbegriff für die Therapie zur Verfügung. Obwohl das Prinzip der „Nichtidentität“ in Adornos „Negativer Dialektik“ im Einzelnen erhellend ist, versagt es als Prinzip der Argumentation. Seine sich in Dialektik ergehende Rhetorik ist keine Kompensation – im Gegenteil: „Wer am Anfang seiner Denkkarriere von diesem philosophischen Ausdruckstanz in Bann geschlagen wird, hat es schwer, je wieder klar ein Problem analysieren zu lernen“ (291 f.). Aussichtsreicher ist da K. O. Apels „Programm einer intersubjektivitätstheoretischen Transformation der Transzendentalphilosophie Kants“ (293). Apel scheut sich nicht, von einer unser Argumentieren tragenden „Letztbegründung“ zu sprechen, ohne die auch die Ethik nicht zu denken wäre. J. Habermas geht ebenfalls vom „kommunikative[n] Handeln“ aus, das er auf ein darin implizierendes normbildendes Ideal hin expliziert. Ersatz für die von ihm abgelehnte Letztbegründung ist bei ihm die „Lebenswelt“, die allerdings als Quelle, aber auch als Gegenstand kritischer Reflexion in einer gewissen Ambivalenz für die Gewinnung von Wertaussagen bleibt. Das Kapitel schließt mit dem emigrierten Juden und kritischen Schüler Heideggers, Hans Jonas, dem H.s volle Sympathie gilt. Sein „Prinzip Verantwortung“ ist fundiert in einem umfassenden Begriff des Lebens. „Wie Aristoteles und Hegel erblickt Jonas Kontinuität zwischen Philosophie des Lebens und Philosophie des Geistes“ (303). Im Selbstzweck des Lebens ist der kategorische Imperativ begründet, der aber nicht nur über den Selbstzweck des Individuums in die kommunikative Reziprozität, sondern auch über diese hinaus in die Verpflichtung vor kommenden Generationen führt.

Zuletzt zeichnet H. ein eher pessimistisches Bild von der deutschen Gegenwartsphilosophie (Kap. 15). Zum Aderlass durch die Nazizeit, zur zunehmenden Nacheiligkeit der deutschen Sprache und einer gewissen Unbeweglichkeit der Bildungsinstitutionen des Landes kommen innerphilosophische Gründe. Die weitgehende Spezialisierung verhindert die großen Synthesen, von denen die Philosophie letztlich lebt und die die deutsche Philosophie immer wieder auszeichneten. Doch hat dieser Vorzug deutscher Gründlichkeit auch die schärfsten Antithesen des Relativismus und des Irrationalismus hervorgebracht. Es war zudem das „erneuerte Luthertum“, das im 18. Jhd. geistig Großes auf den Weg brachte, wenn dies auch „philosophisch grandios, aber kulturell nicht stabil“ war (310). „Aber die philosophische Form von Religiosität, die Deutschland so stark etwa von den USA unterschied, ist verfliegen, vermutlich weil die Trauer und Scham über die verfluchten zwölf Jahre den aneignenden Griff in die Schätze der Vergangenheit lähmt. [ ] Die Banalisierung der deutschen Dramatiker, die man in bundesrepublikanischen Theatern ertragen muss, sind Ausdruck dieser Verlegenheit, angesichts einer Vergangenheit, der man intellektuell nicht gewachsen ist“ (311). Aber H. schließt nicht ohne Ermutigung: „Und doch bleiben die hier behandelten Werke unerschöpfliche Reservoirs philosophischer Gedanken. Wo auch immer dies erfolgen wird, die Philosophie wird ihre gegenwärtige Krise schwerlich überwinden, wenn nicht die entscheidenden Ideen Leibniz', Kants und Hegels auf die Höhe des heutigen Problembewusstseins gehoben werden“ (312).

J. SCHMIDT S.J.

TRISOKKAS, IOANNIS, *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgement. A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry* (Critical Studies in German Idealism; 8). Leiden/Boston: Brill 2012. XVII/357 S., ISBN 978-90-04-23035-4.

Ausgehend von Hegels Jenaer Aufsatz über das „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie“ (Erster Teil) kommentiert Trisokkas (= T.) ausführlich die beiden ersten Kapitel der subjektiven Logik (Zweiter und Dritter Teil). Nach Ansicht des Autors bildet die von Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ vorgetragene spekulative Begriffs- und Urteilslehre einen tragfähigen Versuch, das Problem der pyrrhonischen Skepsis zu lösen und die Wahrheitsansprüche zu rechtfertigen, die wir mit unseren Wissensbehauptungen erheben. Das Buch zeige „eine stimmige und klare Lösung des Problems der Darstellung (*expression*) der Wahrheit von einem hegelianischen Standpunkt“ (342). Zweifellos kann T. für diese These Originalität beanspruchen, denn er verleiht Hegels Logik eine erkenntnistheoretische Pointe. Doch bevor ich auf diese These näher eingehe, sei ein Blick auf den Gang der Untersuchung geworfen.

Im ersten Kap. beschreibt T. die Ansicht des pyrrhonischen Skeptikers. Ihm zufolge ist die Suche nach Wahrheit aussichtslos, da jeder wissenschaftliche Diskurs durch das Vorliegen miteinander in Konflikt stehender Behauptungen gekennzeichnet ist. Der Pyrrhoner rechtfertigt seine Haltung nicht durch irgendwelche theoretischen Grundsätze oder Folgerungen, sondern beruft sich auf die ermüdende Erfahrung, dass alle Diskursteilnehmer frei und dazu befugt sind, beliebige Wahrheitsansprüche zu erheben, die erst im Folgenden mit anderen Sätzen in Zusammenhang gebracht und vermittelt werden. In seinem Skeptizismus-Aufsatz spricht Hegel vom Scheitern des Dogmatismus bei dem Versuch, die eine von zwei entgegengesetzten Behauptungen zu begründen und damit letztlich absolut zu setzen. Das bedeutet freilich nicht, dass die pyrrhonischen Tropen auch die „wahre“, das heißt spekulative Philosophie träfen. „In seinem Aufsatz ‚Das Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie‘ schlägt Hegel zur Lösung der pyrrhonischen Problematik vor, die Idee der Begründung absoluter Wahrheitsansprüche aufzugeben und durch die Idee der Vereinigung widersprüchlicher Wahrheitsansprüche in einem ‚höheren‘ Wahrheitsanspruch der Vernunft zu ersetzen“ (67). Der weitere Verlauf der Untersuchung beruht auf der Überlegung, dass Hegel in der Urteilslehre der subjektiven Logik von 1816 die Theorie des „Vernunftsatzes“ vorlegt, von der in dem Jenaer Aufsatz erstmals die Rede ist (67–71; vgl. GW 4, 208). – Das dritte Kap. erörtert im Rückgriff auf die Einleitung der „Phänomenologie des Geistes“ den Standpunkt des vernünftigen Denkens bzw. der Identität von Wissen und Sein. Nachdem das Bewusstsein im Durchgang seiner verschiedenen Formen zunächst die Erfahrung der Nichtübereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand gemacht hat, gelangt es zum Standpunkt des absoluten Wissens. Dieser wird nach Ansicht des Verf.s in der „Phänomenologie des Geistes“ zwar als möglich, aber erst in der „Wissenschaft der Logik“ als wahr erwiesen. Hegel widerlege den Pyrrhonismus mit dem sogenannten Urteil des Begriffs, das alle Inhalte des Wissens einschließe und dessen Behauptung keine ihm entgegengesetzten Wahrheitsansprüche mehr zulasse.

Die drei Kap. des zweiten Teils der Studie sind den drei Abschnitten des ersten Kap.s der subjektiven Logik (Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit) gewidmet. Hegels Begriffslehre beginnt mit der Kategorie des Allgemeinen, das im Gegensatz zum reinen Sein vom Anfang der „Wissenschaft der Logik“ alle Bestimmtheit in sich enthält, und zwar in der doppelten Weise, dass sich alle Arten in eine höhere Gattung auflösen und dass in diesem Prozess wiederum der Charakter des Allgemeinen selbst in Erscheinung tritt. Während der erste Abschnitt des Begriffskapitels den Vernunftsatz „Das Sein als Begriff ist allgemein“ (149) entfaltet, handelt der zweite Abschnitt von der Besonderheit des Seins als Begriff. Das Besondere bzw. die Arten, welche das Allgemeine ausmachen, können nicht einfach aufgezählt werden, sondern müssen sich aus dem Allgemeinen als Prinzip ergeben. Tatsächlich ist der Begriff sowohl Allgemeines (die Gesamtheit aller Bestimmungen) als auch Besonderes (eine Bestimmtheit im Unterschied zu anderen). Insofern nun jedes Besondere die anderen ausschließt, ist der Begriff das Einzelne. Da aber durch den Ausschluss der anderen alle Unterschiede aufgehoben sind, ist der Begriff als Einzelnes wiederum mit dem Besonderen und dem Allgemeinen identisch. Auf diese Weise kehrt der Begriff in sich selbst zurück. Doch zugleich werden Hegel zufolge die Unterschiede fixiert, und die logische Form des Urteils tritt hervor. In ihm wird das Einzelne zunächst als Abstraktion gesetzt: entweder als ein bloßes Dieses, dem keine seiner Eigenschaften wesentlich zukommt (Urteile des Daseins), oder als Eines, das mit den anderen seiner Art lediglich irgendein Merkmal gemeinsam hat (Urteile der Reflexion).

Hegels Urteilslehre bildet den Gegenstand des dritten Teils der Untersuchung. Nach einem einleitenden Überblick widmet T. jeder der vier Gattungen von Urteilen ein eigenes Kap. Durch die ausführliche Vorbereitung im zweiten Teil wird der innere Zusammenhang zwischen Urteilsformen und Begriffsbestimmungen deutlicher als in anderen Studien zu Hegels Logik. In den ersten beiden Gattungen stellt die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat eine subjektive Einheit dar. Das vorstellende Denken spricht dem einzelnen „Dieses“ eine allgemeine Eigenschaft zu bzw. subsumiert das „Eine“ unter eine Menge. Da dieselbe Eigenschaft noch anderen Dingen zukommt, enthält das positive Urteil „das Einzelne ist das Allgemeine“ seinem Gehalt nach das negative Urteil „das Einzelne ist nicht das Allgemeine“. Dieses lässt sich positiv wiederum durch den Satz „das Einzelne ist das Besondere“ ausdrücken. Daraus folgt, wie der Autor überzeugend gegen

McTaggart darlegen kann, dass sich die Urteile des Daseins nicht auf das Universum als Ganzes, sondern stets auf eine bestimmte allgemeine Sphäre beziehen (266 f.). Im unendlichen Urteil – zum Beispiel „der Verstand ist kein Tisch“ – wird gegen diese Regel verstoßen und das Prädikat einem Subjekt abgesprochen, das gänzlich außerhalb seiner Sphäre liegt. Eine derartige Sphäre setzen auch die Urteile der Reflexion voraus. Wer sagt: „Einige Menschen sind weise“, nimmt Bezug auf die Klasse aller Menschen und damit letztlich auf die (natürliche) Art oder Gattung. Im Urteil der Allheit („alle Menschen sind sterblich“) erscheinen die einzelnen Individuen und das allgemeine Merkmal noch als äußerlich miteinander verbunden, während im kategorischen Urteil („der Mensch ist sterblich“) das Prädikat eine wesentliche Bestimmung der Gattung bezeichnet. In den sogenannten Urteilen der Notwendigkeit bilden Subjekt und Prädikat eine objektive Einheit. Die Verfassung dieser neuen Art von Allgemeinheit lässt sich an den Formen des hypothetischen und disjunktiven Urteils ablesen. Jedes Einzelne impliziert anderes Einzelne, und die Gesamtheit umfasst einander entgegengesetzte Bestimmungen. Im letzten, vergleichsweise knappen Kap. erörtert T. die drei Arten von Urteilen des Begriffs und schließt zugleich den Bogen zu der im ersten Teil der Studie vorgestellten pyrrhonischen Skepsis. Das assertorische, problematische und apodiktische Urteil sind dem Verf. zufolge die Weisen, in denen die objektive Allgemeinheit als der wahre Gehalt des Urteils zum Ausdruck gebracht werden soll. Die Formen des assertorischen und problematischen Urteils entsprächen den konfligierenden Behauptungen, die den Skeptiker überhaupt erst auf den Plan riefen; das apodiktische Urteil stelle diejenige Gattung dar, in der die einander widerstreitenden Bestimmungen miteinander vereint seien und an der gemessen jede falsche Behauptung als partiell wahr angesehen werden müsse. Da allen assertorischen und problematischen Urteilen somit die objektive Allgemeinheit zugrunde liege, sei der Pyrrhoneer widerlegt, und es könne als bewiesen gelten, dass es keine völlige Falschheit gibt.

Wie die Inhaltsangabe zeigt, handelt es sich um ein dichtes und anspruchsvolles Buch, für dessen Verständnis eine gewisse Vertrautheit mit Hegels „Wissenschaft der Logik“ durchaus von Nutzen ist. Obwohl der Autor in einem klaren und verständlichen Stil schreibt und seine Ergebnisse immer wieder zusammenfasst, verliert der Leser leicht den Überblick. Ein Grund dafür liegt darin, dass T. die Details seiner Interpretation zwar ausgiebig an Hegels Text belegt, aber der Architektonik der hegelschen Philosophie im Ganzen vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit schenkt. So hätte er sich beispielsweise eingehender fragen müssen, warum Hegel selbst das Problem des Skeptizismus als mit der „Phänomenologie des Geistes“ beigelegt erachtete. Ein zweiter architektonischer Einwand betrifft die vermeintliche Zentralität der Urteilslehre. Das Urteil ist nicht die einzige logische Form, in der das, was Hegel den „Begriff“ nennt, dem subjektiven Denken erscheint, sondern nach dem Urteil wendet sich der Philosoph dem Schluss zu, von dem es ausdrücklich heißt, er sei „der vollständig gesetzte Begriff“ und „daher das Vernünftige“ (GW 12, 90). T. hingegen weiß zur Schlusslehre nur zu sagen, dass sie „nichts wirklich Wesentliches zu unserem Problem beiträgt“ (319). Weiterhin steht der „Subjektivität“ in Hegels Lehre vom Begriff die „Objektivität“ (Mechanismus, Chemismus, Teleologie) gegenüber, und die beiden Seiten kommen erst in der „Idee“ zur Einheit. Die Wahrheit, verstanden als Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand, wäre demzufolge kein Thema der Urteilslehre, sondern der Ideenlehre. Auch T.s Behandlung der vier Arten von Urteilen wirft Fragen auf. Bei der ersten und zweiten Art ist es das subjektive Denken, welches ein konkretes Ding mit einem abstrakten Merkmal verbindet (Urteile des Daseins) oder mehrere Gegenstände zu einer Klasse vereinigt (Urteile der Reflexion). Im dritten Fall hingegen liegt die Einheit im Objekt, genauer gesagt in der Gattung, die mit Notwendigkeit bestimmte, einander gegenseitig ausschließende Einzelne umfasst. Dabei wäre näher zu erörtern, ob mit den Einzelnen Individuen, Arten oder Eigenschaften gemeint sind. Zwar fallen in der Lehre vom spekulativen Begriff alle drei zusammen, aber die Methode zur Widerlegung des Pyrrhonismus soll, wie T. unterstreicht, nicht sofort von dem Begriff eines höchsten Allgemeinen Gebrauch machen, sondern schrittweise aufsteigen. Indem das Denken zu einer Behauptung und ihrer Bestreitung jeweils das die beiden verbindende Dritte aufsucht, durchläuft es „einen Prozess der Vereinigung konfligierender Urteile“ (329). In der Vereinigung erblickt T. offenbar die Funktion des apodiktischen Urteils. Die Text-

grundlage für diese Auffassung ist freilich äußerst dürftig. Entsprechend wenig weiß der Autor zu Form und Gehalt der Urteile des Begriffs zu sagen (vgl. 330). Sie erfüllen gewissermaßen die Aufgabe der Methodenlehre und gewährleisten die Objektivität und die Einheitlichkeit des vernünftigen Diskurses.

Den Vorzug der erkenntnistheoretisch ausgerichteten Lesart sieht T. in der Anschlussfähigkeit seiner Studie über die Grenzen der philologischen Hegelforschung hinaus. Als wolle er alle unnötigen Besorgnisse einer im Schoß des Nominalismus und der analytischen Philosophie groß gewordenen Leserschaft zerstreuen, bezeichnet der Autor am Ende des zweiten Teils die Individualität als „das Alpha und Omega“ der spekulativen Philosophie (198). „Was in der Mannigfaltigkeit beharrt, ist nicht irgendeine mysteriöse metaphysische Entität, sondern der sich selbst bestimmende einzelne Begriff“ (200). Diese Behauptung scheint mir zumindest missverständlich formuliert zu sein, denn der „Begriff“ steht bei Hegel, wie wir gesehen haben, für ein Allgemeines, das zugleich Besonderes und Einzelnes ist. Die Gretchenfrage der Hegeldeutung lautet deshalb, wie viele solcher Einzelner es in Wahrheit gibt oder geben kann. Die richtige Antwort muss meiner Ansicht nach „Eins“ heißen, ganz gleichgültig, ob man dieses wie Hegel „das Absolute“ nennt oder lieber mit T. von dem „universe of discourse“ spricht (326). In beiden Fällen kommt es darauf an, das Einzelne in der beschriebenen Weise als objektive Allgemeinheit aufzufassen. Doch dadurch wird der Diskurs zu einer Art metaphysischer Entität, ob einem das gefällt oder nicht.

G. SANS S.J.

ARENDDT-HANDBUCH. Leben – Werk – Wirkung. Herausgegeben von *Wolfgang Heuer, Bernd Heiter* und *Stefanie Rosenmüller*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2011. X/407 S., ISBN 978-3-476-02255-4.

Wieder ein hilfreicher Band in der verdienstvollen Reihe, hier zum Teil noch vorläufig: ohne „unveröffentlichte Schriften, Aufzeichnungen und Vorlesungsmanuskripte [so wie] Briefwechsel“ (VII). Die Informationsfülle ist, nach der Einführung, in sechs Kapitel gegliedert: Leben, Werke und Werkgruppen, Konstellationen, Begriffe und Konzepte, Rezeptionsdiskurse, Anhang.

I. (1–10) Die Abschnitte von Arendts (= A.) Vita: Kindheit und Jugend, Studium, Exil, Totalitarismus, Nachkriegsdeutschland, neu: Politik-Wissenschaft, Eichmann-Prozess, Krisen der Republik, Vom Leben des Geistes, angeschlossen ein Literaturverzeichnis. – II. (11–181) besteht aus zehn Unterkapiteln. Zuvor (11–20) Einleitung: Überblick, Zweisprachigkeit, Veröffentlichungsgeschichte, Lit. (so am Schluss jedes Unterkapitels oder schon der Abschnitte). – 1. Frühe Schriften, Der Liebesbegriff bei Augustin. – 2. Jüdische Existenzen: Rahel Varnhagen, Sechs Essays / Die verborgene Tradition. – 3. Europa, Palästina und Amerika (28–34). – 4. Erscheinungsformen des Totalitarismus: Elemente und Ursprünge, Aufsätze. – 5. Denkwege politischer Theorie: Marx; Action and Thought after the French Revolution; Fragwürdige Traditionen in der Gegenwart; Was ist Politik?; Human Condition / Vita activa; Zwischen Vergangenheit und Zukunft; On Revolution / Über die Revolution. – 6. Politik und Verantwortung: Eichmann in Jerusalem; Some Questions of Moral; Men in Dark Times. – 7. Krisen der Republik: Macht und Gewalt; Civil Disobedience; Lüge in der Politik. – 8. Spätwerk: Vom Leben des Geistes; Das Urteilen. – 9. Denktagebuch. – 10. Briefwechsel: H. Blücher; K. Blumenfeld; H. Broch; M. Heidegger; K. Jaspers; U. Johnson; A. Kazin; M. McCarthy; G. Scholem; Kleine Briefwechsel (S. Adler-Rudel, B. v. Wiese, M. Maschmann).

III. (183–262) 1. Referenzautoren: Sokrates/Platon, Aristoteles, Cicero, Augustinus, Machiavelli, Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Kant, Burke, Federalists, Hegel, de Tocqueville, Marx, Nietzsche, Luxemburg, Rilke, Kafka. – 2. Zeitgenössische Bezüge: Verflechtungen und Differenzen: Jaspers, Broch, Heidegger, Benjamin, Brecht, Blücher.

IV. (263–339) 48 Stichworte vom Agonalen; Antisemitismus, Arbeiten/Herstellen/Handeln über das Böse, Bürokratie, Condition humaine, Denken, Freiheit, Freundschaft, Geschichte, Gesellschaft, Gewissen/Moral, Ideologie, Kultur bis zu Wollen, Zionismus, Ziviler Ungehorsam. Es geht um A.s Sicht, in Kontinuität oder Wandel, der Gegebenheiten (jeweils Lit.).

V. (341–385) Hier wird zu den Stichworten aus der A.-Literatur referiert: Agonalität, Demokratie, Dichtung/Narrativität, Exklusion, Feminismus, Globalisierung, Israel-Palästina-Konflikt, Jüdische Frage, Menschenrechte, Republikanismus, Totalitarismus.

VI. Der Anhang bietet Zeittafel, Bibliographie und (vorläufiges) Siglenverzeichnis, listet Ton- und Filmdokumente, Archive und Forschungsinstitute auf. Nach Kurzvorstellung der Autorinnen und Autoren beschließt ein Personenregister den Band (bei Kant ohne fettgedrucktes Von – bis).

Zur Diskussion mit A. selbst (besonders wohl gerade zu Kant und seinem „diktatorischen“ Imperativ) ist hier nicht der Ort. Die Verfasser und Verfasserinnen mögen Hanna Arendt (nicht kritiklos) und informieren so offen wie diskret. Störend finde ich angesichts der Sprachbewusstheit A.s den durchgängig begegnenden falschen Dativ nach „als“ (statt desselben Falls oder des Nominativs – und was ist mit dem Fehlschluss 323 u. rechts [U 14 war mir nicht zugänglich]?).

J. SPLETT

SPEYER, WOLFGANG, *Kosmos, Schöpfung, Nichts*. Der Mensch in der Entscheidung (Salzburger Theologische Studien; Band 37). Innsbruck: Tyrolia 2010. 296 S., ISBN 978-3-7022-3034-0.

Der habilitierte Althilologe und Lehrstuhlinhaber an der Universität Salzburg legt, wie er selbst sagt, in dem vorliegenden Band die „Summe“ seiner Studien als Mitherausgeber des *Reallexikon[s] für Antike und Christentum* vor. In der von ihm herausgegebenen Sammlung teils bisher unveröffentlichter Aufsätze werden in einem ersten Teil die „theologisch-philosophischen Grundlagen“ eines „wirklichkeitsgemäßen Denkens“ vorgestellt; in den weiteren Abschnitten des Buches geht es um die „gegenwärtige seelisch-geistige Lage“, „die Antike und die jüdisch-christliche Offenbarungsreligion“, dabei speziell um die christliche Überlieferung; ein letzter Teil bedenkt den „Menschen im Angesicht von Zeit und Ewigkeit“.

Was sind Grundaussagen dieses recht vielseitigen Buches? Ausgangspunkt ist der Mensch in der Entscheidung, der Stellung zu beziehen hat angesichts des göttlich gedachten Kosmos (Antike) bzw. im Glauben an einen Schöpfergott (Judentum, Christentum). Da in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. die Glaubens- und Gottes- bzw. Sinn-Not viel breitere Bevölkerungsschichten eingeholt hat als in vorangegangenen Zeiten, sucht der Verf. nach einer neuen Orientierung durch vertiefte Besinnung auf die Geistes- und Kulturgeschichte Europas, indem er zunächst zeigt, dass und wie dieser Prozess schon im Nominalismusstreit eingesetzt hat (286). Mit der Neuzeit scheint der Gedanke an eine „harmonia mundi“ endgültig aufgegeben zu sein (284); fortan schreibt der Mensch Erfolg und Fortschritt allein sich selbst zu. Heute bedarf es eines ganzheitlichen Verstehens von Welt und Mensch, wie dies schon im frühen Mythos, in der vor-sokratischen Philosophie und bei den großen griechischen Philosophen zu finden ist.

Dass der Mensch ein neues Selbstverständnis nur in der kritischen Auseinandersetzung mit den Spannungen und Herausforderungen seiner Existenz als Pilger zwischen zwei Welten erlangen wird, beschreibt der Verf. eingehend in seinen Ausführungen zu den Wandlungen der Kunst (und des Marienbildes: 211–225), zur Ambivalenz der Macht bei Friedrich Nietzsche (250–276), in einem Vergleich der antiken Gottesvorstellung mit dem biblischen Christusbild (188–210) und in der Auseinandersetzung mit dem unterschiedlichen Wahrheitsanspruch von Antike und christlicher Offenbarung (145–176). Neubesinnung und „Umkehrung der Werte“ (142–144) sind überall angesagt, wo man im Wandel von der „Kultur“ zur „Zivilisation“ das Geheimnis des Göttlichen eliminieren und die Welt wie auch den Menschen instrumentalisieren wollte, was – bis in unsere Tage hinein – zu immer neuen Formen der Sklaverei geführt hat, vor allem aber zu einer „Monotonisierung der Welt“ (102–106; 108–117). Aber die profane Mentalität mit ihrem säkularen Weltverständnis ist nach Auffassung des Verf.s keine Errungenschaft erst der Neuzeit, sondern hob schon mit dem verkürzten Wirklichkeitsverständnis einiger griechischer Philosophen und in der Religion Zarathustras, der iranischen Magoi wie auch der Ägypter an (91–106); die wahren Quellen der Erneuerung liegen stattdessen in den religiösen, philosophischen und künstlerischen Überlieferungen der Ursprungs- und Hochkulturen (103). Ein zentrales Bild der europäischen Kultur bietet sich dem Verf. in Raffaels Fresko der „Schule von

Athen“, wo Plato zum Himmel und Aristoteles auf die Erscheinungen der Erde weist (145): „So wie Geist-Seele und Leib oder das Innere und Äußere von Mensch und Welt oder wie Himmel und Erde aufeinander bezogen sind und sich nur im rhythmischen Wechsel, im Dialog, im Geben und Nehmen, gemäß dem Sein verhalten, so auch der Mensch, wenn er sich im Sinne der Vertikalen und der Horizontalen, und zwar in dieser Reihenfolge, verhält. Nur auf diese Weise ist die Ganzheit und damit die Unverletztheit der Gesamtwirklichkeit, soweit diese in die Sphäre des Menschen hineinragt, zu bewahren“ (145 f.; 57–73).

Fürwahr, ein reichhaltiges Buch voller Anregungen mit zahlreichen geistesgeschichtlichen Durchblicken und Perspektiven wie auch einer kritischen Auseinandersetzung mit den Neuaufbrüchen seit der Neuzeit bis zur Gegenwart! M. SCHNEIDER S. J.

MAYR, ERASMUS, *Understanding Human Agency*. Oxford: Oxford University Press 2011. 314 S., ISBN 978-0-19-960621-4.

Erasmus Mayr (= M.) macht die folgenden drei Thesen zum Ausgangspunkt seiner Diskussion:

1. Handlungen sind Ausdruck aktiver Vermögen handelnder Personen.
2. Handlungen sind natürliche Phänomene.
3. Handlungen, sofern sie beabsichtigt sind, werden durch Gründe erklärt, aufgrund derer sie vollzogen werden.

Es ist unschwer zu erkennen, dass sich diese Thesen als Kernbestandteile in den gängigen philosophischen Handlungstheorien wiederfinden: (1) steht im Zentrum akteurskausaler Ansätze; (2) ist der Ausgangspunkt ereigniskausaler Ansätze, welche Handlungen strukturell natürlichen Phänomenen gleichsetzen, und (3) bezieht sich auf teleologische Ansätze. Die drei Thesen zusammengenommen bzw. ihre Implikationen ergeben aber Spannungen, die nicht einfach aufzulösen sind:

Spannung zwischen (1) und (2): „Teil der natürlichen Welt zu sein“ bedeutet gemäß vielen Philosophen, einer naturalistischen Erklärung zugänglich zu sein, der zufolge die mikrophysikalischen Bestandteile der Wirklichkeit und ihre in Ereignisketten beschreibbaren kausalen Interaktionen letztlich festlegen, was auf der Makroebene geschieht. Diese Annahme steht in Spannung zu These (1), weil dann das aktive Vollziehen einer Handlung durch den Handelnden zur *façon de parler* wird.

Spannung zwischen (2) und (3): Erklärungen durch Gründe unterscheiden sich wesentlich von Erklärungen durch Ursachen und Wirkungen. Gründe beziehen den Standpunkt der handelnden Person mit ein; Ursachen und Wirkungen werden hingegen (meist) als Ereignisse konzipiert, deren Eintreten durch den Verweis auf frühere Ereignisse und entsprechende Gesetzmäßigkeiten erklärt wird. Wenn Handlungen wie andere Naturverläufe ereigniskausal erklärbar sind, steht eine solche Erklärung in Konkurrenz zu einer Erklärung durch Gründe (sofern kausale Überdeterminierung ausgeschlossen wird).

Spannung zwischen (1) und (3): Wenn Handlungsgründe den Vollzug der Handlung erklären, wird der aktive kausale Beitrag des Handelnden unterminiert; wenn hingegen der aktive Beitrag des Handelnden das *Explanans* darstellt, scheint die Handlung ohne Gründe vollzogen zu werden. Die beiden verschiedenen Handlungserklärungen erscheinen somit als rivalisierende Erklärungen (sofern kausale Überdeterminierung ausgeschlossen wird).

M.s. Absicht ist es, einen integrierenden Ansatz zu entwerfen, der die Thesen (1)–(3) gleichermaßen berücksichtigt (24 f.). Den Ausgangspunkt bildet die Überlegung, dass jede Handlungstheorie, die diesen Namen wirklich verdient, dem Begriff der Aktivität eine angemessene Rolle zugestehen muss. Denn wenn der Handelnde sein Handeln nicht kontrolliert, so lässt sich auch nicht von *seinem* Handeln sprechen. Dieser Ausgangspunkt geht mit einem gewissen Naheverhältnis zu akteurskausalen Ansätzen einher.

Der erste Teil des Buchs widmet sich vor allem ereigniskausalen Handlungstheorien, die z. z. die aktuelle Debatte dominieren. Für M. besteht die entscheidende Herausforderung für diesen Theorieansatz darin, das uns als Handelnde vertraute Element des aktiven Hervorbringens einer Handlung in eine ereigniskausale Analyse einbetten zu können. Denn eine ereigniskausale Analyse erfordert (a) eine Reduktion des Handelnden

auf seine mentalen Zustände und (b) eine geeignete ereigniskausale Explikation der Handlungskontrolle (45).

M. ist skeptisch, ob ereigniskausale Theorien dieser Herausforderung gewachsen sind. Kap. 3 und 4 beschäftigen sich mit (a). Ausgehend von Harry Frankfurts Überlegungen zur Entfremdung einer Person von bzw. Identifikation mit ihren Wünschen argumentiert M. dafür, die Identifikation des Handelnden mit seinen Wünschen und die Einbettung des Wunsches in praktische Überlegungen als eine Voraussetzung für genuine Handlungskontrolle anzusehen (88–90). Die Fähigkeit zu praktischen Überlegungen sperrt sich allerdings reduktionistischen Deutungen, da ein kausaler Ablauf mentaler und körperlicher Ereignisse nicht mehr das aktive Element der Aneignung eines Wunsches einfangen kann, das in der Identifikation mit einem Wunsch und der damit verbundenen Überlegung, ob eine solche Identifikation überhaupt sinnvoll ist, enthalten ist.

In Kap. 5 setzt sich M. mit (b) auseinander. Er analysiert verschiedene Ansätze, um das Problem abweichender Kausalketten zu lösen, kommt aber zu einem negativen Schluss: Letztlich ist es vor dem Hintergrund einer ereigniskausalen Analyse immer möglich, dass sich zwischen den einzelnen Gliedern der Kausalkette ein weiteres unbeabsichtigtes Glied einschleibt, das die erforderliche Handlungskontrolle untergräbt.

M. zieht zwei Schlüsse aus diesen Überlegungen: Erstens scheinen ereigniskausale Handlungstheorien Handlungskontrolle nicht garantieren zu können. Zweitens scheint dieses Versagen darauf zurückzuführen zu sein, dass ereigniskausale Ansätze nicht die Einsicht berücksichtigen (können), dass Handlungen Ausdruck des aktiven Vermögens sind, handeln zu können.

In positiver Entsprerung zu diesen beiden negativen Schlüssen entwickelt M. im zweiten Teil seines Buchs als Alternative ein akteurskausales Modell menschlichen Handelns. Er plädiert dafür, Agenskausalität insofern mit These (2) als konsistent anzusehen, als es gute Argumente dafür gibt, Vermögen von Substanzen im Allgemeinen sowohl in epistemischer wie ontologischer Rücksicht als irreduzibel aufzufassen (170–187). Ist dieser Befund korrekt, so öffnet er den Raum für eine realistische Auffassung von Vermögen als Eigenschaften einer Substanz („powers“), kurzum – für Substanzkausalität. Eine Substanz lässt sich demnach als Träger kausaler Vermögen verstehen, die sich dann manifestieren, wenn sich die Substanz unter bestimmten Bedingungen auf gewisse Weise verhält, eine typische Wirkung hervorruft oder einer spezifischen Änderung unterworfen ist. Ein Magnet ist also eine Substanz mit dem Vermögen, Eisen anzuziehen. Wird eine Metallkugel von einem Magneten angezogen und ändert sie deswegen ihre Richtung gegenüber ihrem ursprünglichen Verlauf, so ist der Magnet die Ursache der Richtungsänderung (210). Dass Substanzen Ursachen sein können, bestätigt sich laut M. auch insofern, als charakteristische Merkmale des Kausalbegriffs dem Begriff der Substanzkausalität ebenfalls zugesprochen werden können (213–218).

Ist der Weg zu Substanzkausalität hin geebnet, so lässt sich auch leichter für Agenskausalität argumentieren. Letztere ist eine Art Substanzkausalität, die spezifischen Substanzen, nämlich menschlichen Personen, zukommt. Sie manifestiert sich insbesondere darin, willentlich handeln und dabei den Körper unmittelbar bewegen bzw. durch die Interaktion mit anderen Objekten eine Wirkung erzielen zu können (221). Wenn z. B. Josef seinen Arm bewegt, so ist die Bewegung des Arms unmittelbarer Ausdruck seines kausalen Vermögens, den Arm zu bewegen. Josef tut dafür nicht noch etwas anderes. Er kann als direkte Ursache der Armbewegung angesehen werden (224–226).

Es lässt sich aber auch die Spannung zwischen Annahme (1) und (3) aufheben, die in Davidsons Einwand gegen eine nichtkausale Lesart von Handlungsgründen zum Ausdruck kommt (251–254). Für M. vermag auch Davidsons ereigniskausaler Ansatz diesen Einwand nicht zu lösen (255–259).

M.s eigener Vorschlag besteht darin, zu handeln aus Gründen als ein Handeln zu verstehen, das mit einem entsprechenden Erfolgsstandard („standard of success“) einhergeht (268). Welcher Grund letztlich für eine Handlung der ausschlaggebende ist, lässt sich aus ihrer teleologischen Struktur, dem allgemeinen Verhalten des Handelnden und dem situativen Kontext herauslesen. Wegen seines Grundes verfolgt der Handelnde nämlich einen bestimmten Erfolgsstandard und nicht einen anderen. Wenn Josef im Restaurant sowohl den Wunsch hat zu bestellen als auch den Wunsch, seine Verspannung

in der Schulter zu lösen, und die Hand in die Höhe streckt, so ist jener Wunsch der ausschlaggebende für das Heben der Hand, der zu Josefs Verhalten am besten passt: Wenn Josef bereits vorher mehrmals in Richtung Kellner blickte, ungeduldig auf dem Stuhl hin und her rutschte und sich über den langsamen Kellner ärgerte, aber keine erkennbaren Anstalten machte, seine Verspannung zu lösen, so kann der erste Wunsch als der entscheidende angesehen werden, da er zur Struktur der Handlung passt (wenngleich der zweite Wunsch unbewusst auch eine Rolle gespielt haben mag) (273). Für den ersten Grund existiert ein Erfolgsstandard, der angestrebt wird, während für den zweiten Wunsch die Existenz eines solchen nicht erkennbar ist (293).

So weit die wesentlichen Thesen und argumentativen Schritte dieses lesenswerten und herausfordernden Buchs. Ich schließe mit zwei kritischen Anfragen.

Erstens: Das Verhältnis von Ereignis- und Agenskausalität bleibt unklar. M. schreibt, dass Agenskausalität erklärt, warum eine bestimmte Wirkung eintritt (232). Der Verweis auf die Substanz als Träger kausaler Vermögen genügt hierfür aber nicht. Dieser klärt nämlich nicht, weshalb sich die Vermögen der Substanz jetzt und nicht zu einem anderen Zeitpunkt manifestieren. Er zeigt nur die relevante Substanz an, und aufgrund welcher Vermögen sie besagte Wirkung hervorbringen kann. Dass die Wirkung aber jetzt eintritt, erklärt sich daraus, dass die relevante Substanz jetzt etwas getan hat bzw. jetzt mit ihr etwas geschehen ist. Dies sind aber Ereignisse.

Interessanterweise macht M. das Zugeständnis, dass nur die Gesamtursache eines Ereignisses kontrastiv dessen Eintreten erklären können muss und dass zur Gesamtursache neben der Substanz auch spezifische Bedingungen für die Manifestation eines Vermögens gehören (228). Wenn aber datierbare Manifestationsbedingungen Teil der Ursache sind und kontrastiv erklären, weshalb die Wirkung just zu diesem Zeitpunkt eingetreten ist, so scheint der Verweis auf die Substanz als Ursache überflüssig zu werden. Dies bestätigt eigentlich das Problem der unzureichenden Datierbarkeit einer Wirkung durch die bloße Nennung der Substanz als Ursache.

Sachlich angemessener scheint es m. E. zu sein, die ontologische Abhängigkeitsbeziehung zwischen den involvierten Substanzen und Ereignissen deutlicher zu machen. Ereignisse „tun“ *stricto sensu* nichts; sie sind konkreter Ausdruck einer Substanz, die ihre Vermögen manifestiert. Insofern sind Ereignisse von Substanzen und deren Vermögen dahingehend abhängig, dass sie nicht ohne diese existieren können. Wenn ich Maria zuwinke, so besteht das Ereignis des Winkens darin, dass es eine menschliche Person gibt, die etwas tut, und dieses Ereignis kann dann ein weiteres Ereignis, eine entsprechende Reaktion bei Maria, auslösen. Die These der Irreduzibilität des Handelnden und seiner Vermögen für ein angemessenes Verständnis menschlichen Handelns muss also nicht auf Kosten der Zurückweisung jeglicher Form ereigniskausaler Explikationen menschlicher Handlungen gehen. Es muss vielmehr gesehen werden, in welchem ontologischen Verhältnis Personen, ihr Handeln und dadurch konstituierte Ereignisse zueinander stehen und was durch die Nennung einer Substanz bzw. eines Ereignisses erklärt wird.

Zweitens: M. behauptet, dass sein Ansatz Davidsons Einwand gegen eine nichtkausale Lesart von Handlungsgründen zu lösen vermag, da es nicht zu einer Trennung zwischen dem Erkennen möglicher Handlungsgründe und der Existenz des wirklichen Handlungsgrundes kommen könne (269). Davidson verortet den Unterschied in der kausalen Rolle der Gründe bei der Verursachung der Handlung. M. verweist hingegen auf die teleologische Struktur der Handlung mit entsprechendem Erfolgsstandard, welche wirksame von vermeintlichen Handlungsgründen unterscheidet (271–272). Inwiefern stellt M.s Vorschlag einen entscheidenden Vorteil gegenüber Davidsons Ansatz dar? Es mag M. zugestanden werden, dass eine kausale Lesart von Gründen zurückzuweisen ist (290). Unabhängig davon bleibt aber die Frage nach dem entscheidenden Unterschied zwischen möglichen und tatsächlichen Handlungsgründen bestehen. Der Verweis auf die teleologische Struktur einer Handlung scheint diese Frage nicht auf befriedigende Weise beantworten zu können. Denn diese Struktur kann dermaßen komplex oder schlichtweg unklar sein, dass letztlich jeder epistemisch eingeschränkte Beobachter auf die falsche Fährte geführt wird. Es kann immer der Fall sein, dass die epistemischen Kriterien, die das Vorliegen eines Handlungsgrundes anzeigen, nicht den tatsächlichen Handlungsgrund erfassen.

Eher stellt sich die Frage, sofern ereigniskausale Handlungstheorien zugunsten nicht-kausaler Ansätze zurückgewiesen werden, ob Davidsons Einwand letztlich nicht eine aporetische Forderung erhebt. Wird davon ausgegangen, dass eine Handlung in einem normativen Kontext mit einem entsprechenden Erfolgsstandard eingebettet ist, so ist das Erkennen der teleologischen Struktur der Handlung zugleich ein Verstehen der Handlung aus der Sicht eines Handelnden. Die Handlung wird erklärt, indem sie rational nachvollziehbar wird (294). Ein weiteres Nachfragen, wie sich angesichts gleich guter alternativer Gründe prinzipiell der richtige Grund der Handlung herausfinden ließe, ist keiner weiterführenden Antwort mehr zugänglich. Der tatsächliche Handlungsgrund ist derjenige, der sich aus dem Verhalten des Handelnden und der Struktur der Handlung herauslesen lässt – Irrtum vorbehalten. G. GASSER

BRANTL, DIRK, *Ökonomische Theorie des Gesellschaftsvertrags*. James Buchanans Konstitutionelle Politische Ökonomie. Münster: mentis 2013. 250 S., ISBN 978-3-89785-786-5.

Diese unter der Leitung von Otfried Höffe entstandene, überarbeitete Tübinger Dissertation (2009) fragt nach der Möglichkeit, Politische Philosophie im Rahmen des sogenannten ökonomischen Ansatzes zu treiben. Der erste Teil befasst sich mit den Grundlagen einer ökonomischen Vertragstheorie; der zweite Teil behandelt als ein Beispiel Buchanans Konstitutionelle Politische Ökonomie. Buchanans Arbeiten bewegen sich auf dem Schnittpunkt der Wirtschaftswissenschaften und der Philosophie, wo seine Leistungen vor allem von John Rawls überschattet werden. – Was ist Vertragstheorie? Eine erste Unterscheidung liegt im Beweisziel. Die klassische Vertragstheorie will die Legitimität des Staates zeigen; neuere Vertragstheoretiker wie David Gauthier oder Thomas M. Scanlon wollen auf diese Weise die Moral begründen. Eine zweite Unterscheidung ist die zwischen *contractarianism* und *contractualism*. „Die reine Vertragstheorie (*contractarianism*) überträgt das normative Gewicht dem Vertragsargument, das heißt dem Dreischritt Naturzustand – Vertragsschluss – Gesellschaftszustand, [...] bei dem die normative Last gewöhnlich auf der Naturzustandsbeschreibung liegt“ (19). Dagegen tragen im Kontraktualismus (*contractualism*) die vertragstheoretischen Elemente nicht die Hauptlast; sie kann durch utilitaristische oder intuitionistische Argumente übernommen werden. – Brantls (= B.s) Arbeit ist ein Versuch, die ökonomische Methodik auf die Theorie des Gesellschaftsvertrags anzuwenden; er will den Dreischritt der Vertragstheorie untersuchen, der sehr unterschiedliche Formen annehmen kann. Buchanans Beitrag zur politischen Philosophie gelte überwiegend als (höchst lehrreicher) Nachweis des Scheiterns. Wenn B. ihn dennoch als Beispiel wählt, so vor allem deshalb, weil Buchanans in „The Limits of Liberty“ (1975) entwickelte Theorie sich dadurch auszeichnet, dass sie ausdrücklich alle normativen Annahmen, die nicht aus dem methodischen Individualismus und einer darauf aufbauenden Naturzustandsbeschreibung fließen, ablehnt. Im angelsächsischen Bereich habe der philosophische Teil von Buchanans Werk kaum Beachtung gefunden; eine kritische philosophische Würdigung finde in erster Linie auf Deutsch statt.

Die Untersuchung folgt dem modifizierten Dreischritt der klassischen Vertragstheorie Naturzustand – Vertragsschluss – Gesellschaftszustand. (1.) Alle kollektiven Phänomene sind analytisch auf das Handeln einzelner Individuen reduzierbar. (2.) Die Ökonomik beschreibt die Individuen als am Interaktionspartner desinteressierte Nutzenverfolger. „Ökonomische Rationalität ist zielführendes Handeln im ökonomischen Nexus“ (228). (3.) Es muss eine Vielzahl von Kooperationssituationen angenommen werden, aus denen sich eine Mischung aus Kooperation und Konflikt ergibt. „Eine strikte Anthropologie, wie sie die klassische Vertragstheorie nutzt, leistet die Ökonomische Vertragstheorie nicht“ (228). – Die ökonomische Theorie, so das Ergebnis der Arbeit, ist keine Theorie von der Notwendigkeit des Staates, sondern eine potenziell anarchistische Theorie. Sie bestimmt nur den analytischen Rahmen, in dem die Individuen ihre Interessen in der Weise verfolgen können, dass der Nutzen sich für alle Betroffenen steigert. Im Unterschied zur klassischen Vertragstheorie ist sie keine Theorie der Verfahrensgerechtigkeit. Ethische Einstellungen auf individueller und kollektiver Ebene sind eine notwendige,

aber keine hinreichende Bedingung für ein gelingendes gesellschaftliches Zusammenleben. Die höchste Ebene der Normativität, welche die Ökonomische Vertragstheorie erreichen kann, ist die pragmatische. Die Ökonomische Vertragstheorie ist eine Theorie des gesellschaftlichen Diskurses zur Zählung von Konflikten, dessen Regeln bestimmt sind durch das Interesse der beteiligten Individuen an ihrem Nutzen. F. RICKEN S.J.

VON ARZTETHOS BIS VERTEILUNGSGERECHTIGKEIT. Eine Einführung in die Medizinethik. Herausgegeben von *Beate Lüttenberg* und *Sebastian Muders*. Stuttgart: S. Hirzel-Verlag 2013. 349 S., ISBN 978-3-7776-2260-6.

„Die vorliegende Textsammlung ist als Einstieg in die Thematik der Medizinethik sowohl für die Selbstlektüre Studierender und Nichtstudierender geeignet und kann darüber hinaus auch als Arbeitsgrundlage für Seminare dienen“ (7). – Medizinethik: „Eine kurze Kartographie ihres Selbstverständnisses“ entwirft eingangs *Markus Rütber*: Reflexion auf das moralisch Richtige und Falsche, konkretisiert unter Hinweis (wie durchgängig im Buch) auf die Pluralität der Wertungen und ihrer Begründungsmodelle sowie der Sicht von Ethik und Philosophie überhaupt. (Angesichts dessen beruhe [15] ein Kohärenzmodell „auf einer nicht fundamentalistischen Vorstellung von Rechtfertigung“; 21: „Schwangerschaftsabbruch“ [immerhin nicht mehr „Unterbrechung“] statt korrekt „Abtreibung“ [Abortus].) – *Petra Gelhaus*, Arzt und Medizin, behandelt mit Blick auf die vier Teilziele: Leben erhalten, Gesundheit schützen und wiederherstellen, Leid lindern, Sterbenden beistehen das Arzt-Ethos (ausgehend vom Fall eines unangenehmen Notambulanz-Patienten). Dabei schlägt sie den Ärzten vor (34), sich weniger an Albert Schweitzer oder Mutter Teresa zu orientieren, sondern „die Arbeit als sinnvollen Teil“ eines „gelungenen Lebens als ‚normale Menschen‘“ zu sehen. – Autonomie, Patientenentscheidungen und Paternalismus sind das Thema von *Marco Stier*. Autonomie meint heute in der Tat gewöhnlich „Selbstbestimmung“ (38), ein nicht unproblematischer Wandel, deutlichst wohl bei Vorabverfügungen (43). Eigens schwierig wird es in der Psychiatrie (u. a. Odysseus-Verträge). – Zur Verteilungsgerechtigkeit stellt *Daniel R. Friedrich* Rationalisierung, Rationierung und Priorisierung vor und ruft mit Recht nach expliziter Regelung. – *Johann S. Ach* befasst sich mit dem Normenkonflikt der Forschung am Menschen (ärztlich steht der Einzelpatient im Zentrum, medizinisch spätere Patienten). Führt hier schon der *informed consent* zu Fragen, so erst recht die Forschung an Einwilligungsunfähigen. (Den Rez. stört die radikale Einschränkung auf weibliche Bezeichnungen; doch seit die Leipziger Universität den Herrn Professorin eingeführt hat, ist das nicht mehr zu beanstanden.) – Der ethischen Beratung, also den Ethik-Kommissionen, wendet sich der Hg. *Muders* zu. Strittig ist zwar die Vorgabe moralischer Positionen (70); aber (74) es gilt, Probanden zu schützen, den Nutzen für die Gesellschaft zu prüfen, die Forschungsfreiheit zu wahren. – Die Hg.in *Lüttenberg* schreibt über den „Umgang mit vorgeburtlichem Leben“. Die „Abbrüche“, liest man, würden „im Alltagssprachgebrauch als Abtreibungen“ bezeichnet (79). Bei der Debatte um den „moralischen“ (nicht ontisch-ontologischen?) „Status“ des Embryos begegnen sich extrinsische und intrinsische Argumente, bei den intrinsischen sodann „konservative“ und „liberale“ Positionen. Die SKIP-Argumente werden genannt und (erwartungsgemäß) problematisiert. Das „Alles oder Nichts“ der Kontrahenten könne vielleicht ein Gradualismus versöhnen (Rückfrage: Welche Grade liegen zwischen Etwas und Jemand?). Zumindest spreche dafür, dass er „den Intuitionen vieler Menschen entgegen zu kommen scheint“ (85). Ähnlich lesen sich die Gedanken zur Embryonen-Selektion. Fazit: „Unsere pluralistische Gesellschaft bringt es mit sich, dass ein Konsens in diesen Fragen [ ] vermutlich auch in absehbarer Zukunft ausbleiben wird. Umso wichtiger ist es daher, die Möglichkeiten selbstbestimmter Entscheidungen zu fördern“ (89). – *Heike Petermann*, Aspekte der Humangenetik, kommt zu dem gleichen Ergebnis: „In der Gesellschaft gibt es [103] unterschiedliche Auffassungen bei der Beantwortung der Frage, ob das menschliche Genom eine zu bewahrende Ressource oder manipulierbares Material sei.“ 104: „So bleibt die Antwort [...] offen: sie wird wohl zwischen beiden Extremen liegen und von jedem Menschen subjektiv beurteilt werden.“ Nicht anders bei der Frage eugenischer Selektion? 103: „Nur die individuell als genetisch besten angesehenen Embryonen werden als Kinder geboren [die sie bis dahin nicht sind?]: Diese Entwicklung ist ein Beispiel[,] wie

die Forschungsfreiheit ethische Probleme generiert.“ – *Andreas Kösters*, Moralische Probleme der Organtransplantation, beginnt mit der bekannten Wartezahl von 12.000, der im Jahre 2011 4.932 Organe gegenüberstanden, und informiert über die diversen Vorschläge zur Erhöhung des Spendenaufkommens. (Die Verteilungsskandale wurden erst später bekannt.) Dass „ordnungsgemäß durchgeführte Hirntoddiagnostik sicher einen irreversiblen Zustand feststellt“ (109), ist eines, ob der schon der Tod sei, ein anderes. Abschließend wird das Für und Wider der Lebendspende sowie die Frage möglicher Kommerzialisierung erörtert. – Ethik und Neurowissenschaften. Auch bei *Bettina Schöne-Seifert* prallen die Sichten aufeinander: Naturalismus und Freiheitsdenken. Nach erneut dem Hirntod werden Folgeprobleme von Hirnbildern und die Kontroversen um Neuro-Enhancement zum Thema. – Den Schlusstext (es folgt noch die Kurzvorstellung der Beitragenden) liefert zu Sterben und *Tod Edgar Dahl*: als ein Plädoyer für („aktive“) „Sterbehilfe“ (früher ein Wort für selbstlose [weil unerwiderbare] Lebenshilfe, ehe die Hospize auf „Sterbebegleitung“ ausweichen mussten). Um seine Logik zu dokumentieren (134): „Weshalb sollte menschliches Leben, wenn es um die Sterbehilfe geht, plötzlich ‚unantastbar‘ sein, wenn es im Falle der Notwehr oder des Krieges doch durchaus ‚antastbar‘ ist?“

Zu Maß und Richtung der Geeignetheit des Bd.s selber werden die Meinungen wohl ähnlich kontrovers ausfallen wie hier zu den Einzelthemen gezeigt. Unstrittig dürfte sein, dass er den Mainstream repräsentiert. Wer anders denkt und schreibt, gar handelt, sollte wissen, worauf er sich einlässt. J. SPLETT

DABROWSKI, MARTIN / WOLF, JUDITH / ABMEIER, KARLIES (HGG.), *Gesundheitssystem und Gerechtigkeit*. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2012. 193 S., ISBN 978-3-506-77534-4.

Sozialethik hat die Aufgabe, gesellschaftliche Entwicklungsprozesse und politische Entscheidungen in Rückblick wie Ausblick kritisch zu begleiten. Der dringenden Notwendigkeit einer „öffentliche[n] Debatte“ über die bereits sich im Gang befindende Rationierung der medizinischen Versorgung (7) wie auch der Vorbereitung von zukünftig notwendigen politischen Entscheidungen war eine Fachtagung in der Reihe „Sozialethik konkret“ gewidmet, deren Band nun vorliegt. Im Zentrum steht ohne Zweifel das Schlagwort der „Umorganisation des Gesundheitssystems“ (8), über die in vierfacher Weise reflektiert wird: Zunächst werden technische und ethische Perspektiven aus der aktuellen Lage in Deutschland gezogen (11–67), wonach philosophisch-theologisch über das Problem der Ressourcenallokation reflektiert wird (69–109). Sodann wird das deutsche System in einen internationalen Vergleich eingeordnet (111–156), bevor schließlich über konkrete Reformvorschläge nachgedacht wird (157–191). Von besonderem Interesse sind dabei freilich die Teile 2 und 4.

Im zweiten Teil wird die Allokationsproblematik profund von *Gerhard Kruij* dargestellt (69–92), der angesichts hoher Gesundheitskosten, der Unabhängigkeit der Leistungsfähigkeit eines Gesundheitssystems von seinen Kosten und der politisch verursachten Verhinderung wirklicher Einsparungen die Gerechtigkeitsfrage stellt (69 f.). Neben den schwierigen und letztlich nicht auflösbaren Fragen um die „Bedarfsgerechtigkeit“ unterstreicht Kruij, dass gerade in Fragen des Gesundheitswesens mit Kosten für ein geretetes Menschenleben gearbeitet werden muss, trotz des ethischen Grundsatzes von der Würde des Menschen, die jede Festlegung eines Preises ausschließt (74 f.). Während das aktuelle System ohne ethische Reflexion und durch Entlastung der Politik von ethischen Fragen funktioniert, wird für eine größere normative Verantwortung der Demokratie im Gesundheitswesen eingetreten (76). Trotz des Gegeninwands nicht zureichender Kompetenz der öffentlichen Meinung in diesen Fragen tritt Kruij für eine breitere öffentliche Thematisierung von Fragen der Rationierung im Gesundheitswesen ein (78). Generell sei das „Kosten-Nutzen-Verhältnis unmittelbar kein personales, sondern letztlich immer ein interpersonelles“ (80). Wo liegt aber die Grenze in diesem Kalkül, damit es nicht utilitaristisch wird? Solange man sich auf der Makro- und Mesoebene befindet und es also um Entscheidung hinsichtlich infrastruktureller Ausstattung geht, lässt Kruij das utilitaristische Argument grundsätzlich zu, solange die Grundversorgung nichtutilitaristisch sichergestellt ist (81). Zudem müsse in der Quantifizierungsfrage für Einzelfälle auf den Abschluss „besonders ungünstig[er]“ Lösungen insistiert werden. Außerdem könne die

eigenverantwortliche Gesundheitsvorsorge prämiert oder für gewisse Risikotätigkeiten eine Zusatzversicherung gefordert werden (82 f.). Altersdiskriminierung müsse schließlich moralisch ausgeschlossen werden (84 f.). Insgesamt seien unnötige und teure Maßnahmen, die nicht helfen (sogenannte „futilities“) zu unterlassen, was ein besserer Vorschlag sei, als im Rahmen der Ressourceneinsparungen auf Alterskriterien, Losverfahren oder gar einen interpersonellen Kosten-Nutzen-Vergleich zu rekurrieren. Dies gilt gerade auch am Lebensende (86–88). *Andrea Klonschinski* kritisiert in ihrem Korreferat die Kruij'sche Bestimmung des Kosten-Nutzen-Verhältnisses (93–101) dahingehend, dass hier kein theoretisches Kriterium ausgearbeitet sei, bis zu welchem Punkt dieses als legitim gelten könne, und fragt, wo die „besonders ungünstig[en]“ Fälle begännen. Werde dieser Punkt nur intuitiv gefunden, so stelle man dem utilitaristischen Moralprinzip kein eigenständiges Prinzip entgegen, weswegen man auch nicht vor weiteren, möglicherweise unerwünschten Konsequenzen des Utilitarismus gefeit sei (99 f.). Nicht geklärte systematische Zusammenhänge bei der Eigenverantwortung im Gesundheitswesen greift im zweiten Korreferat *Eric C. Meyer* auf (103–109). Er schlägt eine marktnahe Genossenschaftslösung vor, in welcher die Ärzte von einer genossenschaftlichen Vereinigung von Mitgliedern angestellt und kontrolliert würden, die wiederum über die Krankenkasse finanziert würde (108 f.).

Der abschließende Themenkomplex beschäftigt sich mit Kriterien und Reformvorschlägen für eine „gerechte Umorganisation des Gesundheitssystems“: In ihrem Hauptreferat (157–175) geht *Ulrike Kostka* dabei von dem Zueinander von Bedarfsgerechtigkeit und Befähigungsgerechtigkeit aus: Besteht auch ein Anspruch auf Leistungen „zur Verwirklichung der Fähigkeit eines Lebens in Gesundheit“, so bedeutet dies noch nicht, dass die Gesellschaft „die vollständige Verantwortung für die Gesundheit seiner Mitglieder übernehmen muss“ (160). Sie denkt das Gesundheitssystem von der „Selbstsorge“ her: „Die Befähigung zur Selbstsorge ist ein entscheidender Faktor, um für die eigene Gesundheit und die Gesundheit anderer Verantwortung zu übernehmen“ (161). Diese Perspektive muss insbesondere die nach Rawls „am schlechtest Gestellten“ berücksichtigen, vor allem insoweit, als sich Armut und mangelnde Bildungschancen unmittelbar auf die Gesundheit negativ auswirken (163). „Reformen des Gesundheitswesens müssen jeweils aus der Perspektive von Menschen begründet und überprüft werden, die sich nicht zusatzversichern können, keinen höheren Anteil ihres Einkommens für Gesundheitsleistungen ausgeben können und hohen Gesundheitsrisiken ausgesetzt sind“ (163). In ihrem Ansatz zu Reformperspektiven teilt Kostka die Leistungen in drei Prioritätsebenen auf: Lebensschutz, Befähigung zu elementaren Fähigkeiten, Gesundheitsleistungen für geringe Einschränkungen der Fähigkeiten. Dabei kann die dritte Ebene auf dem „privaten Gesundheitsmarkt“ geregelt werden (165). Sodann ist Rationalisierung der Rationierung vorzuziehen. „Implizite Rationierung“ wird aufgrund fehlender Transparenz und Verstoßes gegen die Patientenautonomie abgelehnt. Gegenüber älteren Menschen sind vor allem gesellschaftliche Unterstützungsformen weiterzuentwickeln, um das medizinische System von außen zu entlasten (166). Konkret werden nun folgende Strategien aufgezeigt: Auf sozialetischer Ebene sind Knappheits- und Rationierungsphänomene nicht zu tabuisieren, und faire Verfahren zur unvermeidlichen Rationierung sind zu entwickeln sowie die Eigenverantwortung zu stärken (168). Zudem sind Armut zu verringern und die Bildung auszubauen, da dies die beiden wichtigsten externen Faktoren sind (169). Aus systemethischer Sicht wäre das Konzept der sozialen Gesundheit zu bedenken, was bedeutet, gesellschaftliche Solidaritäten durch den Ausbau öffentlicher Räume zu stärken, die Prävention auszubauen sowie Ärzte besser sozialmedizinisch und psychologisch zu qualifizieren (170). Selbstverständlich sind auch Medikamente und Verfahren ständig weiterzuentwickeln und die wohnortnahe ärztliche Versorgung ist zu gewährleisten (171 f.). Schließlich muss nichtversicherten Zuwanderern ein Zugang zur medizinischen Versorgung aufgrund des Menschenrechtsgedankens garantiert werden (173). Das Korreferat von *Norbert Arnold* (177–184) setzt sich für mehr Wettbewerb und einen Rückzug des Staates vom Leistungsanbieter zum Qualitätskontrollleur ein (182). *Harald Tauchmann* (185–191) kritisiert an Kostka die Heranziehung des Rawls'schen Kriteriums, die Reformen des Gesundheitssystems stets aus der Sicht der am meisten Benachteiligten zu bewerten. Es könne teilweise besser sein, z. B. im Fall der Einführung von Zuzahlungen und Selbstbehalten, dieser Gruppe mit Schutzklauseln zu helfen (187). Zudem kritisiert er

die von Kostka behauptete enge Verbindung von Bildung und Gesundheit (189). Auch scheint ihm ihre Sorge um die medizinische Versorgung auf dem Land und die Egalisierung regionaler Unterschiede oder von Stadt-Land-Differenzen nachvollziehbar (190). Grundlegend teilt Tauchmann aus ökonomischer Perspektive die Analyse Kostkas und stellt vor allem die Bedeutung wettbewerblicher Elemente heraus (191). Dieser interdisziplinäre Band bietet einen guten Einblick in den Stand und die aktuellen Problematiken des deutschen Gesundheitssystems und präsentiert ausgewogene ethische Beurteilungen und sinnvolle Perspektiven für die zukünftig notwendigen Reformen. Er formuliert wertvolle Fragestellungen zur weiteren Vertiefung, wozu die Einzelbeiträge auf die jeweiligen Fachdiskussionen verweisen. Die dialektische Anordnung von Haupt- und Korreferaten hält die Lektüre stets auf hohem Aufmerksamkeitsniveau. Insgesamt bietet der Band ein gutes Beispiel für „Sozialethik konkret“.

M. KRIENKE

SCHÖNDORF, HARALD, *Warum musste Jesus leiden? Eine neue Antwort auf eine alte Frage*. Mit einem Geleitwort von *Karl Kardinal Lehmann*. München: Pneuma 2013. 119 S., ISBN 978-3-942013-21-5.

„Vor allem heutzutage, wo man so sehr die Güte und Barmherzigkeit Gottes betont, scheint sich der Sinn der „Notwendigkeit“ des Leidens Jesu immer mehr zu verdunkeln“ (11). Sollte die so unbeantwortbare Frage nach dem „Müssen“ falsch gestellt sein? Damit gerieten wir freilich vor eine weitere Frage (12): „Warum hat er gelitten, wenn dies doch gar nicht nötig war?“ – Schöndorf (= Sch.) erarbeitet zuerst die biblische Grundlage der Fragestellung. Dann wendet er sich dem Ungenügen der soteriologischen Theorien zu und formuliert abschließend die Anforderungen an eine angemessene Soteriologie. – Daraufhin kann er seine Antwort darlegen, um abschließend deren Vereinbarkeit mit den biblischen und theologischen Aussagen zu skizzieren.

Tatsächlich wird die Frage schon im NT gestellt: „Musste nicht der Messias all das erleiden ...?“ (Lk 24,26) Eine Antwort gibt es freilich nicht, es bleibt bei dem Verweis auf die Schrift: Lk 24,27; Apg 2,14–36; 7,1–53; 1 Kor 15,3 f., sodann auch im Nizäno-Konstantinopolitanum. Sch. sammelt die biblischen Hinweise: Johannesprolog, Kindermord zu Bethlehem, frühe Mordpläne (Mk 3,6; später Joh 5,16–18); Simeons Weisung (Lk 2,35), Jesu Leidensankündigungen. – Deutlich ist von der Heilsbedeutung seines Todes die Rede: im Bild des Gottes-Lammes, im Nikodemus-Gespräch, in der Eucharistie-Rede (Joh 6), in den Einsetzungsworten, in den Predigten der Apostelgeschichte (unter Rückbezug auf das vierte Gottesknecht-Lied) wie in den Paulusbriefen ... Darum wird in den Glaubensbekenntnissen Jesu irdisches Leben und Wirken unmittelbar in das Geschehen von Kreuzigung und Auferstehung aufgehoben. – Schließlich begegnet wiederholt das  $\delta\epsilon\iota$  (bzw.  $\epsilon\delta\epsilon\iota$ ): Mt 16,21; Mk. 8,31; Lk 9,22; Mt 26,54; Lk 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.44; Joh 3,14 f.; Apg 17,3 – stets ohne Erklärung.

Die Frage bleibt, auch wenn man die Texte in Frage stellen und das Muss herunterspielen wollte, wie bei Theologen zu lesen [Sch. wie der Rez. sind nur Philosophen], weil es eine Sachfrage ist, die darum auch nach wie vor von „einfachen“ Christen“ gestellt wird. So sind die gebotenen Antworten zu prüfen. – Zuerst die Satisfaktionstheorie: Anselm, „zweifelloser genialer Denker, sowohl als Theologie wie als Philosoph“ (31), wird heute so kritisiert [in einer Schwarzmalerei, gegen die Rez. mit G. Greshake angeht], „dass man es kaum noch wagt“, Eigenes beizutragen. Doch wird eine Vergebung, die adäquaten Ausgleich voraussetzt, nicht „geschuldete Gegengabe“ (34)? Ungesehen zudem kann nicht einmal Gott das Getane machen. Und ist er (3.) hier nicht auf menschliches Mitwirken angewiesen? Die Theorie der Genugtuung „genügt ihren eigenen Anforderungen nicht“ (36). Rechtsens bringt Anselm die Gerechtigkeit ein; doch sie ruft nicht nach „Bestrafung des Verbrechers“ (37). – Ungenügend findet Sch. sodann heutige Versuche: H. Kessler, G. Fauss, auch G. L. Müller, J. Werbick und P. S. Fiddes machen das Muss von den geschichtlichen Umständen abhängig; D. Sattler macht aus dem „Muss“ sogar ein „Vielleicht“. H. Hoping, J.-H. Tück bieten so wenig eine Erklärung des „dei“ wie die Beiträge im Sammelband von Tück und M. Striet. Nicht anders die großen Lexika LThK (H. Wagner) und RGG (C. Gunton). Gegen Kessler, Solidarität und Stellvertretung seien in der Lage, Verkürzungen zu vermeiden, zieht Sch. mit Chr. Gestrich das Fazit: „Wir

ringen heute nicht nur um den rechten Ausdruck, sondern elementar um das Verstehen des Christustodes und seiner Heilsbedeutung“ (57). – Was also darf nicht fehlen? W. Kasper: Das Kreuz sei „kein Unfall oder Zufall der Geschichte“ (58). K. Lehmann: Reduzierung von Stellvertretung und Sühne auf Solidarität und „Proexistenz“ nehme „Jesu Tod seine entscheidende Dimension“ (59). J. Ratzinger/Benedikt XVI.: „Gott selbst ‚trinkt den Kelch‘ alles Schrecklichen aus“ (60 f.). Das Mysterium ist ja kein Denkverbot, vielmehr tut sich bei wachsendem Verstehen um so mehr seine Unerschöpflichkeit auf.

Sch.s Antwort steht unter den Titelworten „Vergebung und Sünde“. In der Tat sind Begriff und Realität von Schuld, Sühne und Umkehr wiederzuentdecken (67). Schuld und Sünde immerhin kommen auch bei Autoren vor, die auf lange Strecken ihre Soteriologie ohne sie konzipieren. „Dagegen ist eigenartigerweise von der Vergebung kaum je die Rede“ (68), stattdessen von Versöhnung [das Wort „Augenhöhe“ fällt hier nicht]. Sch. stützt sich vor allem auf die (zweidimensionale) Vergebungsbitte im Vaterunser. – Die Doppelung verweist auf die Doppelwirkung der Sünde: Sie trifft den Mitmenschen, doch mehr noch Gott. Sünde verletzt die Gerechtigkeit; einzige Möglichkeit ihrer Wiederherstellung ist der „beiderseits freiwillige Akt“ der Versöhnung, die Schuldvergebung verlangt. – Diese aber hat Voraussetzungen. Der Vergebende muss selbst von der Sünde getroffen worden sein. „Da Gott aber in seiner Gottheit (Göttlichkeit) nicht von der zerstörerischen Macht der Sünde angegriffen und beschädigt werden kann, so kann er nur dann glaubwürdig vergeben, wenn er sich der Macht des Bösen tatsächlich aussetzt“ (89). „Der einzige, der das Recht zu vergeben besitzt, ist derjenige, der das begangene Unrecht erleidet“ (93). „Wenn also Gott die Sünden vergeben will – und er will es –, so muss er sich durch die Sünde betreffen lassen“ (98). Gerechtigkeit verlangt also das Leiden, doch anders als bei Anselm: nicht im Blick auf Ausgleich und Genugtuung, sondern aus dem Wesen von Sünde und Vergebung heraus. „Die bloße Demonstration der Solidarität bringt niemandem das Heil“ (102). Und es geht nicht um kontingentes Missgeschick. (Wie wäre es dabei möglich, die alten Vorwürfe gegen die Betreiber von Jesu Tod zu vermeiden?)

Abschließend überprüft Sch. die Vereinbarkeit seiner Antwort mit den Fixpunkten der Tradition wie heutiger Fragen: bzgl. Stellvertretung (ἀντί statt ὑπέρ), Sühne, Opfer (im Deutschen, und im Horizont der Reformation, kaum zu vermitteln: „der Sinn des Opfers liegt nicht im Verzicht auf das, was geopfert wird, oder gar in der Zerstörung, sondern er liegt darin, dass ein Opfer ein Geschenk ist“ [117]) und Solidarität (die angesichts persönlicher Schuld nicht bloß äußere Freiheit im Blick haben darf).

Sein Geleitwort schließt Kardinal Lehmann (7): „Ich wünsche dem kleinen, dichten Buch über ein großes Thema aufgeschlossene Leserinnen und Leser, darunter auch und besonders aus der theologischen Zunft. Das Thema lässt sich nicht aufchieben.“ J. SPLETT

## 2. Biblische und Historische Theologie

FELBER, STEFAN, *Kommunikative Bibelübersetzung*. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2013. 481 S./Ill./graph. Darst., ISBN 978-3-438-06249-9.

1. Es ist eine zu Recht philosophisch, insbesondere sprachphilosophisch viel diskutierte Frage, wie sich von einer Sprache und Kultur in die andere übersetzen lässt, wie das Fremde oder doch Andere im Eigenen angemessen wiedergegeben werden kann, was, wie schon Walter Benjamin wusste, ein besonderes Gewicht gewinnt, wenn aus der Ursprache der heiligen Texte in die Sprachen „der Völker“ übertragen wird. Welcher Horizont soll dabei die Autorität haben? Das je spezifisch von Nietzsche oder von Wittgenstein formulierte Problem, ob man um die eigene „Welt-Ecke“ sehen kann, gewinnt in einer Epoche, in der die Philosophie selbst vielfacher interkultureller Revision unterzogen wird, eine fundamentale Aktualität. Dies sichert der souveränen und grundlegenden Untersuchung des Baseler Theologen Stefan Felber (= F.) über die Voraussetzungen und Implikationen der Bibelübersetzung im Sinne von Eugene Nidas dynamischer Äquivalenz-Konzeption weit über Bibelwissenschaften und Theologie hinausgehendes philosophisches Interesse.

Nida (1914–2011) ist eine der im Hintergrunde wirkmächtigsten Instanzen weltweiter Bibelübersetzungen. Seinem Modell folgt eine Vielzahl von Bibelübersetzungen. Gerade im deutschen Sprachraum ist Nida aber kaum – oder nur unzureichend – bekannt. Eine umfassende, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Monographie zu seinem Ansatz fehlt bis heute. F. füllt diese Lücke in geradezu idealer Weise, zumal er die über siebzig Jahre währende, umfassende wissenschaftliche Publikationstätigkeit Nidas eingehend und differenziert würdigt.

Besonderes Augenmerk müssen dabei die sprachphilosophischen Anleihen Nidas und ihre Konsequenzen finden. Obwohl der Einfluss, den Noam Chomskys generative Transformationsgrammatik auf Nida hatte, noch immer kontrovers diskutiert wird, ist unbestritten, dass Nida von Chomskys „Revolution“ sprach. Mehr noch: Er bediente sich des Verfahrens der Transformationsgrammatik zumindest bis in die siebziger Jahre hinein. Maßstabsetzend war dabei vor allem Chomskys frühes Hauptwerk „Syntactic Structures“ (1957), das erstmals innerhalb der Sprachphilosophie und, ausgehend von Arbeiten seines linguistischen Lehrers Zellig Harris und seines philosophischen Mentors Nelson Goodman, zur Klassifikation von ganzen Sätzen zu gelangen suchte. Unterhalb der Oberflächenstruktur der Sprache nahm Chomsky Tiefenstrukturen aus, sogenannte „Kernels“, die unter Rekurs auf einen idealen angenommenen Sprecher-Hörer dazu befähigen sollten, aus einer begrenzten Anzahl von Transformationsregeln eine unbegrenzte Anzahl neuer Sätze zu erzeugen. Später ging Chomsky in seinem Aspekt-Modell noch weiter mit der Absicht seiner „Standardtheorie“ (seit 1965), alle Beziehungen zwischen Lautgestalt und Bedeutungstheorie zu erklären. Es handelt sich, wie F. zu Recht einwendet, um ein idealisiertes Modell, das den metaphorisch- metonymischen, ironischen, ästhetische Leerstellen markierenden Dimensionen der Sprache kaum gerecht wird. In Auseinandersetzung mit dem Behaviorismus beanspruchte Chomsky, ein ideal-rationalistisches Modell zu vertreten, das weder Sprecher- noch Hörer-Modell sei. Er rückte seine Arbeit selbst in die Genealogie der Logik von Port Royal und des Cartesianismus. Wie F. zeigt, ist dieser Ansatz auch darin cartesianisch, dass er den Sprachleib von der Idee trennt, was in weitgehendem Widerspruch zur Fleischwerdung des Wortes selbst steht. Problematisch für die Schriftübersetzung dürfte in jedem Fall der Nominalismus sein, den Chomsky zugrunde legt und dem Nida implizit folgt. Das Wort selbst wird damit depotenziert. Es ist nur „Gebrauchsanleitung“ für die Freisetzung einer Botschaft.

F. arbeitet aber behutsam auch eine empiristisch-behavioristische Linie der Chomsky-Adaptionen Nidas heraus. Sie macht das Problem freilich keineswegs besser: Denn damit verbindet sich die Konditionierung durch Sprache. F. hält zu Recht mit Erich Heintel fest, dass durch nominalistisch-sophistisches Sprachverständnis die Sprache entleert werde und nicht mehr Heimat sein könne (357).

Wesentliche Mängel von Nidas Ansatz haften an diesen Prinzipien, die die Eigenwirksamkeit des Wortes Gottes überformen. Nicht davon zu reden, dass sich die von Chomsky herrührenden Idealisierungen schwerlich in eine empirische Übersetzungskonzeption einfügen lassen und dass der Universalitätsanspruch der Transformationsgrammatik weder in Linguistik noch Sprachphilosophie Resonanz findet.

2. Von hierher zeigt F., wie sich Nida der Schriftübersetzung nicht als Theologe, sondern als Linguist und Gräzist nähert, wobei er von seinen offenbar beträchtlichen Fähigkeiten als Klassischer Philologe aber, wie F. demonstriert, nur wenig Gebrauch macht. Er argumentiert nämlich nicht vom Urtext des Neuen Testaments aus, sondern ausgehend von vorhandenen Übersetzungen. In diesem Sinne wird auch in den meisten der nach dynamischer Äquivalenzmethode gearbeiteten Bibelübersetzungen verfahren.

Ansatzpunkt der „dynamischen Äquivalenz“ ist, gemäß den Chomsky'schen Prämissen, dass bei den Rezipienten aus unterschiedlichen Kulturen äquivalente Reaktionen wie bei den ursprünglichen Lesern und Hörern der Heiligen Schrift wachgerufen werden sollen. In dieser Rezipientenorientierung und in der Reduktion auf elementarste „Kommunikationsstrukturen“ tendiert das Verfahren zu einem eher losen Umgang mit der „*opinio textus*“.

Nida fordert von gelingender Übersetzung, drei Kriterien einzulösen: *faithfulness*, *expressiveness* und die Erfassung des Geistes („*spirit*“) des Originals. Dass sein eigener Versuch einer Unterteilung des Übersetzungsvorgangs in verschiedene Phasen, nament-

lich die Unterscheidung von „Analyse“ und „Neuaufbau“, nicht *strictu sensu* durchzuführen war, dass Exegese, Analyse und Übertragung ineinandergreifen, scheint Nida in den achtziger Jahren indessen selbst erkannt zu haben. Unter „Analyse“ verstand Nida die Zerlegung der Texte in Elementarbestandteile (grammatische Tiefenstrukturen), die er in enger Anlehnung an Chomskys generative Transformationsgrammatik als „Kernels“ bestimmt. Der „Stilist“ müsse auf der Grundlage der Analyse den Text neu zusammenfügen. Nida hat später, wie F. zeigt, das Gelingen von Übersetzungen stärker den Fähigkeiten und dem Takt erfahrener Übersetzer zugewiesen. Auch aus der weltweiten Rezeption, insbesondere aus China, meldeten sich kritische Stimmen, die vermutlich nicht ohne Wirkung geblieben sind. Ebenso kann F. in den späteren Arbeiten Nidas eine stärkere Rückbindung an Kirche und Gemeinde ausmachen. Ein Grundmangel wird jedoch auch in Nidas Spätwerk nicht beseitigt: dass tiefergehende hermeneutische und exegetische Bezugnahmen auf den Ausgangstext ausbleiben. Gerade an Nidas exegetischem Lieblingsbeispiel Markus 1,1 ff. kann F. die Unzulänglichkeit von dessen Exegese aufweisen und verdeutlichen, wie eine genaue Exegese auch auf eine möglichst getreue Übersetzung führt.

Eben hier stößt man erneut auf die Frage der universalen Transformierbarkeit nach „basic rules“: Sprache und Kultur stehen in einem dichten Interdependenzverhältnis. Und Sprache erweist sich als mehr denn bloße Kommunikation. Worte sind mehr als Zeichen, zumal wenn es um die Modi der Anrede Gottes an den Menschen und seines Handelns an ihm geht. Nidas Methodik erfordert einen allzu hohen Preis: Die Eigenprägung von Psalmen und Liedern geht verloren, ja, es zeichnet sich ein dramatischer Sprach- und damit Theologie- und Glaubensverlust ab, so dass nur eine vage Hoffnung bleibt.

Die Orientierung an der *Consumer Language* und der kommunikationstheoretischen Übermittlung von Nachrichten reagiert durchaus zu Recht auf das Problem der Fremdheit. F. zeigt aber eindrucksvoll, wie auf diese Weise die Bindekraft des Wortes und der Bilder – bis zu den „Herzwörtern“ der Bibel (F. Melzer) – vergleichgültigt wird, so dass eine Bedeutungsäquivalenz von vornherein nicht erreicht werden kann. Und: Es ist nicht zuerst das Sprechen Gottes und dann das Hören des Menschen, das so in den Blick kommt. Vielmehr vollzieht, wie F. zeigt, Nida implizit einen Blickwechsel, der die Autorität des Wortes Gottes, auch wider Willen, relativieren kann.

Auf Luther als Vorläufer kann sich das Äquivalenzmodell gerade nicht beziehen, ungeachtet des vielzitierten Diktums des Reformators, dem Volk „aufs Maul“ geschaut zu haben. Luther orientierte sich gerade *nicht* an der Vulgärsprache; die Schrift war für ihn unbezweifelbare Letztinstanz. F. hebt positiv hervor, dass Nida die Freude an der Vielfalt der Sprachen und der Wirkung des biblischen Wortes in deren Kraftfeld angetrieben habe. Doch er fordert eine ganz andere Antwort in der Ära nach Nida ein: Übersetzer und Revisoren sollten „sich einer neuen Wertschätzung der Fremdheit der Ausgangstexte, ihrer Oberflächenstruktur und ihrer literarischen Gestalt [...] befleißigen“ (391). Die Luther-Bibel, aber auch die King James-Version oder die Buber-Rosenzweig'sche Verdeutschung des Alten Testaments gelten F. als exemplarische Vorbilder: Sie wurden in ihrer Treue zum biblischen Text und ihrer eigenen Sprachmacht selbst zu sprachprägenden Texten, gerade in ihrer je spezifischen Treue zum Urtext. Die andere Lektion, die F. sehr deutlich formuliert: Je genauer die zugrundeliegende Exegese ausfällt, um desto größere Wortgenauigkeit wird sich eine Übersetzung bemühen. F. akzentuiert erfreulich klar, dass es beim Wort Gottes nicht nur um leichten Konsum gehen kann und nicht um ein billiges Verständnis, das die Erwartung einer „billigen Gnade“ (Bonhoeffer) nahelegt. Gerade auch die Andersheit, der Anspruch und die Schönheit des biblischen Wortes sind zu berücksichtigen. Es zu erfassen und zu verstehen, bedarf einer Anstrengung, die aber geeignet sein wird, tiefer in den Reichtum des Wortes Gottes einzuführen.

Die Bibel selbst (und nicht so sehr die „Säkularisierung“, wie Albrecht Schöne einst dekretierte) ist sprachbildende Kraft. Sie wirft stets neu das Problem angemessener Übersetzung auf, entlang dessen Linie das Verhältnis von säkularer und christlicher Welt verläuft. Dies nötigt auch zu sprachphilosophischer Überlegung über den Zusammenhang von Sprache und Denken; einer Sprache, die nicht nur Kommunikationsinstrument ist, sondern selbst das Wort.

H. SEUBERT

KREMER, THOMAS, *Mundus primus*. Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephräms des Syrers (Corpus scriptorum Christianorum orientalis. Subsidia; 128 [= 641 des Gesamtwerks]. Louvain: Peeters 2012. LVI/534 S., ISBN 978-90-429-2566-3.

Im Mittelpunkt der Untersuchung der im Sommersemester 2009 von der Theologischen Fakultät in Trier als Dissertation angenommenen Arbeit von Thomas Kremer (= K.) steht der Genesiskommentar, der von der Tradition Ephraem dem Syrer (ca. 306–373) zugeschrieben und vom Autor wegen der frühen handschriftlichen Bezeugung als authentisch angesehen wird (x). Dieser ist nach der Einschätzung K.s für die alttestamentliche Wissenschaft vor allem deshalb interessant, weil Ephraems Auslegungen „einen der wenigen Einblicke in diejenige exegetische Tradition gewähren, die innerhalb der frühkirchlichen Exegetenschulen der rabbinischen Schriftauslegung am nächsten gestanden hat“ (x–xi). Dies stellt der Autor auch noch einmal in seiner Schlusszusammenfassung heraus (493–494).

Das Anliegen der Untersuchung von K. besteht nach seinem Bekunden darin, „Ephräms exegetische Leistungen anhand seiner Auslegung von Gen 1,1–9,17 herauszustellen“ (xi). Dabei konzentriert sich der Verf. auf Ephraems „klares Konzept einer biblisch begründeten Kosmologie und Anthropologie“ (xi). Der Autor will klären, ob Ephraem seine Schöpfungslehre in der Abgrenzung zu rivalisierenden Gruppen wie den Bardaisaniten, Markioniten oder Manichäern entwickelt hat, deren theologische Ansätze er auf den Seiten 10–74 beschreibt, auf welche Weise sich der Syrer in seiner Anthropologie von fatalistischen Vorstellungen distanziert und, vor allem, inwieweit er sich eine „Treue zum jüdischen Erbe bewahrt“ (xi). Dabei kommt K. zu dem Ergebnis, dass der Syrer in Gen 1,1–9,17 die Vorstellung einer „ersten Welt“ (*Mundus primus*) teilt, in der die „zweite Welt“ (*Mundus secundus*), in der wir Menschen heute leben, typologisch im Voraus abgebildet sei (xii). Eine graphische Gegenüberstellung des Gegenstands im *Mundus primus* mit der typologischen Deutung für den *Mundus secundus* bietet der Autor auf den Seiten 411 bis 412.

Auf Grund des methodischen Ansatzes der Arbeit (xii) konzentriert sich K. auf die Deutung des *Mundus primus* (171–412). Dabei geht er nur kurz auf die Einleitungsfragen zum Genesiskommentar ein (97–124), den er für authentisch hält (107–108) und von dem er ausgeht, dass ihn Ephraem in seinem letzten Lebensabschnitt in Edessa, d. h. in den Jahren 363 bis 373, verfasst hat (97). Das letzte größere Kap. der Arbeit hat die Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Kommentars zum Thema (413–490), für die K. festhält, dass sich die Reichweite des Kommentars eher auf das frühe syrische Christentum beschränkte, ehe ihm in den syrischen Übersetzungen der Kommentare des Theodor von Mopsuestia ein ernster Konkurrent entstand (besonders 485–490). Ein knappes Resümee (493–500) sowie ein Register (501–528) und ein vorangestelltes Inhaltsverzeichnis (S. 529–53) runden die Arbeit ab.

Grundlegend für die Deutung des Genesiskommentars erscheint K. der Hinweis des Verf.s im Prooemium des Kommentars, dass er in dem Werk auf Grund des Drängens Anderer nur noch einmal kurz habe darlegen wollen, was er an anderer Stelle bereits geschrieben habe (136). Daraus zieht K. die Schlussfolgerung, dass der Kommentar „nicht isoliert betrachtet werden“ dürfe (136). Es bestehe „vielmehr die Notwendigkeit, sich parallele Aussagen aus Ephräms Schriften gleichzeitig zu vergewissern“ (136) – was der Autor in einem umfangreichen Anmerkungsapparat auch tut. So sehr dieses methodische Vorgehen auf Grund einer solchen Einschätzung des Kommentars auch als angemessen erscheinen mag, so birgt dies an der einen oder anderen Stelle die Gefahr, dass eine Stelle des Kommentars nicht aus sich selbst heraus gedeutet wird, sondern von einem vermeintlichen Verständnis Ephraems, wie es sich aus anderen authentischen Werken des Syrers ergibt. Positiv sticht jedoch hervor, dass der Autor wesentliche Beobachtungen in Form von Übersichtsgrafiken anschaulich macht (z. B. zur Struktur von Ephraems Kommentierung des Sündenfalls auf S. 281) und wichtige Punkte in kurzen Zwischenzusammenfassungen verdeutlicht (z. B. 235 f.). Gerade die Gliederung und Struktur des Kommentars wird auf diese Weise auf den S. 129 bis 133 anschaulich sichtbar (gemacht?).

Deutlich tritt in der Untersuchung K.s die Rolle des Noach hervor (395–412), mit dem bzw. dass mit der Landung seiner Arche, entsprechend dem Kommentar, „eine neue Ära der Weltgeschichte“ beginnt (403). Insofern steht Noach, den der Kommentar

als „heiligen“ und guten Menschen beschreibt (395–399), am Übergang von der ersten Welt (*Mundus primus*) in die zweite Welt (*Mundus secundus*). „Der Bundesschluss [Gottes] mit Noach bildet“ auf diese Weise für den Verf. „den Abschluss von Ephräms Kommentierung der ‚ersten Welt‘“ (405). Zusammenfassend hält K. daher fest: „Dieses kunstvoll strukturierte Bild eines *mundus primus* ist zu verstehen als Typus und Vorbild des *mundus secundus*. Wie in einer Nusschale zeichnen sich in der Beschreibung der ‚ersten Welt‘ die Konturen der zweiten ab. Das erklärt Ephräms exorbitant großes Interesse an den ersten Kapiteln der Genesis und die auffallend häufigen Bezugnahmen in seinen Hymnen“ (411).

K. deutet den Kommentar zum Buch Genesis im Vergleich mit anderen Werken Ephraems; gerade deshalb aber ist es ein wenig bedauerlich, dass die Arbeit die Einleitung in das Leben Ephraems nicht enthält. Diese kündigt der Verf. als Vorwort zur deutschen Übersetzung der Schrift an, die er in der Reihe „Sophia“ herausgeben möchte (vii). Insgesamt ist K. eine gründliche und mit großem Fleiß zusammengetragene Dissertation gelungen, die unser Wissen um die Theologie Ephraems als Vertreter eines semitisch-orientalischen Christentums in vielen Punkten erweitert.

CH. LANGE

LANGE, CHRISTIAN, *Einführung in die allgemeinen Konzilien* (Einführung Theologie). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. 155 S., ISBN 978-3-534-25059-2.

Der Autor, Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Erlangen, bietet einen Überblick über die Konziliengeschichte als Basiswissen für Prüfungs- und Seminarvorbereitung, insbesondere für Studierende modularisierter Studiengänge. Weithin hält er sich dabei an die vorausgehenden Gesamtdarstellungen Jedins, des Rezensenten und Alberigos, die immer wieder ausgiebig zitiert werden (freilich nicht selten auch für Allbekanntes); speziell für die Entwicklungen in der westlichen Kirche sind die Wertungen und Zusammenfassungen des Rez. meist übernommen. Stärker gewichtet ist bei Lange freilich die Perspektive der östlichen und vor allem (entsprechend seines eigenen Forschungsakzentes) der „miaphysitischen“ (koptischen) Kirchen. So weicht er von den bisherigen Darstellungen, die – im Gefolge Gregors des Großen – die „ersten vier“ von den späteren abheben, insofern ab, als er auch die Konzilien des 6. und 7. Jhdts. stärker gewichtet (22) und die lange Nachgeschichte von Chalkedon bzw. ihre beiden Phasen (antichalkedonische Bewegung bis 536 innerhalb der Reichskirche, von da an mit einer eigenen Hierarchie) ausführlicher darlegt (43–53). Entsprechend positiver fällt das Urteil über Konstantinopel II (als Durchsetzung des Neu-Chalkedonismus in der Reichskirche) aus, wobei freilich der massive Widerstand gegen dieses Konzil im lateinischen Westen (nicht nur, wengleich vor allem, in Nordafrika) nur kurz in einem Nebensatz erwähnt wird (49).

Die Arbeit ist durch Randüberschriften und (Powerpoint-inspirierte) graphische Schemata sehr übersichtlich gestaltet. Es gibt keine Fußnoten, wohl sehr häufige Zitationen der Quellentexte und einschlägigen Literatur. Die Darstellung ist vor allem „ergebnisorientiert“. Zu begrüßen ist die ausführliche Zitation der Konzilstexte selbst und ebenso, dass neben der Übersetzung auch der Rekurs auf das lateinische (oder griechische) Original nicht erspart bleibt – gerade die Studierenden sind daran zu gewöhnen, immer wieder mit dem Originaltext konfrontiert zu werden! Im Vergleich zu den verabschiedeten Dekreten fehlt zwar nicht der Hinweis auf innerkonziliare Kontroversen und Minderheitsrichtungen; ihre Beschreibung und die der oft dramatischen Konzilsverläufe fällt jedoch relativ knapp aus, insbesondere bei Trient und noch mehr bei Vaticanum II, dessen spezieller Verlauf (anders als die inhaltliche Zusammenfassung seiner wichtigsten Dekrete) nur ganze anderthalb Seiten (126 f.) einnimmt. Hier wäre doch zu fragen: Gibt man auf diese Weise nicht der spezifischen Einseitigkeit und Gefährdung der themenzentrierten „modularisierten“ Studiengänge (an deren Studierende sich das Buch ja vor allem richtet) nach? Es wäre doch gerade die Aufgabe des Historikers zu zeigen, dass (nicht nur beim Zweiten Vaticanum) Text und Ergebnis eines Konzils sich nicht vom „Ereignis des Konzils“ lösen lässt, sondern in es eingebettet bleibt.

Etwas dünn geraten ist auch die Literaturliste. Insbesondere fehlt die Erwähnung der wichtigsten Monographien zu den spätmittelalterlichen Einheits- und Reformkonzilien, zu Trient, Vaticanum I sowie für Vaticanum II des fünfbandigen Werkes von Alberigo.

Der Autor möchte zum Schluss die Diskussion offenhalten, „den Begriff eines allgemeinen oder ökumenischen Konzils erneut nur auf diejenigen sieben Konzilien zu beschränken, die von West und Ost beiderseitig anerkannt sind“ (143). Damit steht er sicher nicht allein da. Die These scheint auf den ersten Blick ökumenische Perspektiven zu eröffnen; auf ihre historische Fragwürdigkeit hat jedoch der Rez. in seiner kleinen Konziliengeschichte (Allgemeine Konzilien ..., 16 f.) hingewiesen. Es wäre fatal und letztlich unehrlich, einen Ökumenismus auf neuen Geschichtsmynthen zu konstruieren. KL. SCHATZ S.J.

HEIMANN, HEINZ-DIETER [U. A.] (HGG.), *Gelobte Armut*. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Paderborn: Schöningh 2012. XXIV/632 S./Ill./graph. Darst., ISBN 978-3-506-77259-6.

Seit dem 13. Jhd. haben Franziskus und Klara von Assisi und ebenso die auf sie zurückgehenden Orden Menschen sowohl zur Nachfolge motiviert als auch zum Widerspruch provoziert. Die wechselvolle Wirkungsgeschichte des franziskanischen Armutsideals bis heute war Gegenstand einer Tagung vom 17. bis 19. Februar 2011 in Paderborn, auf Initiative der Professur für Geschichte des Mittelalters der Universität Potsdam, in Kooperation mit der Fachstelle Franziskanische Forschung in Münster und dem Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn. Daraus erwuchs der vorliegende Sammelband „Gelobte Armut“, bestehend aus einer Einführung und siebenundzwanzig Beiträgen, die in sechs Sektionen gegliedert sind.

Die erste Sektion („Armut als religiös-soziologisches Phänomen im Mittelalter“) beschreibt die Geschichte der Armut (*Otto Gerhard Oexle*) und schildert unter dem Stichwort „Nackt dem nackten Christus folgen“ die vorfranziskanischen religiösen Armutsbewegungen im Spannungsfeld zwischen Häresie und Orthodoxie (*Werner Maleczek*).

In der zweiten Sektion („Armut als Ärgernis und Herausforderung“) geht es um schriftliche Zeugnisse der franziskanischen Armut im 13. Jhd. Leonard Lehmann OFM Cap erarbeitet aus den Schriften des hl. Franziskus und der hl. Klara vor allem die spirituellen Aspekte des Armutsverständnisses und den darin gespiegelten Anspruch gelobter Armut heraus. Dies wird dann aus verschiedenen Blickwinkeln näher beleuchtet. – *Peter Schallenberg* sieht in der franziskanischen Armutsbewegung den Beginn der Sozialethik. – *Peter Bell* befragt die Zeichenhaftigkeit der Kleidung zur Beschreibung des franziskanischen Armutsideals im Wandel. – Der Beitrag von *Volker Honemann* stellt die Armutsvorstellungen im franziskanischen Schrifttum im 13. Jhd. vor, wobei Differenzierungen in der Vermittlung von Armut deutlich werden (biographisch-hagiographische Texte, Chroniken, Legenden). – *Michael Rupp* bringt Beispiele für neue Akzente des Armutsideals in der volkssprachlichen Verkündigung bei David von Augsburg, Berthold von Regensburg und Marquard von Lindau. Hier geht es mehr um die innere Armut, um die innere Bereitschaft zur Lösung von Besitz und Reichtum.

Die dritte Sektion untersucht den Franziskanerorden im Spannungsfeld von Bildung und Armutsideal. *Andreas Sohn* beginnt mit dem Beitrag „Studium und Universität im Zeichen der Armut“. Während Franziskus von sich sagte: „ignorans sum et idiota“, begann bald der Aufbau eines ordenseigenen Studiensystems mit einer Akademisierung des Ordens, Folge der Internationalisierung und Klerikalisierung des Ordens. – Die davon etwas verschiedene Entwicklung von Wissen und Bildung in Klarissenklöstern schildert der Beitrag von *Almut Breitenbach*. – Auf ein spezielles Armutproblem weist *Harald Wolter-von dem Knesebeck* in seinen Überlegungen zur Stellung der Buchkunst im Rahmen des franziskanischen Umgangs mit Büchern hin. – *Annette Kehnelt* gibt in ihrem von Giacomo Todeschini inspirierten Beitrag Denkanstöße zur franziskanischen Armut als Unternehmens- und Wirtschaftsprinzip. Die Welt funktioniert nicht nur nach den Regeln des Marktes; die franziskanische Armut ist ein Symbol für Alternativen. Armut stellt die Normalität in Frage, sie provoziert und sie macht erfinderisch.

Die vierte Sektion („*Usus pauper*. Der Streit um die Armutsforderung im Orden“) problematisiert die ursächlichen Umstände der konkreten Auseinandersetzungen um die Armutsforderungen zwischen Ideal und Wirklichkeit. In seinem Beitrag „Der theoretische Armutsstreit im 14. Jahrhundert“ stellt *Jürgen Mietbke* die konfliktträchtigen kirchenrechtlichen und politischen Aspekte des sogenannten „theoretischen Armuts-

streits“ vor allem unter Papst Johannes XXII. dar. Franziskus hatte in seiner „Regula bullata“ von 1223 den Brüdern verboten, Münzen oder Geld weder persönlich noch durch eine Mittelsperson anzunehmen. Sie dürfen auch nichts als Eigentum erwerben – auch keine Gebäude. Seine Regel verlangt einfach: „unseres Herren Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten“. In seinem Testament (1226) befiehlt Franziskus, im Gehorsam zu den Worten der Regel keine Erklärungen anzufügen. Schlicht und ohne Erklärung („sine glossa“) soll die Regel verstanden werden. Die aus diesen Anordnungen resultierenden Diskussionen im Franziskanerorden selbst, mit dem Dominikanerorden und mit dem Papst fanden ihren Höhepunkt unter Papst Johannes XXII. (†1334).

Dass es zwischen Anspruch und Wirklichkeit franziskanischer Armut erhebliche Differenzen geben konnte, zeigt der Artikel von *Bernd Schmies* über die „gelobte und gelebte Armut“ im Alltag thüringischer Franziskanerkonvente. Die gestiegene Nachfrage nach franziskanischer Seelsorge führte auch zu erhöhten Zuwendungen an die Konvente und auch an einzelne Brüder. Außerdem verursachten Klosterbauten, Studienwesen und Versorgung einer ständig wachsenden Zahl von älteren Brüdern wachsende Kosten. Innozenz IV. hatte den Apostolischen Stuhl 1245 als Eigentümer aller von den Franziskanern genutzten Güter eingesetzt: Trennung von „usus“ und „dominium“. – Interessante Einblicke in die spätmittelalterliche Praxis des Eigenbesitzes von Klosterangehörigen bietet der Beitrag von *Angelica Hülsebein*: „Reiche Klöster – arme Klarissen“. – *Matthias Untermann* untersucht unter der Überschrift „Architektur und Armutsgebot“ die Differenz zwischen Einfachheit und Schmucklosigkeit der früheren franziskanischen Kirchen und Klosterbauten zu Bauten der späteren Zeit. – *Jens Röhrkasten* fasst in seinem Beitrag „Theorie und Praxis der Armut im mittelalterlichen Franziskanerorden“ noch einmal die kirchen- und ordensrechtlichen Voraussetzungen all dieser historischen Verwicklungen zusammen.

Die fünfte Sektion („Pauperisierung, Ordensverfall und -erneuerung. Armut im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit“) beginnt mit dem Beitrag von *Thomas Ertl* über „Franziskanische Armut in der Kritik“. Auf der einen Seite wurde der Abfall vom ursprünglichen Armutsideal kritisiert, auf der anderen Seite wurde im Laufe des 14. Jhdts. das Armutsideal selbst in Frage gestellt. – *Michael Hohlstein* problematisiert den Eigenbesitz im Kontext der spätmittelalterlichen Klosterreform, konkretisiert am Beispiel der Ulmer Franziskaner und der Söflinger Klarissen. – Im 15. Jhd. hatten die Landesherren ein besonderes Interesse an der Klosterreform. Sie sollte die monastische Disziplin wiederherstellen und damit die Voraussetzungen schaffen, dass das Mönchtum seinen Aufgaben für die Gesellschaft nachkommen konnte: Wirken in der Seelsorge, Fürbitte für Land und Dynastie. *Christoph Volkmar* zeigt dies am Beispiel der Wettiner in seinem Beitrag „Armut unter Druck? Franziskanische Reform und Landesherrliches Kirchenregiment um 1500“. – Ein neuer Versuch, das ursprüngliche franziskanische Armutsideal zu leben, ging vom Kapuzinerorden aus, wie *Hillard von Thiessen* in seinem Beitrag „Intendierte Randständigkeit und die „Macht der Schwachen“ darlegt. Die Lebensweise der Kapuziner galt bei den Leuten als glaubwürdig. – Während die Franziskaner sich bewusst an pulsierenden Orten in den Städten ansiedelten, bauten die Kapuziner, wie *Roland Pieper* in „Grundgedanken kapuzinischer Architektur im 17. und 18. Jahrhundert“ zeigt, ihre Niederlassungen gerne an ruhigen Plätzen außerhalb der Stadt. – *Susanne Hehenberger* stellt sodann das Kapuzinerkloster am Neuen Markt in Wien vor, das vom kaiserlichen Herrscherhaus zum Hüter eines Schatzes (eine Stiftung Kaiserin Annas), zur Grablege und zur Aufrechterhaltung der liturgischen Memoria auserwählt worden war. Hier sah sich der Konvent allerdings in wachsendem Maße mit dem Widerspruch konfrontiert, als Einrichtung der freiwillig Armen in Stiftungen sichtbare Förderung durch das Herrscherhaus zu erhalten. – *Ute Ströbele* schließlich beleuchtet die materielle Situation franziskanischer Tertiärinnenklöster zur Zeit der Aufklärung am Beispiel südwestdeutscher Konvente. Für weibliche Religiösen war radikale Besitzlosigkeit von Anfang an problematisch. Wegen der Verpflichtung zur Klausur waren sie abhängig vom Grundbesitz und von festen Einkommen. Viele Beginengemeinschaften, die ohne Regel und ohne Klausur, aber in Armut, Gebet, Handarbeit und karitativer Tätigkeit lebten, wurden im späten Mittelalter „verklösterlicht“. Viele übernahmen die franziskanische Drittordensregel.

In der sechsten Sektion („Soziale Frage und solidarische Armut“) analysiert zunächst *Relinde Meiwes* die Rolle der Franziskanerinnen in der sozialen Arbeit des 19. und be-

ginnenden 20. Jhdts. Unter dem Eindruck der „sozialen Frage“ waren zahlreiche franziskanische Frauengemeinschaften gegründet worden, die sich in der Armen- und Krankenfürsorge sowie in der schulischen Ausbildung der Mädchen engagierten. Die Frauenkongregationen konnten das franziskanische Armutsgebot anpassen: Sie verfügten zwar als Gemeinschaft über Vermögen und Einkünfte, aber in Dingen der persönlichen Lebensführung galt Beschränkung auf das Notwendigste. – Unter der Überschrift „Verwaltete Armut“ beschreibt *Gisela Fleckenstein* die Lage der Franziskaner in der Industriegesellschaft. Dabei geht es um die Frage, welche Strategien die Franziskaner entwickelten, um mit den teilweise absurden Folgen des durch die Regel festgeschriebenen Geldverbotes fertig zu werden (z. B. die Rolle des „Apostolischen Syndicus“). Der Versuch, die Wirklichkeit des Umgangs mit Geld und materiellen Gütern an das Ideal der Ordensregel anzupassen, gelang nur durch rechtliche Hilfskonstruktionen. Ein Leben, ohne Geld zu berühren oder mit Geld handeln zu müssen, war in der modernen Industriegesellschaft nicht mehr möglich. – Der Schritt von der verwalteten Armut zur solidarischen Armut wurde erst im 20. Jhd. gemacht, wie *Andreas Henkelmann* („Solidarische Armut? Nachkonziliare Konzepte franziskanischer Lebensentwürfe“) zeigt. Bis in die 1960er-Jahre wurden die sozialen Probleme auch im Franziskanerorden noch weitgehend nicht gesellschaftlich, sondern individuell gedeutet. Zur „gelobten Armut“ gehört, dass man über die eigene gesicherte Existenz hinausschauend die Not der anderen sieht und das anvertraute Gut mit den Armen zu teilen bereit ist. In den 1980er-Jahren setzt sich u. a. P. Anton Rotzetter für aktive Solidarität mit den Armen ein. Eine Folge daraus war die Forderung, die Ordensmitglieder sollten ihr Wirken an Institutionen (Pfarrseelsorge, Volksmissionen) aufgeben und stattdessen individuell und ausdrücklich in die „Lücken“ staatlicher Ordnung vorstoßen und so dem franziskanischen Armutsideal offensiv genügen. Dies bedeutet Absage an alte Ordenstraditionen und Neuausrichtung im Zeichen einer Solidarität mit den Armen. Die Sympathie mit der „Befreiungstheologie“ ist sichtbar: Kooperation mit nichtchristlichen Gruppen, Verflechtung von Pastoral- und Entwicklungsprojekten. Rotzetter forderte auch Konfliktbereitschaft und franziskanisches Leben am Rande von Kirche und Gesellschaft. Allerdings wurden nicht alle dieser Forderungen in allen Ordensprovinzen konsequent durchgeführt. – Als letzten Beitrag bietet *Lars Schulenburg* einen „Werkstattbericht zur kartographischen Darstellung der franziskanischen Ordensfamilie“ in den deutschsprachigen Provinzen in Deutschland, Österreich, Südtirol und der Schweiz. – Der Band schließt mit einem Verzeichnis der Kürzel, einem Register der Orte und Personen und einem Abbildungsnachweis.

Das vorliegende Sammelwerk kann für die Geschichte der Franziskanischen Gemeinschaften und die Erforschung der Geschichte der Armut reiche Impulse geben, gerade durch die zeitübergreifende Perspektive vom Mittelalter bis zur modernen Industriegesellschaft und durch den inhaltlichen Reichtum der Beiträge. Dabei wird nicht nur die sich wandelnde Bewertung von Arbeit, Armut und Betteln, sondern auch von Nachfolge Jesu und Seelsorge deutlich. Erkennbar wird auch, wie schwer es ist, das Charisma eines einzelnen Heiligen weiterzugeben und gleichzeitig zeitgemäß anzupassen. Es hat sich als nicht ungefährlich erwiesen, ein so hohes Ideal wie die „Gelobte Armut“ für eine größere Gemeinschaft in juristische Kategorien zu fassen. G. SWITEK S. J.

BEUTEL, ALBRECHT, *Spurensicherung*. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 320 S., ISBN 978-3-16-152660-2.

Der Haupttitel und der Untertitel des vorliegenden Buches geben in bemerkenswert genauer Weise einen Hinweis auf das, was seinen Leser erwartet: Es geht um den Protestantismus, wie er sich im Laufe des hinter uns liegenden halben Millenniums entfaltet hat. Bei aller Mannigfaltigkeit der Formen, in denen er sich in dieser Zeit und in diesem Raum dargestellt hat, gibt es doch so etwas wie ein alles zusammenhaltendes, identitätsbildendes Gewebe. In Konfessionskunden und in (Kirchen-)Geschichtsbüchern findet es eine eher flächige Darstellung. Es gibt sie zuhauf; ihnen möchte der Verf. (= B.) nun keine erneute Ausgabe hinzufügen. Er tut etwas anderes: Er nimmt Tiefenbohrungen an ausgewählten Orten und Zeiten vor. Dort vermag er „Spuren zu sichern“, Nahaufnahmen herzustellen. In ihnen wird das, was für größere Zeiträume gilt, ganz lebendig, ganz

konkret. In der Regel bedeutet es eine Bestätigung, auf jeden Fall aber eine Vertiefung der gängigen Bilder. Die von B. entdeckten und in diesen Studien geschilderten „Spuren“ haben eine geringe Ausdehnung, aber ihre Aussagekraft ist umso beachtlicher.

Die vierzehn Studien, die der Autor, Kirchenhistoriker in Münster, in diesem Band zugänglich macht, wurden, mit einer Ausnahme, im Laufe der letzten zehn Jahre aus verschiedenen konkreten Anlässen als Vorträge erarbeitet. Thematisch lassen sie sich nicht leicht auf eine Linie bringen. Gleichwohl bereichern sie miteinander und in ihrer Summe in eindrucksvoller Weise das Bild dessen, was den Protestantismus als aus der Reformation des 16. Jhdts. hervorgegangene kirchliche Bewegung, die immer auch die Signatur der jeweiligen Zeit trägt, ausmacht.

In den drei ersten Vorträgen spürt der Verf. Motiven nach, die für die protestantische Identitätsbildung und -behauptung bedeutsam waren und durch die verschiedenen Epochen hindurch eine charakteristische Entwicklung genommen haben. Das erste Motiv: die Predigt – „Kommunikation des Evangeliums. Die Predigt als zentrales theologisches Vermittlungsmedium in der Frühen Neuzeit“ (3–17). Das zweite Motiv: das Bemühen um Toleranz – „Der frühneuzeitliche Toleranzdiskurs“ (18–36). Und das dritte Motiv: Formen der Abgrenzung – „Zensur und Lehrzucht im Protestantismus“ (37–59).

Es folgen drei Vorträge, die in unterschiedlicher Weise das besondere Profil des Lutherischen herausstellen. In „Verdanktes Evangelium. Das Leitmotiv von Luthers Predigtwerk“ (63–78) erinnert B. an eine Predigt, die er aus der riesigen Zahl der Predigten, die Martin Luther gehalten hat, herausgegriffen hat, um in ihr das, was den Reformator bewegte, exemplarisch zu zeigen. Martin Luther hatte sie für den 13. Dezember 1528, also den dritten Adventssonntag, vorbereitet. Aber nicht nur im Binnenraum des Gottesdienstes und dort in der Auslegung der biblischen Texte kam das Lutherische zum Zuge, sondern – beispielsweise – auch dort, wo das landeskirchliche Leben unter zwei brandenburgischen Kurfürsten zu gestalten war. Darüber gibt B. Rechenschaft in „Die brandenburgische Landeskirche unter den Kurfürsten Johann Georg (1571–1598) und Joachim Friedrich (1598–1608)“ (79–100). Schließlich spürt der Autor lutherisches Glaubensdenken und -fühlen in einem beliebten Lied Paul Gerhards auf: „Nun ruhen alle Wälder“ (101–125). Er tut es auf dem Weg einer minutiösen Analyse des Textes dieses Liedes. Auch hier bewährt sich wieder der Ansatz, den er für alle seine Studien gewählt hat: das Ganze im Detail zu suchen.

In den dann folgenden vier Vorträgen befasste sich B. mit den Entwicklungen, die die protestantische Theologie in der Epoche der Aufklärung genommen hat. In „Aufklärung und Protestantismus“ (129–146) geht es um eine begriffsgeschichtliche Erkundung der Intentionen, die die für gewöhnlich als „Neologen“ bezeichneten, für die traditionskritischen Ansätze in Philosophie und Theologie sensiblen Protestanten bewegten. Schließlich lenkt der Verf. den Blick auf drei Persönlichkeiten, in deren Denken die Anliegen der Aufklärung greifbar sind und die auf die Entwicklungen des Protestantismus Einfluss zu nehmen vermochten. Er tut es, indem er Texte, die sie in konkreten Situationen verfasst haben, vorstellt. In „Gotthold Ephraim Lessing und die Theologie der Aufklärung“ (147–164) handelt es sich dabei um drei programmatische Miszellen – „Der Freigeist“ (1749), „Gedanken über die Herrnhuter (1750)“, „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ (1777/80). Die üblicherweise mit der Philosophie und Theologie Friedrich Schleiermachers in Verbindung gebrachte aufklärerische Formel, der Glaube sei das „Gefühl der Abhängigkeit von Gott“, kam schon in der Gedächtnispredigt auf Friedrich II. von Preußen, die Joachim J. Spalding gehalten hat, zum Zuge (165–187). Ähnliches ist der Fall im nächsten Vortrag „Christian Gotthilf Salzmanns Platz in der Aufklärungstheologie“ (188–200). Dort wird dasselbe Motiv in dessen Schrift „Unterricht in der christlichen Religion“ aufgespürt. So zeigt sich, dass es zwischen den Vertretern der Theologie der Aufklärung konkrete Fäden der Zusammengehörigkeit gab.

In den restlichen vier Vorträgen befasst sich B. mit Personen, die in dieser oder jener Weise der protestantischen Kirche zugeordnet werden können und ihre Spuren auf dem Weg dieser Kirche in die Neuzeit, ja ins 20. Jhd. hinein, hinterlassen haben. Einen eigenen Platz nimmt in ihrer Reihe Friedrich Nietzsche ein, dessen Lutherbild der Autor rekonstruiert – „Der unmögliche Mönch“ (203–225). Ausführliche Würdigungen der Wege und der Werke von Otto Dibelius und Gerhard Ebeling folgen in den beiden weiteren Studien. Die letzte Studie gilt der Frage, wie christliche Theologen sich den

Herausforderungen stellten, die die Evolutionsbiologie für das Christentum bedeutet (269–293).

Es sind viele Spuren, die B. in seinen Vorträgen aufgespürt und gesichert hat. Er hat sich dabei als Meister der historischen Feinanalyse bewährt. Was er seinen Hörern und nun auch Lesern mitteilt, ist nicht nur lehrreich, sondern bereitet auch durch die sprachliche Präzision seiner Gedanken und Begriffe Vergnügen. Für den katholischen Leser mag das, was er da lesend erfährt, ein Beitrag zum genaueren Verstehen der Christen und ihrer Kirche sein, die seit langem ihre eigenen Wege suchte und dann auch gegangen ist und zu der immer neu Brücken zu schlagen sind. W. LÖSER S. J.

WEBER, CHRISTOPH (HG.), *L'horreur des Jésuites*. Dekrete, diplomatische Depeschen sowie journalistische Lettres de Rome aus der Zeit von Clemens XIII., Clemens XIV. und Pius VI. (1767–1780) (Studien zur Geschichtsforschung der Neuzeit; 75). Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2013. 609 S., ISBN 978-3-8300-6867-9.

Mit dieser Publikation will der Autor einer doppelten Verdrängung wehren: einerseits derjenigen antiklerikaler Historiker vor allem aus der Tradition des italienischen Risorgimento (wie z. B. Venturi), die die Brutalitäten der Jesuitenvertreibungen mit Schweigen übergehen, andererseits jesuitischer Historiker (wie Bangert und Martina), die sich nicht ernsthaft der jesuitischen Mitschuld an der Unterdrückung ihres Ordens stellen, insbesondere nicht dem brutalen Kampf der Jesuiten gegen die „augustinische Schule“ (15, 17). Wir werden auf diesen letzteren Punkt zurückkommen.

Es sind 84 Dokumente sehr ungleicher Länge und historischer Bedeutung, die der Autor in 19 Kapiteln bzw. Themen zusammenfasst. Sie stammen besonders aus drei Quellenserien: den Berichten des (projesuitisch eingestellten) kurkölnischen Gesandten in Rom, Tommaso Antici, der (einer gemäßigten Aufklärung verhafteten) niederländischen Monatszeitschrift „Mercure Historique et Politique“ und dem (jansenistisch und strikt antijesuitisch orientierten) „Courier du Bas-Rhin“. Diese 19 Kapitel sind mit einer ausführlichen Einleitung des Autors versehen, der aus seiner speziellen Kenntnis der päpstlichen Kurie des 18. Jhdts. die genauen geschichtlichen und vor allem personellen Hintergründe beleuchtet.

Die Texte sind geeignet, in die verbissenen Auseinandersetzungen der Zeit um den Jesuitenorden einzuführen. Bemerkenswert ist, dass es weder an anti- noch an projesuitischen Dokumenten mangelt, vermittelnde und differenziert urteilende Stellungnahmen jedoch fast völlig fehlen. Die dem Rez. besonders interessant und wichtig erscheinenden Dokumente seien erwähnt. Das erste Kap. (36–66) führt in die Jesuitenvertreibung aus dem Königreich Neapel Ende 1767 ein. Sie übertraf an Brutalität noch die kurz vorangegangene aus Spanien. Bei dieser nächtlichen Aktion wurden als Erstes die Seile der Glocken durchschnitten (damit die Jesuiten keinen Alarm geben konnten). Jeder Jesuit durfte einen Koffer mit Wäsche und Kleidung mitnehmen, jedoch nicht einmal Briefe und persönliche Dokumente. Dann wurden die Jesuiten in Pozzuoli verschifft und im kirchenstaatlichen Terracina abgeladen. Die dazu verwendeten Truppen waren auswärtige (Schweizer) Söldner. Wenn der Herausgeber freilich der Notiz Glauben schenkt, die die Jesuiten an der Grenze abliefernden neapolitanischen Truppen hätten Befehl gehabt, auf die kirchenstaatlichen Truppen das Feuer zu eröffnen, falls diese die Aufnahme der Jesuiten verweigerten (sein Kommentar: „Es wird endlich Zeit, derartiges nicht mehr vornehm zu überblättern“, 53), dann vermag der Rez. ihm hierin nicht zuzustimmen. Diese in sich schon sehr unwahrscheinliche Notiz findet sich nur, ohne Angabe der Quelle, im Bericht des Agenten von Lucca in Rom vom 28.11.1767 (64 f.). So etwas hätte doch zwangsläufig entweder in einer kompromittierenden Entschuldigung geendet oder Krieg bedeutet! – Es folgen das angebliche Parere von Kardinal Cavalchini von 1768 gegen die Jesuiten (78–86) und schließlich Schriftstücke im Zusammenhang des Konflikts mit Parma 1768, dessen Maßnahmen gegen die kirchlichen Immunitäten unter Berufung auf das angebliche päpstliche Oberlehnsrecht über Parma für „ungültig“ erklärt wurden. Beachtlich ist hier das Gutachten von Msgr. Bortoli (114–122), welcher, aus seiner Kenntnis der Geschichte vom Bewusstsein der historischen Relativität vieler Rechte, vor allem der Immunitäten, ausgeht und u. a. den Osterfeststreit des 2. Jhdts.

anführt, um in dieser Frage, in der es nicht um unverrückbare Glaubensfragen gehe, Papst Clemens XIII. Nachgiebigkeit zu empfehlen. Aber derselbe Bortoli hat auch 1769 ein anonymes Parere für die Notwendigkeit der Aufhebung des Jesuitenordens verfasst, das im Auftrag des neapolitanischen Ministers und Jesuitenhassers Tanucci in Neapel gedruckt wurde (165–187). Dieses Gutachten geht, sich stützend auf alle antijesuitischen Vorwürfe, von der vielfachen Schuld der Jesuiten aus und schließt damit, dass Frieden in der Kirche nur möglich sei „mit der Abschaffung und Zerstörung der Gesellschaft, die von ihrer ersten Errichtung an sich die Jesu nennt, und die fast immer durch drei Jahrhunderte hindurch Unruhe, Verwirrung und Konflikte in der Herde Christi selbst erregt hat, entweder durch Erwerbssgier und unerlaubten Handel, oder durch falsche Lehre, oder durch Attentate auf die geheiligte Person von Fürsten, oder durch hartnäckigen Ungehorsam gegenüber den verehrungswürdigen Gesetzen der Kirche, bis sie schließlich zum Gipfel der Infamie gelangt ist, wodurch jedes menschliche, kirchliche und göttliche Gesetz fordert und verlangt, dass sie zerstört, unterdrückt und ausgelöscht werde“ (186). – Ein Gegengutachten dagegen verfasste im Auftrag von Torrigiani, des Kardinalstaatssekretärs Clemens' XIII., Leonardo Antonelli (später Kardinal unter Pius VI.). Dieses Dokument (abgedruckt 218–230), im Konklave von 1769 gelesen und nach der Ordensaufhebung 1773 nachgedruckt und mit einem Vorwort versehen, konzentriert sich auf die entscheidende Aussage, dass die Feinde der Kirche nie Frieden geben würden; ihnen einmal nachzugeben, verschiebe nur den Konflikt, bedeute jedoch eine Demoralisierung für all jene, die die Kirche zu verteidigen versuchen.

Zur Politik Clemens XIV. selbst enthalten die zitierten Quellen wie auch die Ausführungen des Herausgebers einige teils weiterführende, teils diskutabile Aspekte. Es hat einiges für sich, dass der Ganganelli-Papst bei seiner Verzögerungstaktik auf irgendeinen unvorhersehbaren politischen Umschlag wartete (239 f.). Noch mehr scheint mir, dass er auf den Widerstand Österreichs, des Dritten im katholischen Mächtedreieck, setzte, der dann bekanntlich wegfiel, als Paris die Hochzeit des Dauphins mit Marie Antoinette davon abhängig machte, dass Wien in der Jesuitenfrage nachgab. Aber ob deshalb die Kritik des Autors an Pastor gerechtfertigt ist („Der Papst hat die Auflösung so lange wie möglich verzögert, volle vier Jahre hindurch. Wäre er der Schwächling gewesen, als den ihn die Pastor'sche Papstgeschichte zeichnet, dann hätte er schon viel früher nachgegeben“: 239), darüber mag man streiten. Das Problem dieser Verzögerungspolitik war einmal, dass es letztlich eine kurzsichtige Taktik ohne Strategie war, die der Kunst professioneller Diplomaten nicht gewachsen war (nach Pastor mit den „kleinen Tricks eines Frate“, also mit den Methoden, mit denen ein Ordensoberer lästige Untergebene hinhält), und dass der Papst sich gleich zu Beginn zu Zusagen verlocken ließ, die er zwar von Bedingungen (wie der Zustimmung aller katholischen Mächte) abhängig machte, die aber durch einen Wandel der Konstellationen schnell hergestellt werden konnten. Und dann kam hinzu, was alle Beobachter der römischen Szene bezeugen, dass er sich mit einem sehr engen Beraterkreis vor allem vom Kardinalskollegium isolierte. Freilich bildeten auch die Jesuitengegner keine fugenlose Einheit. So dachte der französische Botschafter Kardinal de Bernis nur an die Interessen Frankreichs. Ihm war es im Grunde gleichgültig, ob außerhalb Frankreichs noch Jesuiten existierten. Vorrangig ging es ihm darum, für Frankreich den Frieden zu bewahren, dann das besetzte Avignon zu behalten. Vor allem aus dem Bericht des kurkölnischen Botschafters geht hervor, dass er deshalb den Papst unentschlossener und ängstlicher darstellte, als dieser war, und dass darum seine Berichte über Clemens XIV. nicht ohne Weiteres als bare Münze zu werten sind (270–273).

Der Auseinandersetzung mit den „Ausflüchten“ des Papstes gewidmet sind die „Riflessioni delle corti borboniche sul Gesuitismo“ vom Herbst 1772, verfasst jedenfalls in der Umgebung des spanischen Botschafters Moñino, wahrscheinlich sogar von ihm selbst (303–307). Auch die andere Seite blieb nicht untätig. Ein letzter Appell, die Gesellschaft Jesu zu retten, ein von Leonardo Antonelli verfasstes Schreiben mehrerer Kardinäle an Clemens XIV. (328–330), argumentiert vor allem mit dem immensen kirchlichen Autoritätsverlust, der nach dem Einsatz so vieler Päpste für den Jesuitenorden ein Verbot zur Folge haben müsse; falls aber die früheren Päpste sich hätten täuschen lassen, könne das kirchliche Ansehen nur durch einen regulären Prozess mit Verteidigungsmöglichkeit der Angeklagten gerettet werden. – Weitere Dokumente betreffen die Vorgehensweise

von Kardinal Malvezzi in Bologna, der, mit der Visitation der dortigen Jesuitenhäuser betraut, seine Visitationsbefugnisse eindeutig überschritt, u. a. indem er die Scholastiker zwingen wollte, ihr Ordenskleid auszuziehen und den Orden zu verlassen (308–333). „Wer die Militärberichte liest ..., kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der päpstlichen Obrigkeit ein handgreiflicher Widerstand der Jesuiten ganz angenehm gewesen wäre; irgendein schwerer Zwischenfall, bei dem einige Jesuiten oder einige ihrer *terziari* [?] eine Rebellion verursacht hätten! Dann hätte man den Beweis dafür gehabt, dass die Jesuiten gewaltsamen Widerstand geleistet hätten und daher ihre Vernichtung vollkommen gerechtfertigt, ja unbedingt notwendig gewesen wäre“ (310). – Es folgen schließlich 30 Texte zur Schlussphase Clemens' XIV. nach dem Aufhebungsbriefe „Dominus ac redemptor“. Besonders erwähnenswert scheint mir hier der Bericht aus Rom vom 25. September 1773, abgedruckt im „Courier du Bas-Rhin“ vom 16.10.: Jetzt nach der Aufhebung legt sich nicht etwa die Jesuitenfurcht, sondern wächst als Angst vor „geheimen Jesuiten“ ins Überdimensionale, bis hin zur Befürchtung, dass in 200 Jahren das „jesuitische“ Ziel der Weltherrschaft erreicht sein würde (367–369). – Unter den folgenden Dokumenten ist besonders ein Gutachten von 1775 in der Jesuitenfrage für den neuen Papst Pius VI. zu nennen, das von – mittlerweile zum Kardinal berufenen – Leonardo Antonelli dem Papst überreicht wurde, dessen Inhalt auf die Verfasserschaft des Ex-Jesuiten Zaccaria hindeutet (497–504). Dieses Gutachten argumentiert, die „Causa“ der Jesuiten sei keineswegs beendet, da kein reguläres Rechtsverfahren erfolgt sei, zumal angesichts der Anerkennungen und Belobigungen durch frühere Päpste. Das Dokument geht so weit, das Aufhebungsbriefe als illegitim und ungültig zu bezeichnen, wie ausführlich dargelegt wird. Der Jesuitenorden existiert also legitimerweise noch fort. Ja, wenn die Gesellschaft Jesu nie existiert hätte, müsste sie heute gegründet werden, da sie heute mehr als je notwendig sei. – Wie man hier sieht, war Benedikt Stattler in Deutschland keineswegs der einzige Ex-Jesuit, der (in einer anonymen Schrift) die prinzipielle Legitimität und Gültigkeit der Aufhebung in Zweifel zog. Dem Herausgeber ist darin Recht zu geben, dass die angebliche „stille Ergebung in den päpstlichen Willen“ eine Konstruktion des 19. Jhdts. ist (21), zumindest als generalisierte Behauptung – und der Rez. möchte hinzufügen: Hatten denn Stattler und Zaccaria so unrecht? Wie hätten sich andere Orden verhalten? Wie haben sich die Franziskaner gegenüber den wesentlich weniger gravierenden Eingriffen Johannes' XXII. 1324 verhalten? – Den Schluss bilden ein Bericht des (projesuitischen) Kardinals Calino über ein Gespräch mit Pius VI. über die Jesuitenfrage am 1. April 1780 (530–535), dann weiter einige Texte über die Fortexistenz der Jesuiten in Weißrussland sowie über das Schicksal der portugiesischen Jesuiten.

Warum fehlt unter den abgedruckten Texten das Aufhebungsbriefe „Dominus ac redemptor“ selbst? Es ist zwar an vielen Stellen ediert und für den Leser, der Zugang zu einer theologischen Bibliothek hat, leicht auffindbar; aber wegen seiner zentralen Schlüsselstellung und allein, um es mit den Vorwürfen gegen die Jesuiten in anderen Texten zu vergleichen, wäre sein Wortlaut hilfreich gewesen.

Dass eine Sicht der Aufhebungsgeschichte, die den Jesuitenorden als unschuldiges Opfer finsterner Machenschaften sieht (übrigens heute unter manchen Jesuiten in Verbindung mit einem historisch unzutreffenden „progressiven“ Mythos der eigenen Geschichte verbreitet), nur die eine Seite der Medaille sieht, ist dem Autor zuzugeben. Die Fokussierung auf die (politisch sicher entscheidende) konzertierte Aktion der Bourbonenhöfe verführt leicht dazu, die Stärke des innerkirchlichen Antijesuitismus (auch in der römischen Kurie) zu unterschätzen und sich die Auseinandersetzung mit seinen Ursachen zu ersparen. Auch das neue spanische Jesuitenlexikon und die sicher verdienstvolle Jesuitengeschichte von Bangert (1986) können von diesem Vorwurf nicht ganz freigesprochen werden. Zu diesen Hintergründen gehört sicher das schon seit dem letzten Drittel des 17. Jhdts. veraltete jesuitische Studiensystem – verbunden mit der praktischen Monopolstellung im Bildungssystem und den Machtpositionen an den Höfen als Hofbeichtväter. Wenn der Autor schreibt: „Nicht ihre Lehre vom Tyrannenmord hat die Jesuiten verhasst gemacht, sondern ihr Dominanzstreben innerhalb der katholischen Kirche“ (25), dann kann dem nicht ihre Berechtigung abgestritten werden; und nicht umsonst finden sich bei dem Ex-Jesuiten Cordara bei der Analyse der Aufhebungsgeschichte sehr harte Worte über den „uns allen gemeinsamen“ Erbfehler des „Stolzes“. Und doch muss gesagt werden, dass

Christoph Weber keinen ernsthaften Beitrag zur Aufarbeitung dieser Problematik leistet, und zwar einmal wegen der in dieser Form unzutreffenden pauschalen Vorwürfe an die neuere jesuitische Historiographie, dann aber vor allem, weil er die Apologie des „Jansenismus“ ausgerechnet an dessen schwächstem Punkt unternimmt bzw. in einer Weise gegen die „jesuitischen“ Lehren des Molinismus und Probabilismus wettet, die sich nicht von der jansenistischen Polemik des 17. und 18. Jhdts. abhebt. Zum ersten: Dass in neueren jesuitischen Werken der oft „brutale“ Kampf der Jesuiten gegen die „augustinische Schule“ verschwiegen werde (17), trifft gerade auf Giacomo Martina (den er dabei ausdrücklich nennt) nicht zu. In seinem Schulbuch „Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni“ erwähnt er im 2. Band (L'età dell'assolutismo, Morcelliana 2001, 306) durchaus die pauschale Jansenistenpolemik vieler Jesuiten, insbesondere der „Bibliothèque Janséniste“ von Dominique de Colonia, die 1749 von Benedikt XIV. indiziert wurde, wie ebenso auch (307) das jesuitische Erziehungsmonopol. Schwerwiegender aber ist, dass sich Weber selbst auf den Standpunkt des extremen Augustinismus der Jansenisten zu setzen scheint und von da aus, ohne jedes Bemühen um Auseinandersetzung mit einem anderen Standpunkt und meist auch ohne Beleg, die jesuitische Theologie verurteilt. Ihm zufolge war es der Kardinalfehler der Jesuiten, „ihre hausgemachte Doktrin“ [den Molinismus] gegen die beiden „traditionsgeheiligten Schulen“ [die augustinische und thomistische] zu setzen (24). Ja, die Jesuiten setzten ihre Gnadenlehre an die Stelle der bisherigen, die in den Konsekrationsworten des Kelches „pro multis“ (und nicht „pro omnibus“) zum Ausdruck kam (336). Über einen solchen Bundesgenossen wird freilich auch Ratzinger/Benedikt XVI., der jeden Schein, dem Jansenismus erneut Vorschub zu leisten, weit von sich weist und in seinem Schreiben an die deutschen Bischöfe das „für alle“ auf der Ebene der dogmatischen Interpretation als korrekt ansieht (freilich nicht auf der Ebene der Übersetzung), alles andere als erfreut sein. Aber es kommt noch krasser: „Das Mysterium der Jesuiten bestand nicht in irgendwelchen absurden Staatsstreichplänen und Mordabsichten, sondern in ihrem festen Willen, das *mysterium fidei* abzuschaffen [sic!] und durch eine rationale praktikable universale minimale Moral zu ersetzen, eine Theologie, welche in der Lage war, ebenso die christliche, chinesische und frührationalistische Lebenslehre in sich zu schließen. Man kann also auch sagen: Die Jesuiten waren Freimaurer und Modernisten schon zu einem Zeitpunkt, als es diese Bewegungen noch gar nicht gab“ (339). Kann man denn solche Sätze überhaupt noch ernst nehmen? Nun mag man Weber mit fast allen heutigen Theologen darin zustimmen, dass die jesuitische „scientia media“ eine „brüchige Konstruktion“ war (24 f.) – aber war denn die „praemotio physica“ der anderen Seite besser? Hier ist doch primär das Anliegen zu sehen, der unableitbaren menschlichen Freiheit gerecht zu werden. Wenn man darin schon eine Schlagseite zum „Deismus“ sieht, kann Gott nur allmächtig auf Kosten der Geschöpfe sein, und damit gibt man den christlichen Gottesbegriff auf! Immerhin gibt Weber dann wieder zu, dass der Molinismus „nur“ zum Deismus führte (und nicht, wie der konsequente Jansenismus, zum Atheismus) und insofern „die lebenskräftigere Konstruktion“ gewesen sei (30).

Nun mag es einem Historiker freistehen, die Apologie auch für Lehren zu ergreifen, die das ganze heutige kirchliche Glaubensbewusstsein und erst recht das Empfinden der „Moderne“ gegen sich haben – aber dann sollte er wenigstens dogmengeschichtliche Untersuchungen zur Kenntnis nehmen, die die Dinge doch in anderen Zusammenhängen darstellen. Aber völlig unbekannt ist dem Autor der Beitrag von Hermann-Josef Sieben „Der Beitrag der Jesuiten zur Überwindung des extremen Augustinismus im 17. Jahrhundert“ (in dieser Zeitschrift 82 (2007), 186–216). Ihm hätte er entnehmen können, dass die Jesuiten keineswegs gegen die „augustinische Tradition und Schule“, sondern gegen eine Monopolstellung von Augustinus kämpften, wie diese von Jansen vertreten und auch von ihm mit scharfer antijesuitischer Polemik verbunden wurde.

Aber abgesehen davon vermitteln die publizierten Texte, vor allem die zentralen für und gegen die Jesuiten-Aufhebung, folgenden Eindruck: Die Befürworter der Aufhebung arbeiten durchweg mit pauschalen Vorwürfen und Anschuldigungen, die sie nie im Einzelnen begründen, geschweige dass sie an sauberer rechtlicher Klärung interessiert wären. Die andere, projesuitische Seite argumentiert dagegen einerseits streng rechtlich, insistiert auf förmlichen Prozess und Verteidigungsmöglichkeit für den inkriminierten Orden; außerdem geht es ihr um Kontinuität und Verlässlichkeit auch des

kirchlichen Hirtenamtes: Es darf nicht sein, dass ein Orden, der von so vielen Päpsten privilegiert und gefördert wird, dann plötzlich geopfert wird; sonst demoralisiert die Kirche alle, die für sie eintreten.

Ein schwerwiegender Fehler ist bei der Endredaktion geschehen und offensichtlich bei der letzten Durchsicht der Druckfahnen nicht korrigiert worden: Die Angaben im Personenindex, sehr wichtig wegen der biographischen Angaben im Text, sind um eine Seite verschoben, d. h. müssen im Text jeweils eine Seite vorher gesucht werden. KL. SCHATZ S.J.

HASTINGS, DEREK, *Catholicism and the Roots of Nazism. Religious Identity and National Socialism*. Oxford: Oxford University Press 2009. 290 S., ISBN 978-0-19-984345-9.

Wenn sich Historiker mit Versuchen positiver Anknüpfung von Katholizismus und Nationalsozialismus beschäftigten, dann seit dem Vorstoß von E. W. Böckenförde in der Zeitschrift „Hochland“ von 1961 mit den „Brückenbau“-Versuchen von 1933. Hingegen galt es als ausgemacht und unbestritten, dass vorher, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, von keiner Unterstützung des NS durch kirchengebundene Katholiken die Rede sein konnte. Dies trifft tatsächlich für die nationalsozialistische Partei seit 1925 zu. Es ist jedoch erstaunlich, dass das Verhältnis noch nicht für die frühe Bewegung bis zum Hitler-Putsch vom 8./9. November 1923 untersucht worden ist.

Dies unternimmt nun der Autor, Professor an der Oakland University in Michigan. Indem er auf einer breiten Basis von persönlichen Nachlässen und Zeitschriften das ganze persönliche Beziehungsgeflecht beleuchtet, kommt er zu ganz interessanten und neuen Ergebnissen. Dabei stellt sich heraus, dass die frühe Hitler-Bewegung eine sehr starke bayrisch-katholische, genauer: reformkatholische Prägung aufweist. Sie ist eng verbunden mit dem Münchner „Reformkatholizismus“ der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, dem daher das erste Kap. gewidmet ist („Ultramontanism and Its Discontents. The Peculiarities of Munich's Prewar Catholic Tradition“, 17–45). In der Krausgesellschaft und ihrer Zeitschrift „Das 20. Jahrhundert“ sowie vor allem um den „Modernisten“ Josef Schnitzer bildete sich eine Ideenwelt aus, die vor allem durch folgende Elemente einen positiven Nährboden für die frühe NS-Bewegung bildete: erstens den Anti-Ultramontanismus, vor allem (in der Nachfolge von Franz-Xaver Kraus) als Entscheidung für einen „religiösen“ und gegen den „politischen“ Katholizismus (von Zentrum und BVP); zweitens, damit zusammenhängend, das Bekenntnis zu einem „positiven Christentum“, das betont ökumenisch und gleichzeitig deutsch-national verstanden wird; drittens ein ausgesprochener Antisemitismus, der einmal christlich-soziale Wurzeln hat, sich außerdem gegen das „jüdisch-Gesetzliche“ in der eigenen Kirche richtet, aber auch schon offen ist für die Rassentheorien von H. St. Chamberlain und Gobineau, und schon im Zusammenhang mit den Modernismus-Auseinandersetzungen in Vorstellungen der Überlegenheit der „arischen“ und „germanischen“ Rasse sowie in rassenhygienische Ideen mündet.

Über die religiöse Identität und die frühesten Phasen der Nazibewegung 1919/20 handelt das zweite Kap. („The Path toward Positive Christianity“, 46–76). Der antisemitische Touch war dem ganzen bayrischen (viel mehr als dem rheinischen) Katholizismus eigen, und er bildete insbesondere auch einen Charakterzug der BVP, speziell nach der Niederwerfung der Münchner Räterepublik im Mai 1919. Und doch entstand zwischen der BVP, die sicher innerhalb des Spektrums des deutschen politischen Katholizismus, zumal verglichen mit dem rheinischen Zentrum, den rechten und tendenziell antirepublikanischen Flügel verkörperte, und den Katholiken, die das Erbe des „Reformkatholizismus“ weiterführten, wie vor allem Franz Schröngamer-Heimdal, eine immer tiefere Kluft. Die BVP kämpfte zwar gegen den „zersetzenden“ jüdischen Einfluss in Wirtschaft, Presse und Kultur, lehnte jedoch jeden „Rasse-Antisemitismus“ als „unchristlich“ ab. Besonders die apokalyptischen und antijüdischen Publikationen von Schröngamer-Heimdal gingen aber bis hin zu strikt rassistischen Vorstellungen, ja bis zur Bezweifelung, dass Jesus ein Jude gewesen sei (56 f., 80), während Dietrich Eckart, die zweite wichtige Figur dieser Richtung, sogar das AT aufgeben wollte (61).

Diese Kräfte hängen sich nicht nur an die frühe NS-Bewegung an, sondern verließen ihr sogar eine ausgesprochen „katholische“ Prägung („Embodying Positive Christianity in Catholic Munich. The Ideal of Religious Catholicism and Early Nazi Growth 1920–

1922“, 77–106). Gerade der jetzt in Art. 24 des Parteiprogramms aufgenommene Begriff des „positiven Christentums“, wengleich betont konfessionsübergreifend und „ökumenisch“, war dazu bestimmt, die mehrheitlich katholische Bevölkerung Münchens zu gewinnen (78), setzte aber das reformkatholische Paradigma des „religiösen Katholizismus“ fort, wobei eine klare Abgrenzung von antikatholischen völkischen Richtungen wie der Thule-Gesellschaft bestand (vgl. 105). Spezielle NS-Sympathien waren in den Münchner CV-Verbindungen (aber auch im KV) verbreitet (91–93). Hingegen existiert in dieser Phase so gut wie kein Pro-NS-Engagement seitens der protestantischen Pfarrerschaft (98).

Den Zenit der Symbiose mit katholischen Kräften bildeten die Jahre 1922/23 („A Catholic-Oriented Movement?“, 107–142). Seit 1922 nahm eine Reihe katholischer Priester aktiv und propagandastisch an der NS-Bewegung teil, von denen besonders Josef Roth, Christian Huber und Lorenz Pieper, Philipp Haeuser und der Benediktinerabt Alban Schachleiter zu nennen sind, wobei die Spuren der meisten von ihnen auf die Beziehung zu Josef Schnitzer weisen. Josef Roth versuchte sogar, den Rassen-Antisemitismus katholisch zu rechtfertigen: Da das Judentum rassebedingt zur Immoralität neige, sei die Ausschaltung der Juden aus dem öffentlichen Leben gerechtfertigt. Und selbst, wenn dies auch Unschuldige treffe, bestehe eine ähnliche Situation wie im Krieg (122 f.). Ein besonderer Schub kam durch den Kult von Schlageter, CVer und NSDAP-Mitglied, der, wegen Sabotage-Akten gegen die im Ruhrkampf von den Franzosen okkupierte Reichsbahn von der französischen Besatzungsmacht standrechtlich hingerichtet, schnell zum Märtyrer der Bewegung wurde (129–135). In dieser Phase wurde ebenso sein Sterben als gläubiger Christ in den Mittelpunkt gestellt, während bezeichnenderweise im späteren Schlageter-Kult das religiöse Moment mehr und mehr wegfiel (167 f., 173–176). Insgesamt war so die Resonanz unter Katholiken zumindest ein entscheidender Faktor für die nahezu dreifache Steigerung der NSDAP-Mitgliederzahl von Februar bis Herbst 1923 (138).

Eine gewisse Wende bildete bereits im Herbst 1923 der Zusammenschluss Hitlers und der NSDAP zum „Kampfbund“ mit dem radikal antikatholischen Ludendorff. Nach dem gescheiterten Hitler-Putsch wurden Faulhaber und die katholische Kirche zum Sündenbock; und vor allem die Anfang 1925 neu konstituierte Partei war, schon um einer breiten Anhängerschaft im ganzen Reich willen, viel mehr durch antikatholische und antichristliche völkische Elemente geprägt. Die katholischen Unterstützer der Bewegung zogen sich entweder zurück oder gaben ihre katholische Identität auf. Hochburg war jetzt nicht mehr das katholische München, sondern waren zunächst die protestantischen Gebiete Bayerns (Ober- und Mittelfranken). Wohl behielt eine Reihe katholischer Priester wie Philipp Haeuser, Josef Roth, Lorenz Pieper und vor allem Alban Schachleiter noch NS-Sympathien (159 f., 169), traten jedoch kaum mehr durch öffentliches Engagement hervor. 1933 konnte eine Gelegenheit sein, nun Morgenluft zu wittern, wurde jedoch (so durch Haeuser: 170) manchmal im Sinne eines resignierten „Nun ist es zu spät“ aufgenommen. Schachleiter seinerseits, von den NS-Größen hofiert, musste diese Erfahrung ebenfalls in den folgenden Jahren machen (171–173), ohne den Mut zu haben, sie auch – wozu ihn katholische Persönlichkeiten drängten – offen auszusprechen.

Die Publikation sollte jedenfalls von allen deutschen katholischen Kirchenhistorikern zur Kenntnis genommen werden. Sie ist nicht nur unverzichtbar für das Thema „Kirche und NS“, sondern auch für den Komplex des „Reformkatholizismus“ und seiner historischen Nachwirkungen. Wenn irgendwo, wird an diesem Thema die ungeheure Ambivalenz der Anpassung an die „Moderne“ (und dies hieß damals vor allem: an die „nationale“ Moderne!) deutlich.

KL. SCHATZ S.J.

HOFHEINZ, MARCO / ZEINDLER, MATTHIAS (HGG.), *Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert*. Zürich: Theologischer Verlag 2013. 329 S., ISBN 978-3-290-17627-3.

Wie die Gedanken Martin Luthers und seiner Mitstreiter in der lutherischen Theologie fortwirken, so leben auch die reformerischen Initiativen Huldrych Zwinglis und Jean

Calvins und anderer in der reformierten Theologie und in den reformierten Kirchen weiter. Wer die Eigenarten der Letzteren aus den Quellen, auf die sie sich nach wie vor beziehen und die auf das 16. Jhd. zurückgehen, kennenlernen möchte, wird zum Beispiel nach dem *Heidelberger Katechismus*, der vor 450 Jahren verfasst wurde – 1563 –, oder nach der *Confessio Helvetica posterior* oder nach der *Confessio Gallicana* oder einem anderen vergleichbaren Text greifen. Dort stößt er auf die theologischen Optionen, die als kennzeichnend für ein reformiertes Glaubens- und Kirchenkonzept gelten. Sie kreisen um eine starke Betonung der Göttlichkeit Gottes und der Weltlichkeit der Welt und um eine deutliche Aufforderung an die Christen und ihre Gemeinden, sich immer neu unter die Autorität Gottes zu stellen, der sich in seinem Wort mitgeteilt hat: Sie verstehen sich als „nach dem Wort Gottes reformierte Gemeinden“. Wer sich kirchlich mit der Geschichte und mit dem Programm der reformierten Kirchen befasst hat, der weiß, dass aus den angedeuteten Grundentscheidungen in vielen Bereichen ein bestimmtes Profil des Christlichen resultiert – in der Auslegung der biblischen Texte, in Christologie, in der Ekklesiologie, in der Ethik ...

Wer sich nun in das vorliegende Buch vertieft, wird es möglicher-, ja sinnvollerweise unter der Frage tun, ob er das angedeutete Konzept der reformierten Variante des reformatorischen Erbes wiederentdeckt. Es war im Übrigen wohl auch die Absicht der Herausgeber dieser Sammlung von zwölf Studien zu erkunden und mitzuteilen, ob dieses Profil auch heute noch vertreten und in kirchliches Leben umgesetzt wird. Die Antwort lautet: Dies ist nur in verhaltener Weise der Fall. Die zwölf Theologen/Theologinnen, deren Weg und Werk dargestellt wird, kommen darin überein, dass sie ihre theologischen Entwürfe unter aktuellen und kontextuellen Fragestellungen konzipiert haben. Insofern sie genau darin auf je persönliche Weise versucht haben, sich unter den Anspruch des Wortes Gottes zu stellen, kommt bei ihnen ein reformierter Impuls zum Tragen. Und sie nehmen auch sämtlich in Anspruch, sich auf den Wegen des reformierten Denkens zu bewegen. Damit ist dann auch bereits das sie Verbindende benannt.

Der Band ist die Dokumentation einer Lehrveranstaltung, die 2011 an der Universität Bern stattgefunden hat. Ihr Ziel war die Erarbeitung einer Antwort auf die Frage, was das „Reformierte“ heutzutage ausmache. Über die Aktualität dieser Frage reflektieren die beiden Herausgeber des Bandes *M. Hofheinz* und *M. Zeindler* in ihren „Einleitenden Bemerkungen“ (9–20). Wie sie mitteilen, hat den Anstoß dazu die Erfahrung gegeben, dass es schwierig geworden sei, die konfessionelle Identität derer zu umschreiben, die heute in der Tradition der schweizerischen Reformatoren leben. Es folgen die zwölf Porträts von bedeutenden reformierten Theologen. Sie wurden im Blick auf moderne Kontexte ihres Lebens und Wirkens ausgewählt und schließlich auch von verschiedenen Autoren dargestellt. Jeweils zwei Theologen/Theologinnen werden unter den entsprechenden Gesichtspunkten angeschaut. Dies sind die Umfeldler und die ihnen zugeordneten Theologen: I. Reformierte Identität im Kontext der Krise der Moderne zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Karl Barth und Oepke van der Kooi. II. Reformierte Identität im Kontext von Nationalsozialismus und Kaltem Krieg: Wilhelm Niesel und Reinhold Niebuhr. III. Reformierte Identität im Kontext des ökumenischen und interreligiösen Dialogs: Willem Adolf Visser't Hooft und Bischof J. E. Lesslie Newbigin. IV. Reformierte Identität im Kontext politischer Transformationsprozesse: Christiaan Frederick Beyers Naudés und Soon Kyuung Parks. V. Reformierte Identität im Kontext der Herausforderungen durch die Naturwissenschaften und die Moderne: Thomas F. Torrance und Colin E. Gunton. VI. Reformierte Identität im Kontext von Feminismus und jüdisch-christlichem Dialog: Letty Russels und Jürgen Moltmann.

Die zwölf Porträts geben Einblick in interessante und repräsentative Lebensläufe und Lebenswerke von Theologen und Theologinnen des hinter uns liegenden Jhdts. Sie sind informativ und durchweg mit Gewinn zu lesen. Insgesamt muss das Urteil über die dargestellte Szene ernüchternd ausfallen: Ein konsistentes Gefüge der theologischen Konzepte der zwölf Vorgestellten, das mit dem Attribut „reformiert“ zu kennzeichnen wäre, ist kaum erkennbar. Das hat seinen Grund vermutlich darin, dass die Kontextualität und die Pluralität ihrer Gedankenwelten inzwischen unübersehbar ausgeprägt sind. Soll man sich über diese Diagnose wundern? Soll man sich über sie freuen? Auf jeden Fall macht sie nachdenklich.

W. LÖSER S. J.

### 3. Systematische Theologie

DANZ, CHRISTIAN, *Grundprobleme der Christologie* (UTB M 3911). Tübingen: Mohr Siebeck 2013. IX/281 S., ISBN 978-3-8252-3911-4.

Infolge der Modularisierung des akademischen Studiums erscheinen vermehrt knappe Einführungen und Überblicksdarstellungen, wie sie bislang vor allem aus dem englischen Sprachraum bekannt waren. Im Rahmen der entsprechenden UTB-Reihe hat für die Christologie nun Christian Danz (= D.), Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, ein solches Werk vorgelegt. Es geht ihm dabei ausdrücklich darum, die Christologie vor dem von der Moderne markierten Problemhorizont zu entfalten. Dieser besteht darin, dass Glaube und Geschichte immer mehr auseinandertreten (1–11). Wie D. darlegt, wurde seit dem 18. Jhd. eine stetig größere Differenz zwischen dem „Jesus der Geschichte“ und dem „Christus des Glaubens“ ausgemacht (13–54). Die Krise der in ihrer Formulierung wesentlich auf die Alte Kirche zurückgehenden, danach weiter ausgeformten Christologie verschärfte sich noch einmal, als die ihr zugrundeliegende Metaphysik in Frage gestellt wurde (55–141). Vor diesem Hintergrund will D. die verschiedenen im 20. Jhd. unternommenen Reformulierungsversuche verstehen, ausgehend vom mittels historisch-kritischer Exegese erhobenen „Jesus der Geschichte“ zum „Christus des Glaubens“ gelangen (143–192). Wirklich zufriedenstellend geschehe dies indes nicht, weswegen D. abschließend die dogmatische Christologie als Selbstdarstellung des von der Geschichte abgelösten Glaubens beschreibt (193–240). – Schon dieser geraffte Überblick zeigt, dass es D. um weitaus mehr geht, als bloßes dogmen- und theologiegeschichtliches Basiswissen zu vermitteln, obwohl Literaturhinweise am Beginn der jeweiligen Kapitel eine vertiefende eigene Beschäftigung mit den Themen ermöglichen und knappe Zusammenfassungen an deren Ende für Studierende gewiss hilfreich sind. Statt nur fremde Positionen vorzustellen, skizziert D. einen eigenen christologischen Entwurf, der dem in der Moderne erreichten Problemstand genügen soll. Seine Kernthese ist dabei die folgende: „Es gehört zu den fundamentalen Ergebnissen sowohl der historischen als auch der christologischen Debatte in der Moderne, dass sich das empirische und das religiöse Bild der Geschichte nicht mehr zusammenführen lassen. Beide Perspektiven auf die Vergangenheit sind nicht nur gleichermaßen notwendig, sondern stehen auch in einem Wechselverhältnis zueinander. Die theologische Christologie hat allein die Funktion einer Selbstbeschreibung des Glaubens und seines geschichtlichen Eingebundenseins. Deshalb ist die systematisch-theologische Christologie als ein notwendiger Ausdruck der Selbstverständigung der christlichen Religion über sich selbst zu verstehen. Das Bild des Glaubens von seiner eigenen Geschichte fällt jedoch nicht mit der empirischen Historie zusammen. Die geschichtswissenschaftliche Rekonstruktion der Stiftergestalt des Christentums – das haben die diversen Etappen der Forschung deutlich gemacht – wird zwar nie zu einem abschließenden historischen Porträt führen, aber sie hat doch Jesus von Nazareth in die jüdische Religionsgeschichte eingeordnet. Zwischen der Geschichtswissenschaft und der Dogmatik – so die zu entfaltende These – besteht ein unreduzierbares Wechselverhältnis“ (9, ähnlich auch 109 und 209 f.). Gleich einer Ouvertüre klingen hier die wesentlichen Themen und Motive an, die im Weiteren moduliert werden. Zentral ist für D. dabei, die Christologie als Modus der Selbstverständigung der christlichen Religion zu beschreiben. Gewährsleute für diesen Ansatz sind vorrangig evangelische Theologen wie etwa Paul Tillich (199 f., 202, 207) und Emanuel Hirsch (193, 209 f., 214–222), die über die liberale Tradition des 19. Jhdts. hinausgehend eine moderne-kompatible Sichtweise des Glaubens schaffen wollten. Für sie markierten Kants Philosophie und das historische Bewusstsein eine epochale Zäsur, die eine umfassende Reformulierung des Christlichen erforderte. Derselben Überzeugung ist auch D., geht er doch davon aus, dass sich die überlieferte dogmatische Christologie seit der Aufklärung in einem Auflösungsprozess befindet. Nicht zuletzt seien die Aporien des klassischen Lehrbegriffs hervorgetreten, gleich, ob dieser an der Vorstellung zweier Naturen oder an der Einheit der Person orientiert sei (123 f., 128, 191, 193, 209, 215, 227). Außerdem sei die Metaphysik obsolet und müsse durch die Reflexion der Religion abgelöst werden (57, 75, 191). Ob und inwieweit die Theologie überhaupt auf die Metaphysik gleich welcher Spielart verzichten

kann, wird von D. freilich nicht eigens diskutiert; ebenso wenig die Frage, ob eine Ontologie, die sich an der Vorstellung von Substanzen orientiert, wirklich überholt ist, was zumindest von manch analytisch geprägten Philosophen anders gesehen werden dürfte. Vieles von dem, was D. anführt, findet sich bereits bei Adolf von Harnack oder Friedrich Loofs, für die es als ausgemacht galt, dass die auf dem Konzil von Chalcedon formulierte Formel keinerlei positiven Erklärungswert besitzt, sondern nur Widersprüchliches nebeneinanderstellt und insofern aporetisch ist. Dabei handelt es sich jedoch zunächst einmal um eine These, die eigens zu diskutieren wäre, zumal man auch zu anderen Schlüssen kommen könnte – verwiesen sei nur auf die Überlegungen von „Hans-Joachim Höhn: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg 2011, 274–278“. Zu D.s Referenzautoren zählen jedoch bevorzugt solche Theologen, die für einen aufgeklärten Protestantismus stehen, während fremdsprachige Literatur und konfessionell anders gelagerte Diskurswelten kaum berücksichtigt werden. So wird die katholische Theologie eher beiläufig wahrgenommen und zum Teil harsch kommentiert (7 f., 236), obwohl beispielsweise Thomas Pröpper und Georg Essen Überlegungen angestellt haben, welche die Erkenntnisbedingungen der Moderne ausdrücklich mit einbeziehen. Selbst anglikanische Autoren bleiben unberücksichtigt. Insgesamt hinterlässt die Lektüre der „Grundprobleme der Christologie“ darum einen zwiespältigen Eindruck: Die Problemdarstellung und die vorgeschlagene Problemlösung sind miteinander verquickt. Mindestens ebenso sehr wie an der Vermittlung von Standardwissen und solider Information ist D. nämlich an einem systematischen, lutherisch geprägten Entwurf der Christologie interessiert, der Überzeugungen eines bestimmten Segments deutscher Universitätstheologie aktualisiert. Das mag intellektuell anregend und reizvoll sein, dürfte jedoch den Einsatz des Buches im Lehrbetrieb nicht unwesentlich erschweren.

B. DAHLKE

LARENTZAKIS, GRIGORIOS, *Die orthodoxe Kirche: Ihr Leben und ihr Glaube* (orientalia – patristica – oecumenica; Band 4). Berlin [u. a.]: LIT 2012. 234 S., ISBN 978-3-643-50457-9.

Nicht zuletzt im Zuge des zusammenwachsenden Europas nach dem Ende des Kalten Krieges begann man in den westlichen Ländern, die christliche Orthodoxie neu wahrzunehmen. Es gab gewaltige Defizite zu bewältigen, und gute Darstellungen waren rar. Eine ebenso befremdliche wie bemerkenswerte Entwicklung zumal in Kreisen der russisch-orthodoxen Kirche sorgt für zusätzlichen Bedarf an Aufklärung. Vergessen scheinen die Jahrzehnte der zum Teil blutigen Pressionen in der Sowjetunion. Ein noch in jenen Jahren sozialisierter Klerus ist oft genug theologisch nicht hinlänglich ausgebildet. Obskurantismus tritt an die Stelle von Orthodoxie, wenn dann den Gläubigen im Brustton der Überzeugung vermittelt wird, dass mit der möglichen Wahl eines Schwarzafrikaners zum neuen Papst das Ende der Menschheit eingeleitet würde. Die dekadente westliche Welt samt Liberalismus und Demokratie seien schließlich reif, von einer russischen Idee der wahren Werte abgelöst zu werden.

Da bei derlei Verlautbarungen zudem subtil vermittelt wird, dass es sich bei der russisch-orthodoxen Kirche um die exklusive Vertretung der Orthodoxie insgesamt handelt, ist es um so begrüßenswerter, dass mit der vorliegenden Ausgabe des griechischen Gelehrten Grigorios Larentzakis eine seriöse Einführung in die Glaubenswelt der Orthodoxie ermöglicht wird. „Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube“ ist in dritter Auflage wieder greifbar.

Der 1942 in Kreta geborene Theologe Grigorios Larentzakis (= L.) lehrte über Jahrzehnte orthodoxe Theologie in Graz und hat im Laufe der Jahre ein beeindruckendes, wissenschaftlich fundiertes Werk geschaffen.

In sieben Themenblöcken, die in sich wie auch in der Anordnung ihrer Reihenfolge nach einer inneren Logik aufgebaut sind, erläutert L. Aspekte der orthodoxen Glaubenswelt. Neben der orthodoxen Theologie, dem Sakramentenverständnis und Glaubensinhalten skizziert der Autor den Stellenwert der Heiligenverehrung und der Ikonen. Spiritualität und Liturgie belegen die praktische Ausrichtung orthodoxer Frömmigkeit. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass zwei dieser übergeordneten Themenfelder der Ökumene wie auch dem interreligiösen Dialog gewidmet

sind. L. widerlegt also sowohl Vorurteile wie auch schlecht praktizierte Beispiele aus der orthodoxen Welt, die ein Desinteresse der Orthodoxie gegenüber anderen Religionsgemeinschaften voraussetzen. Gerade die souveräne Verankerung in die eigene Geistes- und Glaubenswelt ist es, die einen geistlichen Austausch erst ermöglicht. Das Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn stellt daher mehr als eine symbolische Geste dar.

Ausdrücklich hebt L. für das orthodoxe Verständnis den Aspekt der Glaubenspraxis hervor – freilich nicht in jenem Sinne gesetzlicher Verpflichtungen, die mechanisch abzuleisten sind, sondern als Vollzug im Leben. So, wie Menschen täglich Nahrung zu sich nehmen, ohne dies als lästige Pflicht zu empfinden, vollzieht der Gläubige aus freiem Willen bestimmte religiöse Rituale, in welchen er göttlicher Gnade begegnet. Dies findet aber nicht im Rückzug auf eine individualistische Ich-Bezogenheit statt. Die Orthodoxie betont die Ganzheitlichkeit des Menschen, der in einen Einklang von Gott und den Mitmenschen eingebunden ist. Mitten im wahren Leben kann keine starre Statik herrschen. Es pulsiert vielmehr ein aktiver Rhythmus, der verschiedenen Widersprüchen, Rückfällen und Ermutigungen ausgesetzt ist: „Wir sind unterwegs. Das Ziel ist Gott und die Gemeinschaft mit ihm, als Anteilnahme an seiner göttlichen Herrlichkeit.“

In dieser Grundeinstellung liegt auch ein zeitkritischer Akzent verborgen, der die Reduktion eines Menschenlebens auf egoistisches Wohlergehen und reines Konsumdenken hinterfragt.

Die solidarische Lebensnähe der Orthodoxie wurzelt nach L. in der dogmatischen Lehre vom dreieinigen Gott: „Diese Lehre hat nicht nur eine theologische Bedeutung, sondern sie hat auch für das gemeinschaftliche Leben der Gläubigen konkrete Konsequenzen.“ In diesem Sinne stellt die Darstellung des orthodoxen Kirchenlebens, der Traditionen wie auch der liturgischen Spiritualität eine Entfaltung des praktischen Glaubenslebens über die Jhdte. hinweg dar.

Ganz konkret erläutert L. am Beispiel der Heiligenverehrung in der Orthodoxie, dass diese Form der Frömmigkeit nicht in einem Verständnis des Vermitteln zwischen Gott und den Menschen zu suchen ist, sondern den Ausdruck einer lebendigen „Kraft der Gemeinschaft“ bildet.

L. scheut sich dabei nicht, auch theologische Verfälschungen und kirchengeschichtliche Irrwege zu benennen. Seine fundierten Kenntnisse ermöglichen es auf wohlthuende Art, dem Laien Zugänge zu verschaffen und gläubigen Gemeindegliedern manch verschüttete Glaubensgewissheiten freizulegen. Die Illustration einiger der dargestellten Themen und Zusammenhänge durch Fotos und farbige Bildtafeln belegen die behutsame Herangehensweise des Autors.

V. STREBEL

MIELKE, ROGER, *Eschatologische Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie* im Werk von Erik Peterson (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 134). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 280 S., ISBN 978-3-525-56371-7.

Die Edition der Werke Erik Petersons ist weit fortgeschritten. So ist inzwischen ein Blick auf das Weite und Ganze des Denkens dieses bedeutenden Theologen möglich. Der Verf. des vorliegenden Buches (= M.), evangelischer Theologe, Bruder der Evangelischen Michaelsbruderschaft, hat ihn gewagt und die zahlreichen Beobachtungen, die er dabei im Laufe vieler Jahre gemacht hat, dargestellt. Kennzeichnend für sein Bemühen ist zum einen, dass er das Werk Petersons als Beitrag zu einem vielseitigen theologischen und politischen Gespräch wahrnimmt, und zum anderen, dass er dessen innere Konsistenz nicht aus dem Auge verliert: Das Interesse am Thema „Öffentlichkeit“ war für Petersons Denken und Sichäußern zeit seines Lebens von zentraler Bedeutung. Dass die Kirche inmitten dieser Welt in einer ganz eigenen Weise – „eschatologisch“ – öffentlich in Erscheinung tritt, ist Werk des Gottes, der sich in Jesus Christus entäußert hat und Mensch geworden ist. In ihren Gottesdiensten, im Zeugnis der Märtyrer, in den vielfältigen Werken der Liebe ereignet und zeigt es sich: Leiturgia, Martyria, Diakonia.

Der Verf. bahnt den Zugang zu dem Petersonschen Öffentlichkeitsverständnis auch dadurch, dass er es zu einigen verwandten, gesellschaftlich oft beachteten Konzepten in Beziehung setzt. Das eine wurde von Jürgen Habermas, das andere von Niklas Luhmann

zur Diskussion gestellt. Dabei zeigt sich, dass und wie das „eschatologische“ Konzept einer Öffentlichkeit der Kirche eigene Konturen aufweist. Auf sie hinzuweisen, war das Anliegen Petersons. Es kommt sogar bis in die Art und Weise hinein zum Zuge, wie Peterson darüber spricht. Er hat „konkrete Theologie“ im Sinn und lässt dies bis ins Stilistische und Rhetorische seiner Texte erkennbar werden. In einem großen Kapitel geht M. der Frage nach, ob, und wenn ja, wie sich Peterson bei der Entfaltung seiner Auffassungen zur Öffentlichkeit der Kirche von Carl Schmitt herausfordern ließ, um sich freilich von ihm dann auch wieder abzusetzen. Hier wurde auch der politische Kontext der damaligen Zeit wichtig. Während Carl Schmitt sich den Kräften und Mächten öffnete, ja ihnen verfiel, ging es Peterson darum zu erfassen und zu vertreten, unter welchen Bedingungen es möglich sei, Distanz zu ihnen zu gewinnen und aufrechtzuerhalten. In seinen theologischen Reflexionen dazu war die Einsicht ausschlaggebend, dass die Kirche ihre Öffentlichkeit nicht aus den jeweiligen, möglicherweise auch totalitären gesellschaftlichen Entwicklungen, sondern aus der Wahrnehmung ihres aus Gottes Willen und Wirken stammenden Auftrags bezieht. Zu dessen Beschreibung greift M. immer wieder auf Motive zurück, die sich in der Geheimen Offenbarung finden und die Peterson immer wieder ausgelegt hat, auch in den Jahren, in denen in Deutschland schon die nationalsozialistische Ideologie dominierte.

Peterson hat seine theologischen Auffassungen zur Öffentlichkeit der Kirche aber nicht nur als Reaktion auf die damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse entfaltet, sondern auch in der Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie der Zeit, konkret vor allem mit der „dialektischen Theologie“ Karl Barths und Rudolf Bultmanns und anderer erarbeitet. Dabei ging es thematisch vorwiegend um die sakramentale Gestalt der Kirche, die mit der Stellung der Apostel in der Urkirche und mit der bleibenden Gegenwart des erhöhten Christus zu tun hat. In einem eigenen Kapitel weist der Verf. auf die Texte hin, die Peterson zum Thema „Liturgie“ hinterlassen hat. Sie finden sich nicht nur, aber doch vorwiegend in der Geheimen Offenbarung und lassen noch einmal in aller Deutlichkeit erkennen, was es mit der besonderen Form der Öffentlichkeit der Kirche auf sich hat.

Betrachtet man noch einmal das ganze vorliegende Buch, so erkennt man vor allem, in welchem hohem Maße Erik Peterson mit seinen theologischen Reflexionen, deren zentrales Thema die Kirche in ihrer Gestalt und in ihrem Auftrag war, seiner Zeit zugehörte – politisch, kulturell, kirchlich, akademisch. Aber er war ihr in ihren vielen Tendenzen nicht verfallen, sondern er betonte den eigenständigen Beitrag, den die christliche Kirche schon dadurch, dass es sie gab, verkörperte und dann in ihrer Botschaft auch verlauten ließ. M. weiß und achtet, dass die Kirche, für die Peterson eintrat und der er sich in den späten 20er-Jahren auch angeschlossen hat, die katholische war. Der Autor zeigt Verständnis für sie, ohne zu verleugnen, dass er selbst der evangelischen Kirche angehört und von daher auch das eine oder andere kritische Urteil zu fällen beanspruchen kann. Dies tut er dann auch vor allem im Schlusskapitel des Buches, in dem er die Frage stellt, ob Petersons Ekklesiologie für eine ökumenische Kirche der Zukunft tauglich sei. Seine Antwort ist weder ein pauschales Ja noch das Gegenteil, sondern ein differenziertes „Ja, aber ...“. Die Vorbehalte beziehen sich vor allem auf das Dogmatisch-Affirmative, mit dem Peterson die Selbstpräsentation des Wirkens Gottes in den Formen und in den Akten der Kirche darlegt und ihr öffentliches Dasein und Sosein inmitten dieser Welt umschreibt. Es lässt, so der Verf., zu wenig Raum für die fälligen Differenzierungen, die unausweichlich seien, wenn die gesellschaftliche, politische, kulturelle Öffentlichkeit ihrerseits durch demokratische Konturen, die vieldimensional bestimmt sind, aufweist, und dies sei heute vielerorts der Fall. Das Dogmatische, das bei Peterson aus der Exposition des Wirkens Gottes in den Kategorien des Eschatologischen stamme, bedürfe, um relevant werden zu können, einer Differenzierung auf die pluralistische Gesellschaft zu, die sich in demokratisch verfassten Staaten organisiert habe. Wenn es gelänge, die damit angezeigten Korrekturen in Petersons Kirchenkonzept einzubringen, so wäre – nach M. – seine ökumenische Rezeption nicht nur möglich, sondern auch hilfreich. Dass sich dies ereignen möge, ist des Verf.s Hoffnung, wie aus dem Gang seiner Erörterungen erkennbar ist. Petersons konstruktiven Beitrag zu einer künftigen ökumenischen Ekklesiologie erkennt M. darin, dass er überzeugend an die eschatologisch konzipierte Öffentlichkeit der Kirche erinnert, die ihren nicht relativierbaren Grund in der „Selbstpräsentifikation Gottes durch Christus

im Heiligen Geist, ausgesagt in Dogma, kirchlicher Lehre und Theologie“ (262) habe. Am Ende seines Buches zeigt der Autor also, dass und wie Petersons Erörterungen den Kirchen auf ihrem ökumenischen Weg dienen könnten und möchten.

Der Verf. gibt in diesem Buch viele Anregungen für eine erneute, problembewusstere Lektüre der Petersontexte. Das ist positiv zu würdigen. Gleichzeitig soll nicht verschwiegen werden, dass die Lektüre des Buches bisweilen keine geringe Mühe bereitet: Immer wieder mutet M. dem Leser zu, ihm auf Wegen zu folgen, deren Bedeutung für ein vertieftes Eindringen in Petersons theologische Gedanken nicht ohne Weiteres auf der Hand liegen.

W. LÖSER S.J.

TAUFBERUFUNG UND WELTVERANTWORTUNG. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Herausgegeben von *Peter Hofmann / Klaus M. Becker / Jürgen Eberle*. Paderborn: Schöningh 2013. 264 S./3 Ill., ISBN 978-3-506-77724-9.

Der Band dokumentiert Vorträge, die im Sommer 2012 bei Priestertreffen in Köln und Augsburg gehalten worden sind, ergänzt durch weitere Beiträge. Nach der Einleitung der Hgg. – sie skizziert zunächst die genuine Aussage des Konzils: Gemeinsames Priestertum, Leben als Gottesdienst, Offenbarung und universaler Ruf, Der Laie, Weltverantwortung, um dann die 16 Beiträge kurz vorzustellen – sind die Aufsätze in drei Gruppen gebündelt: I. Grundlagen: Taufberufung und Weltbezug, II. Vorgaben: Biblische und historische Klärungen, III. Konkretionen: Weltverantwortung und Welt дистан. 263 f.: Die Autoren.

I. Das Fundament legt Kardinal *K. Koch* über die Mission des Taufpriestertums. Berufung zur Heiligkeit, Anspruch und Zuspruch, dem die Heiligung im Alltag entspricht. – *P. Hofmann* erarbeitet die Zusammengehörigkeit von Theologie und Heiligkeit aufgrund der Ellipsenbrennpunkte Offenbarung und Kirche (war doch das Konzil, statt bloß „pastoral“, sehr wohl dogmatisch). „Familia ‚Dei‘“ (als Geist-Communio) ist mehr als „Gemeinde“ (59). – Über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit schreibt *J. L. Illanes Maestre* und zieht für die Entdeckung laikaler Spiritualität zunächst Franz von Sales heran, der zeitgemäß noch in einer Ständetheologie befangen blieb, sodann *J. Escriva de Balaguer*, für den die konkret alltäglichen Lebensumstände nicht mehr Hindernisse bedeuten, sondern Wege. – Der Kirche als Sacramentum mundi, anhand vor allem von *Gaudium et spes*, widmet sich *M. Kreiml*. – *M. Rhonheimer* schlägt ein positives Verständnis christlicher Säkularität (gegen säkularisiertes Christentum) vor, in bejahendem Pluralismus, statt ihn bloß „als lästiges Ärgernis oder gar als Skandal“ zu empfinden.

II. *B. M. Zapff* bedenkt alttestamentliche Berufungen: der Erzväter, des Mose, der Propheten. – *L. Schwienhorst-Schönberger* geht der Berufung zur Heiligkeit in den fünf Mose-Büchern nach. Das Zentrum ihrer Mitte, des Heiligkeitgesetzes, Lev 16–26, bildet (19,2) der Kernsatz „Seid heilig; denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig!“ Der Denkweg führt bis zur Wiederherstellung der Schöpfung in Christus und mündet in eine energische Ermunterung zu täglicher Kontemplation. – Unter dem Titel „Ruf und Charisma“ thematisiert *L. Wehr* die Vielfalt der Berufungen im NT, einschließlich der misslungenen (Mk 10,17 ff.) sowie des Bartimäus, und die Vielfalt der Charismen (1 Kor 12; Röm 12). – Unter Einbezug der Architektur geht es bei *S. Heid* um die Taufe in Rom bis zum frühen Mittelalter. – Schließlich wieder die Konzilsfrage, hier: Konzilspessimismus in der alten Kirche? *P. Braun* behandelt als Prinzip der Lehrentwicklung „Erneuerung in der Kontinuität“. Als Exempel dient Nicaea mit den Turbulenzen danach und dem Kampf von Konstantins Söhnen: „Optimismus sei „historisch kaum nachvollziehbar“ (165).

III. *L. Roos*, Glaube und Ethos, beginnt zur Weltverantwortung des Christen wieder bei *Gaudium et spes*. Er spricht die „nachkonziliare „Kulturrevolution““ an (174, Kolakowski 1994 in Berlin: Ein populärer Relativismus zerstöre unsere Zivilisation konsequenter als der Kommunismus) und skizziert nach einer Erinnerung an Johannes Paul II. heutige Aufgaben christlicher Weltverantwortung (so die leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit). – *H. Windisch*: 50 Jahre und eine Ewigkeit, stellt die Herausforderungen heutiger Seelsorge heraus, mit erneutem Hinweis auf das dogmatische Fundament des „pastoralen“ Konzils. An Sailer's Wort, Geistliche seien in, nicht von der Welt, wird erinnert und an den Brief der deutschen Bischöfe von 1992 an die Priester,

worin dem herstellenden Handeln das darstellende voranstand. – A. Wollbold lenkt die Aufmerksamkeit auf die Pfarrei als wenig beachtete Urform kirchlicher Weltverantwortung. – G. Brüske bietet konkrete Vorschläge zur Taufferinnerung oder vielmehr zu deren Gedenken/Gedächtnis. – Die Spannung von Welttdistanz und Weltzuwendung des Priesters entfaltet W. Vogl anhand von *Presbyterorum ordinis*. Gegenüber früheren Vorstellungen kommen die Priester zur Heiligkeit nicht trotz, sondern in ihrem Welttdienst und durch ihn. – Gleichen Sinnes erarbeitet dies für die Identität des christgläubigen Laien J. H. Villar im abschließenden Beitrag. Ordensleben und Laikat sind zwei „strukturelle“ Formen kirchlicher Sakramentalität (257). Von der Berufung zur Vollkommenheit wird der Christ in beiden Ständen erreicht und geandelt. Auf der vorletzten Seite wird der Leser nochmals daran erinnert, wie erstaunlich Karl Rahner diese Neuentdeckung des „Jahrhunderte lang nicht offenkundig“ Gewesenen gefunden hat.

Jenseits peinlichen Rivalisierens um erste Plätze steht eine entsprechende Antwort an auf einen Anruf, der ebenso demütigt wie erhebt – weil er nicht gebietet, sondern einladend fragt.

J. SPLETT

UMSTRITTENE ÖKUMENE. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II, herausgegeben von *Fulvio Ferrario*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 142 S., ISBN 978-3-16-152263-5.

Mit der Vorgeschichte und der Geschichte des II. Vatikanischen Konzils haben sich in den letzten Jahren aus Anlass von dessen Beginn vor 50 Jahren nicht nur katholische Kreise befasst. Vereinzelt haben sich auch Personen und Institutionen aus der evangelischen Welt dieses Themas angenommen. Sie taten es vorwiegend unter ökumenischen Gesichtspunkten. In Rom gibt es als evangelische Einrichtung das Melancthon-Zentrum, das in enger Anbindung an verschiedene evangelische Kirchen und kirchliche Zusammenschlüsse in Europa und in räumlicher Nachbarschaft zum Zentrum der katholischen Kirche der theologischen Forschung und Bildung dient. Dort fand im November 2010 eine Tagung statt, die dem Rückblick auf das II. Vatikanum und der Erfassung seiner ökumenischen Bedeutung galt. Die Referate, die dort vorgetragen wurden, werden nun im vorliegenden Band einer größeren Leserschaft zugänglich gemacht.

Zwei der Referenten waren katholische Theologen, alle anderen waren aus Italien oder Deutschland stammende evangelische Theologen. Ihr gemeinsames Ziel bestand darin, eine aus evangelischer Perspektive sich ergebende Sicht des II. Vatikanums und seiner Nachgeschichte in der katholischen Kirche zu entfalten und nach den Konsequenzen für den ökumenischen Weg in die Zukunft zu fragen. Wer als Katholik die Texte, die sie verfasst und vorgetragen haben, auf sich wirken lässt, erfährt sich mit dem Echo konfrontiert, das die theologischen und ökumenischen Entwicklungen der Kirche, der er zugehört, auf der evangelischen Seite ausgelöst haben. So sieht er sich in gewisser Weise in einen Blick von außen genommen. Vieles kommt ihm dabei bekannt vor, anderes kann die Wahrnehmung der Kirche, der er angehört, durchaus bereichern.

Der Band wird sinnvollerweise durch einen Rückblick auf das II. Vatikanum eröffnet. *Maurilio Guasco* hat seinem Beitrag den folgenden Titel gegeben: „Die Debatte über das Zweite Vatikanische Konzil: Historische und theologische Perspektiven“ (1–21). Ein roter Faden, der sich durch die folgenden Beiträge zieht, gilt der Distanz zu dem Anspruch der katholischen Kirche, in ihr, ja in ihr allein trete das, was nach Gottes Willen die Kirche sei, im Wesentlichen unbeschadet hervor. Manchmal klingen die Sätze, mit denen die Diagnosen, die das evangelischerseits nicht akzeptable Selbstverständnis der katholischen Kirche aufdecken, recht schrill. Es ist interessant, dass immer wieder nach der genauen Rolle gefragt wird, die der Konzilstheologe und Kardinal Joseph Katziger bei der internen Positionierung der katholischen Kirche gespielt hat. In auffallend ausgewogener Weise hat sich dazu *Thorsten Maassen* in seinem Referat „Die ökumenische Theologie Joseph Ratzingers – Probleme und Perspektiven aus protestantischer Sicht“ geäußert (83–96), während sich *André Birmelé* eher an einem unterstellten Machtgerangel, in das der damalige Präfekt der Glaubenskongregation verwickelt gewesen sein soll, interessiert zeigt: „Anfragen an die römisch-katholische Ekklesiologie“ (23–36). Birmelé sieht in dem späteren Papst Benedikt denjenigen, der in konservativer Gesinnung

Öffnungen zu den anderen Kirchen und Religionen verhindert hat; denn er sei vorwiegend an der Sicherung der inneren Einheit seiner Kirche interessiert gewesen.

Zwei ökumenisch relevante Dokumente werden auffallend häufig erwähnt und auf ihre Vor- und Nachgeschichte hin untersucht. Das eine ist die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die im Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und der katholischen Kirche entstanden ist und 1999 unterzeichnet wurde. Das andere ist die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Dominus Jesus“, die 2001 veröffentlicht wurde. Aus den beiderseitigen und durchaus divergierenden Bemühungen um eine Rezeption dieser programmatischen Texte ergab sich auch die Auffassung, die Konsensökumene sei durch eine Ökumene der Profile bzw. der Differenzen überholt worden. Darin zeige sich, dass das ökumenische Mit- und Nebeneinander schwieriger geworden sei. In zwei Referaten ging es ausdrücklich um eine Reflexion über diese mit den Etiketten „Konsens“ oder „Profil“ versehenen Aspekte des Ökumeneprozesses und um die Versuche, zwischen ihnen zu Brückenschlägen zu kommen. Dabei kommt vor allem der Begriff „differenzierter Konsens“ zum Tragen. Der erste dieser Texte geht auf *Angelo Maffei* zurück: „Die aktuelle Situation des Dialogs: Ökumene des Konsenses und der Differenzen. Eine katholische Sichtweise“ (37–55), der zweite stammt von *Walter Schöpsdau*: „Die heutige Lage des Dialogs: Konsens-Ökumene vs. Differenz-Ökumene? Eine evangelische Perspektive“ (57–68). Auch *Fulvio Ferrario* legt Überlegungen zur Frage, wie es mit den ökumenischen Dialogen zwischen den reformatorischen Kirchen und der katholischen Kirche weitergehen könne, vor: „Jenseits des ‚ökumenischen Winters‘? Paradigmenwechsel und Perspektiven im interkonfessionellen Dialog“ (119–138). Dabei macht der Autor darauf aufmerksam, dass das nach wie vor geübte Dialogmodell aus den innerprotestantischen Begegnungen abgeleitet ist, die es gab, bevor die katholische Kirche sich im II. Vatikanum für die ökumenische Bewegung öffnete. Wenn diese Kirche mit ihren eigenen Vorgaben in den Dialog eintritt, so muss dieser entsprechend neue Konturen annehmen. Wie sie konkret aussehen könnten, ist aber einstweilen immer noch nicht befriedigend geklärt.

*Bernd Oberdorfer* wirft einen Blick auf die „Katholische Theologie heute: eine protestantische Sicht“ (69–81). Er stellt dabei u. a. mit Recht fest, dass sich die katholische Kirche und ihre Theologie in der jüngeren Vergangenheit neu auf die Vertiefung der Beziehung zur orthodoxen Welt konzentriert haben. Das hat möglicherweise seinen Grund darin, dass man katholischerseits inzwischen nur noch geringe Hoffnungen auf eine wesentliche Verbesserung der Kontakte zur protestantischen Welt hat. Im Übrigen teilt der Verf. mit, dass er ein internes Ringen katholischer Theologen um eine neue Situierung ihrer Kirche und der kirchlichen Verkündigung in der Moderne wahrnimmt.

Die Ökumene gilt dem Miteinander der christlichen Kirchen. Diese stehen aber längst vor der Aufgabe, ihre Beziehungen zu den großen Religionen der Welt zu überdenken und gegebenenfalls neu zu gestalten. Und da gilt es, das Eigene noch einmal unbefangen wahrzunehmen und dann auch in den Religionsdialog einzubringen. *Hans-Martin Barth* hat untersucht, auf welche Weise die katholische Kirche sich dieser Aufgabe stellt – „Protestantismus, Katholizismus, Weltreligionen“ (97–117). Dabei stellt er heraus, dass die katholische Kirche, die sich ja als eine Weltreligion versteht, schon über mehr Erfahrung verfügt, als es gewöhnlich in den evangelischen Kirchen der Fall ist.

Der vorliegende Band hält also eine Menge an aufschlussreichen Beobachtungen und herausfordernden Anregungen bereit. Man hätte sich freilich vorstellen können, dass auch der Frage, was theologisch zwischen den Kirchen im Grunde zur Diskussion steht und erneut erörtert werden müsste, ein wenig mehr Raum gegeben worden wäre. W. LÖSER S.J.

VOM KONFLIKT ZUR GEMEINSCHAFT. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformati-  
onsgedenken im Jahr 2017. Bericht der *Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommissi-  
on für die Einheit*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt/Paderborn: Bonifatius 2013.  
102 S., ISBN 978-3-374-03418-5 (EVA); ISBN 978-3-89710-549-5 (Bonifatius).

Das Gespräch zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche geht weiter und hat erneut zu einer gemeinsam erarbeiteten und verantworteten Erklärung geführt. Ein erster Höhepunkt dieses Miteinanders war die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die 1999 unterzeichnet wurde und viel Beachtung fand.

Die Beziehungen zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche waren in der Folge von mehr Verständnis füreinander bestimmt, was in gleicher Weise für die Kontakte der katholischen Kirche zur protestantischen Welt insgesamt nicht einfachhin zutrifft. Die Gespräche zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund mündeten vor wenigen Jahren in ein beachtliches neues Studierendokument zum Thema „Die Apostolizität der Kirche“ (Frankfurt am Main/Paderborn 2009) ein. Und nun liegt der Bericht vor, den die Gesprächskommission zur Vorbereitung auf das Reformationsgedenken 2017 erstellt hat. Es fällt auf, dass die Kommission gegenüber der vorherigen Gesprächsphase auf beiden Seiten fast vollständig neu besetzt wurde. Die Internationalität hat zugenommen, viele Länder und Kontinente sind repräsentiert.

Reformationsgedenken hat es auch in früheren Jhdtn. gegeben, und jedes Mal trugen sie die charakteristischen Züge ihrer Zeit. Dabei wurden die konfessionell unterschiedlichen Sichtweisen bisweilen schroff spürbar. Wenn sich der Lutherische Weltbund und die römisch-katholische Kirche heute auf das Jahr 2017 vorbereiten, tragen sie einer neuen Situation Rechnung: Zum ersten Mal ist der Kontext des Gedenkens einerseits dadurch geprägt, dass das ökumenische Gespräch zu einer vielfach neuen und durch eine stärkere wechselseitige Offenheit bestimmten Atmosphäre geführt hat, und andererseits auch dadurch gekennzeichnet, dass die Kirchen in vielen Gegenden der Welt heimisch geworden sind. Der europäische Horizont ist für beide Kirchen nicht mehr der alleinige und bestimmende. Auf diesen neuen Zeitkontext weist das Dokument in seinem I. Kap. hin – „Reformationsgedenken im Zeitalter von Ökumene und Globalisierung“ (13–17). Im II. Kap. – „Martin Luther und die Reformation – neue Perspektiven“ (18–25) – wird zunächst daran erinnert, dass sowohl eine vertiefte Erforschung des Mittelalters als auch die katholische Lutherforschung überkommene, oft polemisch enggeführte Bilder zu korrigieren geholfen haben. Doch dann werden in diesem Kapitel noch weitere Themen angesprochen. Sie greifen zum Teil weit aus; denn es wird zum einen auf die neueren, wahrlich vielgestaltigen Eigenentwicklungen sowohl der evangelischen als auch der katholischen Kirche erinnert, und zum anderen wird auf die ökumenischen Dialoge und ihr Wirksamwerden für eine Neugestaltung der interkonfessionellen Beziehungen hingewiesen. Hier wird alles nur gerade tangiert; umso wichtiger ist es, dass die Bewertungen, die sich durch alles hindurchziehen, stimmen. Im III. Kap. – „Eine historische Skizze der lutherischen Reformation und der katholischen Antwort“ (26–44) – werden zunächst die wichtigsten Ereignisse und Anliegen, die die frühe Reformationsgeschichte ausmachten, in Erinnerung gerufen. Dies geschieht in einer Weise, die den Leser einlädt, für das, was damals geschehen ist, Verständnis zu haben. Dasselbe gilt für die sich anschließende Erinnerung an das Konzil von Trient. Hier bleibt freilich vieles, wohl zu vieles unerwähnt, z. B. dies, dass das Konzil von Trient mit Erörterungen und Entscheidungen auf die reformatorischen Aufbrüche reagierte, die sich aus einer implizit vorausgesetzten, bereits sakramentale Züge zeigenden Ekklesiologie ergaben (vgl. dazu W. Löser, Die Lehre von der Kirche in den Dekreten des Konzils von Trient, in: Chr. Barnbrock/W. Klän (Hgg.), Gottes Wort in der Zeit – verstehen – verkündigen – verbreiten, Münster 2005, 339–358).

Es folgt das IV. Kap., welches überschrieben ist: „Hauptthemen der Theologie Martin Luthers im Licht der lutherisch/römisch-katholischen Dialoge“ (45–87). Dies sind die Hauptthemen, die im Einzelnen entfaltet werden: Rechtfertigung, Eucharistie, Amt, Schrift und Tradition. Zunächst wird jeweils an die neuen Akzente erinnert, die Martin Luther gesetzt hat, wenn er sich mit den genannten Themen befasste. Sodann wird gezeigt, dass die lutherisch-katholischen Dialoge der neueren Zeit dazu geführt haben, dass überlieferte Einseitigkeiten überwunden und Schritte auf einen differenzierten Konsens hin gesetzt werden konnten. Der Leser wird sich über das, was ihm auf diesen Seiten vorgetragen wird, freuen. Gleichzeitig kann in ihm sehr wohl auch der Eindruck entstehen, hier werde eine iredenische Stimmung verbreitet, die er mit den Erfahrungen, welche er aus dem erlebten ökumenischen Diskurs kennt, nicht leicht zusammenbringt. Die Ausführungen zu den Einzelthemen sind vor allem deswegen unbefriedigend geraten, weil ihnen durchgehend eine ekklesiologische Perspektive fehlt. Es wird mehrfach an den Beitrag des II. Vatikanischen Konzils zum ökumenischen Gespräch erinnert. Dass dieser primär in der Einfügung aller theologischen Themen in eine sakramental konturierte, durch eine israelbezogene Komponente vertiefte Ekklesiologie besteht, kommt jedoch im

vorliegenden Dokument leider nicht zum Zuge. Wenn das Dokument gleichwohl einige wenige Abschnitte über die Gestalt und die Sendung der Kirche hat (S. 85–88), so kann man darin einen Anknüpfungspunkt für eine weitere Entfaltung dessen erkennen, was im lutherisch-katholischen Gespräch hier zu leisten wäre. Aber mehr ist es einstweilen nicht. In den zwei noch folgenden Kap. geht es vorwiegend um geistliche Ermunterungen für die lutherischen und die katholischen Christen, auf dem eingeschlagenen Weg, der zu einer Vertiefung der Einheit zwischen ihren Kirchen führen, weiterzugehen.

Will man das Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ im Ganzen würdigen, so hat man unbedingt in Rechnung zu stellen, dass es aus dem Gespräch des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche hervorgegangen ist. Als solches hat es etwas von den konkreten kirchlichen Realitäten durchaus Abgehobenes und kann es, an ihnen gemessen, als ein eher harmloser Zwischenruf in den laufenden ökumenischen Dialog empfunden werden. Das hat in unseren Landen unter anderem damit zu tun, dass es die lutherischen Kirchen konkret weitgehend nur als Kirchen gibt, die sich in das moderne protestantische Gefüge der mehr oder weniger lutherisch-reformierten unierten Kirchen integriert haben.

W. LÖSER S. J.

KNOEPFFLER, NIKOLAUS, *Der Beginn der menschlichen Person und bioethische Konfliktfälle*. Anfragen an das Lehramt (Quaestiones Disputatae; Band 251). Freiburg i. Br.: Herder 2012. 225 S., ISBN 978-3-451-02251-7.

Die vorliegende Studie, die die überarbeitete Fassung einer am Departement für christkatholische Theologie in Bern angenommenen Dissertation darstellt, zielt darauf ab, die Grundpositionen der am 12. Dezember 2008 von der Glaubenskongregation veröffentlichten Instruktion *Dignitas Personae* „und damit thematisch verbundene offizielle Äußerungen des kirchlichen Lehramtes in den wichtigsten Passagen wortgetreu wiederzugeben und systematisch zu durchdenken“ (7). Der Verf. (= K.) möchte in dieser als „genuin theologisch“ (14) qualifizierten Abhandlung nicht nur „herausarbeiten, ob die lehramtliche Position aufgrund der von ihr selbst gemachten Annahmen stimmige Handlungsempfehlungen gibt oder ob [...] eventuell andere Handlungsempfehlungen konsistent oder doch zumindest möglich wären“, sondern darüber hinaus auch „eher skizzenhaft“ prüfen, „inwieweit die lehramtlichen Positionen ökumenisch [...] und auch säkular anschlussfähig sind“ (14).

Das umfangreiche erste Kap. ist den beiden grundlegenden Fragen nach dem „Personsein der menschlichen Zygote“ und dem „Verständnis des Zeugungsakts“ gewidmet. Beide Problemkomplexe werden hier insofern zu Recht klar voneinander unterschieden, als sie nicht nur in der Gesamtarchitektur der lehramtlichen Position eine unterschiedliche Rolle spielen, sondern auch hinsichtlich der Stringenz ihrer jeweiligen argumentativen Absicherung deutliche Differenzen aufweisen. Mit Blick auf das ‚grundlegende ethische Kriterium‘, dem zufolge dem Menschen ab dem ersten Augenblick seiner Existenz die Rechte der Person – insbesondere das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit – zuzuerkennen sei, versucht K. zu zeigen, dass keines der traditionellen Argumente – weder die sogenannten SKIP-Argumente noch der Rekurs auf die genetische Programmtheorie oder einen allgemeinen Tutorismus – geeignet ist, den personalen Status des präniativen Embryos zu verbürgen. Bedauerlicherweise fällt der Durchgang durch die einschlägigen Einzelargumente außerordentlich knapp aus, so dass hier nicht nur wichtige Differenzierungen etwa des Identitätsargumentes oder der Debatte um den angemessenen Sinn der Rede von der ‚aktiven Potentialität‘ des frühen Embryo aus dem Raum der moralphilosophischen und moraltheologischen Diskussion unbeachtet bleiben, sondern auch grundlegende traditionelle Denkformen wie z. B. der normative Rückgriff auf den Naturbegriff gleichsam im Vorübergehen abgewickelt werden. Dies ist umso ärgerlicher, als das gerade für die lehramtliche Tradition so zentrale Naturrecht dem Verf. offenbar nur in den zeitgenössischen Übersteigerungen eines J. Finnis oder G. Grisez bzw. in den konfessionalistischen Vorurteilen des zeitgenössischen Protestantismus vertraut zu sein scheint, so dass sich jede tiefergehende Beschäftigung mit dieser Materie von vornherein erübrigt. Von einer verstörenden Schlichtheit ist auch die Beschäftigung K.s mit dem Problem der Mehrlingsbildung. Ohne jeden Hinweis auf die biologische Vieldeutigkeit der Entstehung von Zwillingen oder die notwendige Differenzierung zw-

schen verschiedenen Teilungsformen unterstellt der Verf. dem Lehramt eine Inkonsistenz seiner Auffassung von der Personalität des frühen Embryos und seiner Lehre von der Individualbeseelung, die s. E. am besten dadurch beseitigt werden sollte, dass man „dem frühen Embryo vor Abschluss der Individuierung (Ende der Möglichkeit einer Zwillingbildung) nicht ein Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit [...], sondern nur einen für eine Güterabwägung offenen Lebensschutz“ (122) zuerkennt.

Das zweite Kap. behandelt verschiedenartige neue Probleme der Fortpflanzungsmedizin, die von der IVF-Behandlung, der Kryokonservierung von Embryonen über die Embryonenselektion und die PID bis hin zu neueren Möglichkeiten der Interzeption und der Kontragestion reichen. Neben einer auch nach Auffassung vieler Moralthologen durchaus berechtigten Kritik am lehramtlichen Verbot der homologen Insemination (vgl. 125) finden sich auch hier einige überraschende Einschätzungen des Autors: So deutet er etwa die Erlaubnis der deutschen Bischöfe, im Falle der strikten Vitalindikation dem rettbareren Leben den Vorzug vor dem unrettbareren Leben zu geben, „als eine Überbietung naturrechtlichen Denkens und der Kategorien von in sich schlechten Handlungen durch die altkirchliche Pastoral der Oikonomia, also eine auf Barmherzigkeit gegründete Morallehre“, die „als im wahrsten Sinne christliche Ethik interpretiert werden“ (136) könne. Den durchaus diskutablen Fall der Nichtimplantation nichtlebensfähiger Embryonen möchte K. als „passive Sterbehilfe“ verstehen, der „dem antizipativ unterstellten, mutmaßlichen Willen des Kindes Folge leistet, der darin besteht, dass sein Leiden nicht in die Länge gezogen wird“ (142). Unabhängig von der schlussendlichen handlungstheoretischen Interpretation solcher Implantationsverzichte wäre allerdings zunächst einmal zu überprüfen, ob der frühe Embryo rein biologisch überhaupt zu dem je nach Art der genetischen Beeinträchtigung hier unterstellten ‚Leiden‘ fähig wäre. Dies festzustellen erscheint umso wichtiger, als der Verf. nicht nur zu der eigenartigen Gleichsetzung der Nichtimplantation von durch „schwere [möglicherweise auch sich spät manifestierende?] Krankheit“ belasteten Embryonen mit dem Verzicht einschlägig genetisch belasteter Paare auf eigene Kinder kommt (vgl. 149), sondern sich von der Einführung der PID erstaunlicherweise „auch eine Umkehrbewegung im Blick auf die Praxis der genetischen Pränataldiagnostik und mit ihr verbundener Abtreibungen“ (155) erhofft. Angesichts der multifaktoriell bedingten tatsächlichen globalen Ausweitung von PND und PID wüsste man gerne, worauf sich diese Hoffnung stützen könnte.

Im dritten Kap. stehen neue Therapien im Mittelpunkt, die eine Manipulation des menschlichen Embryos oder des menschlichen Erbgutes mit sich bringen. Auch hier wird ein weiter thematischer Bogen gespannt, der so unterschiedliche Phänomene wie das genetische Enhancement, den Einsatz von Klonierungstechniken zur Grundlagenforschung und zur Reproduktion, die Stammzellforschung oder die Produktion von Hybriden umfasst. Mit Blick auf die besonders umstrittene Forschung mit humanen embryonalen Stammzellen wiederholt K. noch einmal seine Überzeugung, der zufolge der „Embryo mehr als beliebiges menschliches Zellmaterial“ ist, dass „aber eine Forschung mit diesen durch Zerstörung von Embryonen gewonnenen Stammzellen [...] im Einzelfall gerechtfertigt werden“ (177) kann, zumal die deutsche Stichtagsregelung s. E. als „sehr gelungene[r] Kompromiss“ (183) zu beurteilen sei.

Das abschließende ganz kurze vierte Kap., das der „Ehrfurcht vor der Würde der Person“ gewidmet ist, verdient insofern die besondere Aufmerksamkeit des Lesers, als der Autor hier noch einmal ausdrücklich seine Ergebnisse zusammenfasst und die strategischen Eckdaten seines Projekts thematisiert: So habe der „Rückgriff auf die katholische Tradition und hier insbesondere den Kirchenlehrer Thomas von Aquin“ mit seiner mittlerweile obsoleten aristotelisch inspirierten Sukzessivbeseelungstheorie „deutlich gemacht, dass es katholischerseits nicht notwendig ist, frühe Embryonen als [sc. geist-]beseelt und damit als menschliche Personen zu verstehen“ (197). Da die „Folgerungen des Lehramtes [...] für den Einzelfall nicht zwingend“ seien, sei es für einen „katholischen Wissenschaftler legitim [...], in konkreten Einzelbeurteilungen möglicherweise andere Lösungsangebote vorzulegen“ (198). Das ist sicherlich der Fall. Doch wird die eigentliche Stoßrichtung des Verf.s erst in der folgenden rhetorischen Frage deutlich: „Ist es vielleicht sogar aus Ehrfurcht vor der menschlichen Würde [...] geboten, ein Lösungsangebot vorzuschlagen, das zwar die grundsätzlichen theologischen Voraussetzungen der Instruktion

aufnimmt, aber dennoch in concreto andere Antworten als ebenfalls gut christlich und damit auch gut katholisch ausweist?“ (196). Das Problem besteht jedoch gerade darin, dass K. die grundlegende Überzeugung des Lehramts von der unbedingten Achtung vor dem Leben eines Menschen in allen Phasen seiner Entwicklung gerade nicht (mehr) teilt, so dass hier eben kein bloßer Dissens über einen einzelnen Anwendungsfall eines an sich unstrittigen Moralprinzips vorliegt, sondern eine viel grundlegendere Meinungsverschiedenheit über den Sinngehalt und die Extension fundamentaler moralphilosophischer Orientierungsbegriffe. Der Autor möchte beides: Er möchte ‚gut katholisch‘ sein und es gleichzeitig allen recht machen. Daher klingt es sicher verlockend, wenn er schlussendlich als „Weg, [...] in dem unterschiedliche Standpunkte zwischen Christen konvergieren“ ausgerechnet die schillernde Kategorie der „Barmherzigkeit als Kern einer christlichen Praxis und Maßstab aller christlichen Moralvorschriften“ (204) beschwört. Doch fragt man sich – nicht nur als Theologe –, was Barmherzigkeit unter diesen Bedingungen überhaupt noch bedeutet und wie sie sich nach Einschätzung des Verf.s zu den oft harten, logisch prioritären Forderungen der Gerechtigkeit verhält, die sie eben nur um den Preis unterbieten könnte, dass sie selbst in eine Pseudobarmherzigkeit abgeleitet, hinter der letztlich die partikularen Interessen des Einzelnen oder gut organisierter Gruppen stehen.

So drängt sich letztlich im Hinblick auf die vorliegende Arbeit ein zwiespältiger Eindruck auf. Einerseits ist es zu begrüßen, dass sich K. der Mühe unterzieht, die lehramtliche Argumentation in der einschlägigen Instruktion einer kritischen detaillierten Einzelanalyse zu unterziehen, die auch vor der Offenlegung tatsächlicher Schwachstellen nicht zurückschreckt. Andererseits ist die Durchführung dieser Analyse über weite Strecken einseitig und in ihrer Argumentation wenig überzeugend. Die vielfältigen Verweise auf eigene frühere Arbeiten sowie die einschlägigen – in ihren biologischen Aspekten zwar präzisen, aber in ihren philosophischen (insbesondere ontologischen) Schlussfolgerungen höchst problematischen – Analysen von J. Seidel (vgl. *Schon Mensch oder noch nicht?*, Stuttgart 2010) machen deutlich, dass es dem Verf. nicht darum gegangen ist, die lehramtliche Argumentation in ihren Stärken und Schwächen fair zu rekonstruieren, sondern die eigene konträre Sichtweise als eine zwar bislang marginale, aber immerhin doch auch mögliche ‚katholische Option‘ ins Spiel zu bringen, um so die These vom allgemeinen Pluralismus innerhalb der Religionsgemeinschaften zu stärken. Neben dieser durchgängig klar erkennbaren forschungs- und gesellschaftspolitischen Strategie scheint die Arbeit phasenweise aber offenbar auch ganz persönlichen Interessen K.s zu entspringen. Anders ist es kaum zu verstehen, dass sich innerhalb einer medizinethischen Abhandlung über die Statusproblematik des menschlichen Embryos seitenlange Exkurse zum Zölibat (vgl. 107–110) und zum kirchlichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen finden, die im Gesamt der Studie wie ein Fremdkörper wirken und unter diesen Bedingungen in ihrer Argumentation fast zwangsläufig oberflächlich und tendenziös ausfallen müssen. So ist die vorliegende Dissertation letztlich ein sehr persönliches Buch geworden, das eine Vielzahl hinlänglich bekannter Einzelüberlegungen noch einmal rekapituliert, von dem aber kaum konstruktive Impulse zur Überwindung der mittlerweile gerade auf diesem Gebiet starr verlaufenden Argumentationsfronten ausgehen dürften.

F.-J. BORMANN

BORMANN, FRANZ-JOSEF / BORASIO, GIAN DOMENICO (HGG.), *Sterben*. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens. Berlin: de Gruyter 2012. 667 S., ISBN 978-3-11-025733-5.

Das im de Gruyter-Verlag 2012 veröffentlichte Buch „Sterben“ enthält Vorträge eines interdisziplinären Symposiums, das vom 12. bis 14. Mai 2011 an der Universität Tübingen stattgefunden hat und das zum Ziel hatte, grundlegende Dimensionen des Sterbens und des Todes aus wissenschaftlicher Sicht näher zu betrachten. Das Buch besteht aus vier Teilen, in denen Beiträge zum Thema Sterben und Tod aus der Sicht verschiedener Wissenschaften zusammengefasst wurden. Dieses Vorgehen, zu dem man sich mit Blick auf dieses Thema bezüglich der hier realisierten Dimension und Qualität im deutschen Bereich vermutlich zum ersten Mal entschieden hat, hat den Vorteil, dass es einen tiefen Einblick in die Betrachtungsweise des Sterbens durch verschiedene wissenschaftliche Disziplinen ermöglicht. Der Leser erhält die Gelegenheit, sich ein Bild darüber zu ma-

chen, wie die Wissenschaften gegenwärtig das Sterben und den Tod unter human- und sozialwissenschaftlichen Perspektiven untersuchen und verstehen (Teil I). Es folgen Ausführungen zu medizinischen Fragen und Aspekten (Teil II), in denen die Entwicklung und der Standort der Palliativmedizin und ihre klinischen Aufgaben in 13 einzelnen Vorträgen vorgestellt werden. Der III. Teil des Buches ist den anthropologischen und normwissenschaftlichen Zugängen zum Phänomen des Sterbens aus philosophisch-theologischer Sicht gewidmet. Dieser Teil enthält außerordentlich spannende Vorträge, die in der vorhandenen Zusammenstellung und Wahl der Thematik weit über das Übliche hinausgehen. Das Symposium schließt in Teil IV mit Vorträgen zu theologisch-spirituellen Reflexionen, für die anerkannte Autoritäten (Karl Kardinal Lehmann, Eilert Herms u. a.) nicht nur christliche Aspekte des Sterbens und des Todes, sondern auch das islamische Verständnis von Sterben und Tod des Menschen erläutern.

Der Umfang des Buches und die große Zahl sowie Verschiedenheit der Vorträge erlauben es nicht, hier auf alle angesprochenen Themen ausführlich einzugehen. Deshalb wird im Folgenden auf die wichtigsten Erkenntnisse hingewiesen, die mit dem Thema Sterben verbunden sind und die in den letzten zwei Jahrzehnten, insbesondere seit der Einführung der Palliativmedizin in das Repertoire der medizinischen Kunst, an Bedeutung gewonnen haben.

In den Texten des ersten Teils des Symposiums ist zu erfahren, wie sich die Lebenserwartung des Menschen im Laufe der vergangenen Jhdte. entwickelt hat und welche Rolle dabei die Fortschritte in der Humanmedizin gespielt haben. Es wird die Typologie des Sterbens und des Todes in der modernen Gesellschaft erörtert und einer ausführlichen Analyse unterworfen (*K. Feldmann*). Es folgen Vorträge zur Psychologie des Sterbens und was man darüber heute weiß (*J. Wittkowski*). Schließlich werden die aktuellen Erkenntnisse zu den Themen des Lebenssinns am Lebensende (*M. Fegg*) und zu den gesellschaftlichen Veränderungen im Umgang mit dem Sterben und dem Tod (*M. Wasner*) vorgestellt und diskutiert.

Die medizinischen Aspekte des Themas „Sterben“, die in 13 Vorträgen abgehandelt werden, umfassen das gesamte Spektrum der palliativen Maßnahmen – beginnend mit der Beschreibung der Entwicklung in Deutschland bis zur Pflege von schwerstkranken und sterbenden Patienten. In diesem Kapitel kann sich der Leser, ohne auf einschlägige Lehrbücher zum Thema Palliativmedizin zurückgreifen zu müssen, über die wichtigsten medizinischen Probleme, welche das Sterben eines Menschen begleiten, informieren und einen Einblick in die gegenwärtigen Behandlungsrichtlinien und Therapiemöglichkeiten erhalten. Insbesondere ist auf diejenigen Vorträge, die sich mit der Schmerztherapie am Ende des Lebens beschäftigen, hinzuweisen, in denen die einzelnen Autoren die aktuelle Vorstellung der Palliativmediziner über die Anwendung von Schmerzmitteln und Schmerzbehandlungsmethoden, auch unter forensischen Gesichtspunkten, berichten. Ein wichtiger, freilich wohl viel zu kurz geratener Beitrag über Schmerztherapie bei Kindern mit lebenslimitierenden Erkrankungen hätte eine ausführlichere Besprechung verdient; denn dieses Thema wurde immer noch nicht gebührend bearbeitet. Das insgesamt bescheidende Volumen der medizinischen Probleme in dem Gesamthema „Sterben“ zeigt, wie gut und wie ausgewogen die Verantwortlichen dieses Symposiums die zahlreichen Aspekte des Sterbens durchdacht und deren Besprechung auf die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen verteilt haben. Es wird deutlich, dass die Linderung des Leidens, von medizinischer Seite aus betrachtet, eine der wichtigsten Aufgaben der Palliativmedizin ist.

Der III. Teil des Symposiums war dem Thema der anthropologischen und normwissenschaftlichen Zugänge zur Endlichkeit des Daseins gewidmet. Auf über 200 Seiten finden sich hochinteressante Ausführungen zu philosophischen Auseinandersetzungen mit dem Tod ebenso wie zu juristischen und ökonomischen Aspekten des Sterbens. Besonders hervorzuheben sind die Ausführungen von *R. Stoecker* zum Thema: „Die Ausdifferenzierung des Todes durch moderne Medizin und ihre ethischen Konsequenzen“ und von *E. Schockenhoff* zum Thema: „Moraltheologische Überlegungen zur künstlichen Ernährung und Hydrierung“, in denen Errungenschaften der modernen Medizin und die dadurch entstandenen Möglichkeiten der Therapie „bis zum letzten Atemzug“ einer kritischen Würdigung unterzogen werden. Dem Thema „Der Tod von eigener Hand: Ein philosophischer Blick auf ein existenzielles Problem“ (*O. Höffe*) ist ein spannender Vortrag gewidmet, dessen Lektüre sehr empfehlenswert ist.

Teil IV ist dem theologischen Verständnis des Sterbens gewidmet. Zu diesem Thema sind seit dem Erscheinen des entsprechenden Textes in „Mysterium salutis“ (Bd. V, Kap. 5, Einsiedeln 1976, 463–550) keine so ausführlichen Beiträge mehr gewidmet worden, wie sie hier nun vorliegen. Die Ausführungen und die Analyse des Themas „Sterben und Tod“ bewegen sich auf höchstem Niveau und fesseln den Leser. Es wird sowohl zum alttestamentlich-jüdischen Verständnis von Sterben und Tod berichtet (*W. Groß*) als auch das islamische Verständnis von Sterben und Tod des Menschen betrachtet (*R. Wieland*). In dem das Symposium abschließenden Vortrag spricht *Karl Kardinal Lehmann* über das Thema „Abschied und Gelassenheit. Über die Notwendigkeit einer erneuerten Kultur und Kunst des Sterben“. Der Kardinal weist auf die demografische Entwicklung hin, ebenso auf die Ambivalenz der modernen Apparatedizin. Er spricht die ethische Spannung, die zwischen dem medizinisch Möglichen und dem menschlich Sinnvollen besteht, an und stellt die Frage nach dem Sinn der Lebensverlängerung mit Hilfe medizinischer Maßnahmen. Es folgt eine kurze geschichtliche Darstellung der *ars moriendi*, der sich ein Einblick in die gegenwärtigen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse zum Sterbeprozess anschließt. Die Ausführungen enden mit der Erläuterung der Trauer und des Trostes nach dem Verlust eines geliebten Menschen – ein Abschluss, in dem in der gebotenen Kürze und Bescheidenheit die elementaren Aufgaben der Kirche angesprochen werden. „À-Dieu“ soll der Abschiedsgruß lauten, weil er auf Gott hinweist. Denn: „Jede Beziehung zum Anderen wäre vor und nach allem anderen nur ein Adieu.“

Vieles ist in den letzten zwei Jahrzehnten zum Thema Sterben und Tod geschrieben, gesagt und diskutiert worden. Es ist mir nicht erinnerlich, einen Band in der Hand gehabt zu haben, in dem diese Themen so kompetent, auf so hohem wissenschaftlichen Niveau, dabei so spannend und aus der Sicht verschiedener Wissenschaften dargestellt worden sind wie in der vorliegenden Publikation. Den Herausgebern Franz Josef Bormann und Gian Domenico Borasio sowie allen Vortragenden gebühren Dank und Anerkennung für die Zusammenstellung dieses Bds. und für das außerordentlich hohe Niveau des Gesamthaltens. Dem Werk ist weite Verbreitung zu wünschen. R. DUDZIAK

#### 4. Praktische Theologie

LOFFELD, JAN, *Das andere Volk Gottes*. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral (Erfurter Theologische Studien; Band 99). Würzburg: Echter 2011. 327 S., ISBN 978-3-429-03367-5.

Löffeld (= L.), Priester des Bistums Münster und wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Universität Münster, geht in seiner bei Maria Widl/Erfurt verfassten Dissertation der Frage nach, wie neben der kriselnden Gemeindekirche das Phänomen einer postmodernen Volkskirche kairologisch und kriteriologisch so erfasst werden kann, dass eine „transversale“ und postmoderne Pastoral möglich wird. Dabei verortet er die Postmoderne als einen Teil der Moderne, den ein Pluralismus von Paradigmen so bestimmt, dass nur eine „transversale Vernunft“ (Wolfgang Welsch) hier eine Dissensklärung dieser heterogen-verschiedenen Paradigmen von Gemeinde und postmoderner Volkskirche leisten könne (Einleitung: 1–23). Die Kairologie nimmt dieses „andere Volk Gottes“ in den Blick (Teil I: 25–95), die Kriteriologie kombiniert die perspektivischen Zugänge sowohl von der Gemeindeidee als auch von der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums (97–255), die Praxeologie vermittelt unter dem Aspekt von Sammlung und Sendung die Ergebnisse mit der aktuellen pastoralen Praxis (257–327).

Teil I umkreist zunächst das fragliche Phänomen ausgehend von zwei Studien (Joachim Kügler/Christoph Bochinger, „Die unbekannte Mehrheit“ [2001–3] und Elisabeth Anker, „Was Menschen in der Kirche hält“ [2007]) sowie vom „Weihnachts-Christentum“ und vom zeitgenössischen Pilgerritual (25–72). Diese „andere Kirchlichkeit“, entstanden unter dem externen Relativierungsdruck der letzten Jahrzehnte, pluralisiere die Formen der Kirchlichkeit: „Was in der traditionellen Volkskirche die Normalität regel-

mäßiger religiöser Praxis bedeutete, ist hier transformiert in die Normalität anlassgesteuerter, zumeist rituell-religiöser Praxis“ (95).

Wie lässt sich das beschriebene Phänomen theologisch einordnen, zumal „eine wie auch immer geartete Bekehrung der postmodernen Volkschristen zum Konzept der nachkonziliaren Gemeindekirche aus vernünftigen Gründen nicht zu erwarten“ sei (99)? Teil II rekonstruiert die nachkonziliaren Gemeindemodelle und bezieht sie auf die konziliare Lehre vom Volk Gottes in der Spannung von *Communio* und *Missio* (97–255). Ferdinand Klostermanns Gleichsetzung der Kirche mit der (Orts-)Gemeinde aktiver Christen spiegelt sich auch im Würzburger Synodenkonzept der mitsorgenden Gemeinde, ohne dass der „Weltcharakter‘ des Laien, den *Lumen Gentium* mit der Aufgabe der ‚Heiligung der Welt‘ expliziert“, dabei „weiterhin vertiefend theologisch thematisiert“ werde (116). L. diskutiert markante Integrationsversuche der postmodernen Kirchlichkeit als „Auswahlchristentum“: Klostermann nehme die „Fernstehenden“ aus der Gemeindeperspektive wahr (120–122), Paul Michael Zulehner fordere die Bekehrung der fernstehenden Gemeinde zur einladend dienenden Gemeinde (122–126), Dieter Emeis bemängelt die mangelnde Durchsetzung des Gemeindekonzepts (126), alle aber sähen „außerhalb der Gemeinde kein im eigentlichen Sinne qualifizierbares Volk Gottes“ (133). Daher greift L., angesichts dieser seit der Aufklärung eintretenden Monopolisierung erst der Pfarrei und innerhalb ihrer der Gemeinde als Trägerin der Seelsorge (wichtiger Verweis auf Erwin Gatz, 139, Anm. 263!), zurück auf *Lumen gentium* und sein Paradigma vom erwählten Volk Gottes, das zugleich der mystische Leib Christi sei und in ihm an seinem Priestertum teilhabe (142–158, zur paulinischen Leib-Christi-Terminologie 165–175; das genaue Verhältnis beider Paradigmen sowie das dritte, meist überlesene und von L. umschriebene Paradigma vom „Tempel des Heiligen Geistes“ [158–163], bleibt allerdings ekklesiologisch eher unscharf). Die *Communio* der Kirche realisiere sich in der *Missio* der „Weltsendung“ als Dienst und (lange Zeit zu wenig betont) in der Evangelisierung als Pflicht – ein Grundgedanke, der nachkonziliar weitgehend ausfalle (175–185). Kirche werde als sichtbare Heilsgemeinschaft in der Welt (Rahner) oder als Gegengesellschaft (Gerhard bzw. Norbert Lohfink) verstanden, ihr Werkzeugcharakter als „Fortsetzung“ der Inkarnation hingegen nicht genügend deutlich (185–192; L. folgt hier auf weiten Strecken und auch andernorts selektiv der Deutung Eva-Maria Fabers). Dagegen stellt L. im Anschluss an Widl und vor allem Elmar Klinger die „Paradigmenverschränkung“ (192), für die das II. Vatikanum stehe. So überwinde es die früheren „Dualismen“ von Gnade und Natur bzw. Kirche und Welt zu Gunsten einer „Perichorese“, wenn sich die Kirche *ad intra* als *Communio* und *ad extra* als *Missio* verstehe (192–202; L.s unbelegte Behauptung, die Konzeption Kardinal Suenens‘ sei „erstmalig in der durch Karl Rahner unter Mithilfe von Joseph Ratzinger überarbeiteten Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* theologisch verwirklicht“, ist theologisch und historisch nicht haltbar, da der Erstentwurf zum Schema [!] „*De fontibus revelationis*“ für die deutschen Bischöfe zunächst Ratzingers Werk war und erst dann gemeinsam mit Otto Semmelroth und Rahner überarbeitet wurde). Mission und Neuevangelisierung werden nachkonziliar erst spät wiederentdeckt (202–213). In diesem Zusammenhang behandelt L. die Laien, die wie alle Getauften am gemeinsame Priestertum teilhaben und insofern zur Evangelisierung und Heiligung der Welt gerufen sind (zu Yves Congars und Rahners Theologie des Laientums: 214–226, wobei der gehäufte Vorwurf des Dualismus bzw. der Trennung von Kirche und Welt gegenüber beiden etwas befremdet, und zum II. Vatikanum: 226–239, zu Rezeption und *Relecture* 239–249; zudem wäre eine Begriffsbestimmung von „*laici*“ und „*christifideles*“ nach LG hilf- und vielleicht theologisch folgenreich gewesen).

Teil III kommt nun zur Praxis (und wieder im engeren Sinne zur Pastoraltheologie): Nach einem etwas postulatorischen Auftakt referiert L. die bekannten vier kirchlichen Grundvollzüge nach Zerfaß (260–267, leider ohne Diskussion) und zeigt, wie man den „Plural von Paradigmen im Gottesvolk transversal nutzen“ könne (267); bei allem Wohlwollen äußert er sich kritisch zu der letztlich vom Primat der Gemeindekirche konzipierten Citypastoral (269–295) und deskriptiv zum projektbezogenen Konzept von Taizé (295–304), ebenso zum Konzept der „Weltheiligung als Evangelisierung“ in der Gemeinschaft von Sant’Egidio und bei den KISI-Kids (304–314). In seinem Fazit empfiehlt L. der Pastoraltheologie, „sich aus ihrer faktischen Gleichsetzung mit der Gemeintheologie zu lösen“ (326); darum sei seine „Dissertationsschrift auch als Pos-

tulat zu lesen, den Paradigmenwechsel in eine andere Moderne mithilfe der Konzilstheologie pastoraltheoretisch und -praktisch zu vollziehen“ (327).

L. vertritt auf überzeugende Weise eine wichtige These, die nicht nur angesichts hektischer pastoraler Raumplanungen, sondern auch ekklesiologisch von großer Tragweite ist: Die nachkonziliare Erfindung der Gemeinde nicht etwa als exemplarischer Fall von Kirche, sondern als Kirche überhaupt, habe einer pluralen Ekklesiogenese zu weichen. Dabei wäre allerdings auch mit zu bedenken, welche Rollen Universal- und Ortskirche sowie die Pfarreien in einer solchen „transversal“ konzipierten Pluralität spielen (aber was dies genau sein könnte, kann Rez. dem Buch letztlich nicht entnehmen), damit diese nicht in einen kirchlichen Pluralismus ohne zumindest sichtbare Einheit kippt. Ebenso wäre die historische Entwicklung der Gemeinde-Idee (vgl. das oben erwähnte Gatz-Zitat) noch stärker nachzuzeichnen, ferner deren systematische (und selbst liturgische) Etablierung zulasten eines größeren und weiteren Kirchenbegriffs zu problematisieren. Erfrischend ist dabei, wie L. das praxeologische Anliegen mit Blicken auf Empirie und Ekklesiologie verbindet.

P. HOFMANN

WILMER, HEINER, *Gott ist nicht nett*. Ein Priester fragt nach seinem Glauben. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2013. 205 S., ISBN 978-3-451-32581-6.

H. Wilmer (= W.) verdanken wir eine erhellende Untersuchung zu M. Blondel: Mystik zwischen Tun und Denken. Um die Spannung zwischen Tun und Denken geht es auch in diesem weniger wissenschaftlichen, sehr persönlichen Buch. Als ein wichtiger Beitrag zum Jahr des Glaubens darf es so unter den hier vorgestellten Titeln nicht fehlen: „Das Anstrengende ist, dass mein ganzer Beruf, mein Lebenssinn auf diesem Jesus aufbaut, obwohl dessen Bedeutung mir manchmal abhanden kommt. [ ] Und wenn es mir dann wieder einfällt, ist der Denkweg so weit“ (8). – In einer Wanderausstellung moderner Kunst trifft W. auf einen kopfüber gekreuzigten Hund. Das Entsetzen vor dieser Blasphemie, wo die Hoden des Tiers, nach vorn geklappt, dort hängen, wo man sonst Jesu Kopf sieht, schlägt um in ein Entsetzen darüber, dass ihm hier zum ersten Mal „die Entwürdigung und das Brutale, die Demütigung und das Widernatürliche am Kreuz“ (20) aufgefallen ist. [In der Tat bedürfen Christen hier offenbar der Fremdprophetie.]

Um sich dem zu stellen, greift W. (Kap. 3) auf ein altes, schon in der Kindheit gesprochenes Gebet zurück und meditiert es nun in den folgenden Kapiteln von unterschiedlicher Länge (zwischen 2 und 19 Seiten): das *Anima Christi*. Ein teils wirklich schwieriger und widerständiger Text. W. meditiert ihn auch nicht „fromm“, gar salbungsvoll, sondern „narrativ“. Schon die erste Zeile (Kap. 4.): zunächst „Seele“ (Jesu? Statt seiner selbst?): ein tiefes, klares Wasser, in dem W. den „hellen Schatten des Antlitzes Gottes“ sieht (34). Und die eigene? Dann „heiligen“? (Kadosch = ganz anders). – 5. *Leib Christi, rette mich*: Bei uns keine übliche Bitte (anders in Brasilien). Der Ruf einer Angst, deren „Mutter“ der Tod ist. – 6. *Blut Christi, berausche mich*: „Räusche, wie es sich für Bauersjungen gehörte“ (41). „Weil die ‚Angst‘ verflo, waren diese Nächte gigantisch“ (42). W. bekennt eine innere Sperre, hier zu bitten (45). Blut (dam) und Boden (adama) gehören zusammen; bei Plinius liest man von Blutorgien der Christen. Kein Rausch also, jedoch Befreiung! Und die Wandlungsworte: „In meinem Hirn haben diese Sätze keine große Chance, verstanden zu werden, aber meine Seele, die kann vielleicht etwas mit ihnen anfangen“ (52). – 7. *Wasser der Seite Christi ...*: Erinnerung an Yad Vashem (vor allem die Namen der Kinder), das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz. Wasser steht von der Genesis an für Leben, Tod, Leben; die Taufe ... 8. *Leiden Christi ...*: Die schlimmste Versuchung: Verzweiflung. – 9. *Gütiger Jesus ...*: und sein Zorn (z. B. Mk 9,42). – 10. *In deinen Wunden berge mich*: W.s Wunde Stottern und der Ausbruch blinder Wut aus Ohnmacht. – 11. *Von dir lass nimmer scheiden mich*: Priester, die sich auf dem Standesamt als Ehespruch 1 Kor 13,1 wählen; dann die keimende Liebe zu einer Mitsudentin, deren Glaube sich „darin zeigte, dass sie zu ihrem eignen Schutz (und zu meinem) den Kontakt abbrach“ (101 f.). Eine Erfahrung, die demütig und barmherzig macht. „Vielleicht ist der Plan Gottes für jeden Einzelnen von uns immer größer, als wir selbst denken, vielleicht schreibt Gott doch auf krummen Wegen gerade“ (102 f.). Trotzdem sollte man nicht „so tun, als sei die Liebe zwischen Mann und Frau die Krönung und die Liebe zwischen Mensch und Gott ein

nettes Nebenprodukt“ (103). 12. *Vor dem bösen Feind verteidige mich*: Ein langes Kapitel über die Vergiftung einer Bauernfamilie bis in die dritte Generation durch die Nazi-Verstrickung des Großvaters. Es stimmt in der Tat, „dass sich Böses gerne an besonders gute Dinge krallt“ (121). 13. *In meiner Todesstunde rufe mich*: Unseren Namen hören, selbst gemeint sein (statt der Eigenschaften). – 14. *Zu dir zu kommen heiße mich*: Gott ist ein Wir und darin unser Ort [ich sage: Heim (Ge-heim-nis)], schon jetzt, und sei's in der Favela. – 15. *Mit deinen Heiligen zu loben dich*: überraschende Begegnung mit Henri Nouwen. „Wenn sie Halleluja rufen, einfach mitmachen, die Worte ihnen nachformen und ihrem Blick folgen – und dann Gott schauen“ (161). 16. *In deinem Reiche ewiglich*: Opium? Vertröstung? Boshafte Quälereien an Underdogs und unser feiges Schweigen dazu dürfen/können nicht das letzte Wort sein. – Zum Schluss noch ein Kapitel: Auf dem Boden: Aus einer Krise heraus in Vézelay, in der nachtdunklen Abteikirche Sainte-Marie Madelaine [mir fehlt ein Hinweis auf das Kapitel, in dem Jesus den Judas heimträgt], wird W. die Wiederholung seines „Adsum“ geschenkt. „Halte mich nicht fest“ sagt Jesus zu Magdalena (nachdem er sie beim Namen gerufen hat [ich verweise auf die „Magdalenensekunde“ bei Patrick Roth]), und so wird es hier zitiert [statt des verfehlten „Rühr mich nicht an!“; denn wie Gott nicht nett, ist Jesus keine Mimose]. J. SPLETT

\*\*\*

## Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

- BERNDT, RAINER (HG.), Wider das Vergessen und für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter (Erudiri Sapientia; Band IX). Münster: Aschendorff Verlag 2013. 382 S., ISBN 978-3-402-10436-1.
- EVANS, STEPHEN C., God and Moral Obligation. Oxford: Oxford University Press 2013. VII/199 S., ISBN 978-0-19-969668-0.
- GSCHWANDTNER, CHRISTINA M., Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy. New York: Fordham University Press 2013. XXVI/352 S., ISBN 978-0-8232-4275-7.
- HARTL, HERBERT, Christliche Weisheit und neues Mensch-Sein. Leben und Werk des Kleinen Bruders Heinz R. Schmitz. Auf den Spuren Charles de Foucaulds und Ja[c]ques Maritains (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Band 50). Würzburg: Echter 2013. XII/383 S., ISBN 978-3-429-03620-1.
- HOERES, WALTER, Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez (editiones scholasticae; Band 14). Heusenstamm: Ontos Verlag 2012. 239 S., ISBN 978-3-86838-513-7.
- HOERSTER, NORBERT, Was ist eine gerechte Gesellschaft? Eine philosophische Grundlegung (Beck'sche Reihe; 6108). München: Beck 2013. 143 S., ISBN 978-4-406-65293-6.
- KÄRKKÄINEN, VELI-MATTI, Christ and Reconciliation (A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World; vol. 1). Michigan/Cambridge: Eerdmans 2013. XIV/453 S., ISBN 978-0-8028-6853-4.
- MEIER, HEINRICH, Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion. München: Beck 2013. 238 S., ISBN 978-3-406-65474-9.
- MILLER, ADAM S., Speculative Grace. Bruno Latour and Object-Oriented Theology. New York: Fordham University Press 2013. XXII/166 S., ISBN 978-0-8232-5151-3.
- MORSCHER, EDGAR / NEUMEIER, OTTO / SIMONS, PETER, Ein Philosoph mit „Bodenhaftung“. Zu Leben und Werk von Joseph M. Bocheński (ProPhil; 9). Sankt Augustin: Academia Verlag 2011. 104 S./Ill./graph. Darst., ISBN 978-3-89665-556-1.



## THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

THEOLOGIE  
UND *Vierteljahresschrift*  
PHILOSOPHIE

---

*88. Jahrgang · 2013*

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main  
(ab Heft 3/2013)

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main  
(bis einschließlich Heft 2/2013)

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Alexander Löffler S. J. (ab Heft 3/2013), Oliver J. Wiertz,  
Frankfurt am Main;

Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

INTERNET:

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

# Inhalt des 88. Jahrgangs

## Abhandlungen

ANSORGE, DIRK, Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott. Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam	211
DÜSING, EDITH, Trinitarische Ontologie und Passiologie der Liebe – Hegels Überwindung der ‚unbefriedigten‘ Aufklärung	1
GASSER, GEORG, Hylemorphistische Theorien der Auferstehung. Eine kritische Bestandsaufnahme	536
KORITENSKY, ANDREAS, Der frühe John Henry Newman über Glaube und Vernunft	236
LADARIA S. J., LUIS F., Jesus Christus, Mitte und Mittler	175
LÖSER S. J., WERNER, Die konziliare Volk-Gottes-Theologie und das ökumenische Gespräch über die Rechtfertigung	86
MENKE, KARL-HEINZ, Die triadische Einheit des Ordo und die Frage nach einem Diakonat der Frau	340
NOVOTNÝ, VOJTĚCH, Die von Balthasar-Rezeption in Böhmen bis zum Jahr 1989	72
SCHÄRTL, THOMAS, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit	321
SCHATZ S. J., KLAUS, Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht auf das Zweite Vatikanum	47
SCHWARTZ, MARIA, Erziehung zur Freiheit. Kants Methodenlehren in KpV und TL als Antwort auf die Frage nach der Gründung eines (moralischen) Charakters	26
SIEBEN S. J., HERMANN-JOSEF, Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (I)	481
VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpfer	510
VINCO, ROBERTO, Zum parmenideischen Charakter des Denkens Meister Eckharts	161
WENZEL, KNUT, Kritik – Imagination – Offenbarung. Zur theologischen Hermeneutik nach Paul Ricœur (1913–2005)	560
WESTERMANN, HARTMUT, „Unius dei cultus“ oder „noster deus et vester deus“? Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff in Gilbert Crispins „Disputatio christiani cum gentili de fide Christi“	372
WUCHERPFENNIG S. J., ANSGAR, Acta Spiritus Sancti. Die Bedeutung der vier Sendungen des Geistes für die Apostelgeschichte. <i>In memoriam</i> Friedrich Avemarie	194

## Beiträge

BÖHR, CHRISTOPH, Die Offenbarung der Wirklichkeit im Denken und im Glauben. Zu Kurt Hübners Begriff szientifischer, mythischer und religiöser Vernunft	397
HÖGENMÜLLER, BORIS, „Enemigo de los Jesuitas“ – Melchior Canos Verhältnis zu den Jesuiten	389
SWITEK S. J., GÜNTER, Evagrius Pontikos und die „Lehren der heiligen Väter“	261
WIERTZ, OLIVER J., „Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.“ Eleonore Stumps thomastische Antwort auf das Argument aus dem Übel	575

<b>Buchbesprechungen</b>	95 266 407 584
<b>Eingesandte Bücher</b>	479 634

## Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

- Abmeier, K. (Hg.) 293, 600  
 Ach, J. S. 599  
 Adam, J. 158  
 Aikin, S. F. 288  
 Angehrn, E. 427  
 Antolić-Piper, P. 456  
 Anzulewicz, H. 454  
 Arndt, A. 439  
 Arnold, N. 601  
 Aschenberg, R. 103  
 Aschoff, P. 474  
 Attridge, M. 460  
 Avnur, Y. 407  
  
 Bärsch, J. 455  
 Bagordo, A. 97  
 Barbarin, P. 135  
 Barth, H.-M. 625  
 Baumann, Z. 477  
 Becker, K. M. (Hg.) 623  
 Begasse de Dhaem, A. 146  
 Bell, P. 608  
 Benedikt XVI. 151  
 Berndt, R. 449, 453  
 Beutel, A. 610  
 Bickmann, C. 104  
 Biesinger, A. 158  
 Biesinger, A. (Hg.) 158  
 Birmelé, A. 624  
 Bischof, F. X. 136  
 Bischof, F. X. (Hg.) 136  
 Biser, E. 468  
 Bockmuehl, M. (Hg.) 447  
 Börner, B. 456  
 Böttgheimer, C. 141  
 Boeve, L. 461  
 Bogner, D. 157  
 Bonevac, D. 407  
 Borasio, G. D. (Hg.) 629  
 Bordt, M. 282  
 Bormann, F.-J. (Hg.) 629  
 Boyarins, D. 478  
 Brachtendorf, J. 129  
 Brachtendorf, J. (Hg.) 426  
 Briage, R. 107, 295  
 Brandom, R. 102  
 Brantl, D. 598  
 Braun, P. 623  
 Breitenbach, A. 608  
 Brose, Th. 477  
 Brose, Th. (Hg.) 476  
 Bruckmann, F. 131  
 Brüntrup, G. 282, 283  
 Brüntrup, G. (Hg.) 282  
 Brüske, G. 624  
 Brugger, W. (Hg.) 104  
 Brumlik, M. 477  
 Bunge, K. 584  
 Bunge, K. (Hg.) 584  
 Burkard, D. 136  
 Busche, H. 444  
 Busse, T. 456  
  
 Caldeira, R. C. 461  
 Caspers, C. 455  
  
 Celikates, R. 290  
 Chester, C. 282  
 Clark, G. 448  
 Clement, H. 276  
 Clifford, C. 460  
 Cordes, P. J. 303  
 Craig, W. L. 407  
 Cramer, K. 102  
 Csonta, I. 460  
  
 D'Agostino, S. 444  
 D'Aniello, G. 131  
 Dabrowski, M. (Hg.) 293, 600  
 Dahl, E. 600  
 Danz, Ch. 104, 130, 619  
 Dawit Worku Kidane 437  
 De Mey, P. 461  
 De Pril, W. 460  
 Delgado, M. 450  
 Di Fabio, U. 314  
 DiCenso, J. J. 271  
 Drossbach, G. 455  
 Dupont, A. 459  
 Duve, Th. 436  
 Dworkin, R. 290  
  
 Eberle, J. (Hg.) 623  
 Ehrhardt, W. 104  
 Eichhorn, M. 130  
 Elata-Alster, G. 478  
 Enders, M. 427, 454  
 Endreß, M. 410  
 Endreß, M. (Hg.) 409  
 Engels, E. 290  
 Ernesti, J. 137  
 Ertl, Th. 609  
 Eyjólfsson, S. A. 140  
  
 Faggioli, M. 459  
 Fegg, M. 630  
 Felber, St. 603  
 Feldmann, K. 630  
 Ferrario, F. 625  
 Ferrario, F. (Hg.) 624  
 Filipović, A. 157  
 Fischer, J. 116  
 Fischer, N. 129, 131, 279, 427  
 Fischer, N. (Hg.) 128  
 Flach, B. 102  
 Fleckenstein, G. 610  
 Förster, G. 130  
 Forschner, M. 131  
 Francisco de Vitoria 436  
 Frank, S. L. 423  
 Freely, J. 97  
 Frick, E. 282  
 Friedrich, D. R. 599  
 Funiok, R. 282  
  
 Garrigue, P. 134, 135  
 Garský, Z. 299  
 Gelhaus, P. 599  
 Gemeinhardt, P. 454  
 Genest, J.-F. 455  
 Gerl-Falkovitz, H.-B. 104, 279, 308  
  
 Glimpel, C. 102  
 Gloy, K. 104  
 Goodman, M. 448  
 Grätzel, R. 444  
 Graulich, M. 455  
 Greisch, J. 428  
 Gresser, G. 455  
 Groß, W. 631  
 Guasco, M. 624  
 Günther, G. 103  
  
 Hälbig, K. W. 471  
 Halfwassen, J. 427  
 Hanke, Th. 274, 410  
 Hanstein, Th. 158  
 Hasan-Rokem, G. 448  
 Hastings, D. 616  
 Hehenberger, S. 609  
 Heid, S. 623  
 Heidegger, H. 100  
 Heidegger, M. 429  
 Heimann, H.-D. (Hg.) 608  
 Heimbach-Steins, M. 156, 293  
 Heimbach-Steins, M. (Hg.) 155  
 Heiter, B. (Hg.) 593  
 Hellmeier, P. D. 132  
 Henkelmann, A. 610  
 Henrici, P. 442  
 Herrman, G. 414  
 Herzberg, St. 427  
 Herzberg, St. (Hg.) 426  
 Heuer, W. (Hg.) 593  
 Hezser, C. 478  
 Hiltcher, R. 103  
 Hiltcher, R. (Hg.) 102  
 Hodgson, P. C. 99  
 Höffe, O. 268, 630  
 Höhn, H.-J. 411  
 Höntsch, A. 103  
 Hösle, V. 585  
 Hofheinz, M. 618  
 Hofheinz, M. (Hg.) 617  
 Hofmann, P. 623  
 Hofmann, P. (Hg.) 623  
 Hogrebe, W. 104  
 Hohlstein, M. 609  
 Hollander, D. 477  
 Holzbrecher, S. 137  
 Honemann, V. 608  
 Honnefelder, G. (Hg.) 160  
 Hooff, A. v. 444  
 Horwitz, R. 476  
 Hoye, W. 308  
 Hühn, L. 104  
  
 Iber, C. 102  
 Idel, M. 476  
 Illanes Maestre, J. L. 623  
 Imbach, R. 454  
 Inthorn, J. 282  
  
 Jaeschke, W. 439  
 Jakobi, J. 158  
 Jakobi, J. (Hg.) 158  
 Janke, W. 104

- Jaspert, B. (Hg.) 448  
Jentzmkik, P. (Hg.) 468  
Joas, H. 148, 424  
Judish, N. 407  
Jung, C. 110  
Jung, M. H. 449  
Junker, K. 97
- Karfíková, L. 130  
Kather, R. 123  
Kaufmann, M. 585  
Kaup, S. 455  
Kegler, D. 423  
Kehnel, A. 608  
Keller, A. 432  
Kießling, K. 158  
Kießling, K. (Hg.) 158  
Kinzel, T. 280  
Kissler, A. 462  
Kister, M. 448  
Kleinschmidt, S. 407  
Klingner, S. 104  
Klingner, S. (Hg.) 102  
Klonschinski, A. 601  
Klun, B. 428  
Knoepfler, N. 627  
Koch, A. F. 428  
Koch, K. 623  
Koecke, J. C. 294  
Kösters, A. 600  
Kopper, M. 444  
Korditschke, J. 411  
Kostka, U. 601  
Kreiml, M. 623  
Kremer, Th. 606  
Kruip, G. 600  
Kvanvig, J. L. (Hg.) 407
- Lamberigts, M. 459  
Lange, Ch. 607  
Langtry, B. 289  
Larentzakis, G. 620  
Latacz, J. 95  
Laumer, A. 153  
Leclerq, J. 444  
Lehmann, K. 443, 631  
Leone, M. 454  
Leppin, V. 450, 455  
Löffler, A. 456  
Löffler, W. 280, 410  
Löser, W. 409  
Loffeld, J. 631  
Lohfink, G. 444  
Longuenesse, B. 102  
Lubac, H. de 134, 464  
Lüttenberg, B. 599  
Lüttenberg, B. (Hg.) 599
- Maafsen, Th. 624  
Macaskill, G. 448  
McEvoy, J. 457  
Maffei, A. 625  
Maier, T. 130  
Maierù, A. 455  
Maleczek, W. 608  
Maritain, J. 134  
Markl, D. 297  
Markschies, Ch. 451  
Marchler, Th. 455
- Matuschek, D. 465  
Mayr, E. 595  
Meiwes, R. 609  
Metz, J. B. 311  
Meyer, E. C. 601  
Michaels, J. R. 124  
Michalski, M. (Hg.) 429  
Michel, F. 135  
Mielke, R. 621  
Miethke, J. 608  
Miller, Ch. 408  
Mittelstraß, J. 112  
Mokry, S. 136  
Mooney, H. A. 411  
Moser, P. K. 408  
Moss, Y. 448  
Mougel, R. 135  
Muders, S. 599  
Muders, S. (Hg.) 599  
Müller, C. 294  
Müller, J. 280  
Müller, K. 429  
Münch, B. U. 456  
Mutschler, H.-D. 409
- Naab, E. 130  
Nathschläger, J. 282, 283  
Nesselrath, H.-G. 96  
Neuer, W. 305  
Neuheuser, H. P. 455  
Neuhold, D. 136  
Nissing, H.-G. 278  
Nissing, H.-G. (Hg.) 278, 307  
Nusser, K.-H. 281
- Oberdorfer, B. 625  
Oehmen-Vieregge, R. 137  
Oexle, O. G. 608  
Oliva, A. 454  
Olszewski, M. 453, 454  
Olszewski, M. (Hg.) 453  
Opielka, B. 446  
Origenes [Adamantius] 125
- Palmer, G. 478  
Palmer, G. (Hg.) 476  
Paluch, M. 454  
Pangritz, A. 477  
Pedaya, H. 477  
Petermann, H. 599  
Pfitzner, I. 97  
Philipse, H. 412  
Pieper, R. 609  
Pitschmann, A. 410  
Plate, R. 158  
Pritchard, D. 408  
Prügl, Th. 454
- Quante, M. 102  
Quisinsky, M. 460  
Quitterer, J. 410
- Ratzinger, J. 308, 309  
Reder, M. 282  
Rehm-Grätzel, P. 444  
Reifenberg, P. 444  
Reifenberg, P. (Hg.) 442  
Reinhardt, E. 454  
Rengakos, A. (Hg.) 95
- Reuschel-Cermak, C. 282  
Rhonheimer, M. 623  
Riebel, A. 102  
Riedel-Spangenberg, I. 455  
Röhrkasten, J. 609  
Römer, C. 477  
Roos, L. 623  
Rosemann, P. (Hg.) 457  
Rosenmüller, S. (Hg.) 593  
Routhier, G. 460  
Routhier, G. (Hg.) 459  
Roy, P. J. 461  
Roy, P. J. (Hg.) 459  
Rüther, M. 599  
Runggaldier, E. 409  
Rupp, M. 608
- Saranyana, J.-I. 456  
Scafi, A. 448  
Schabel, Ch. 455  
Schäufele, F. 450  
Schallenberg, P. 294, 608  
Schelkens, K. 459  
Schelkens, K. (Hg.) 459  
Schlott, R. 461  
Schmid, H. B. 417  
Schmidt, J. 112, 158  
Schmidt, J. (Hg.) 158  
Schmidt, Th. M. 410  
Schmiedl, J. 137  
Schmies, B. 609  
Schockenhoff, E. 143, 630  
Schöndorf, H. 111, 112, 602  
Schöndorf, H. (Hg.) 104, 111  
Schöne-Seifert, B. 600  
Schöpsdau, W. 625  
Schröder, W. 120  
Schulenburg, L. 610  
Schumacher, Th. 419  
Schwaetzer, H. 427  
Schwartz, M. 282  
Schwartz, M. (Hg.) 282  
Schweidler, W. 284  
Schweighöfer, S. (Hg.) 584  
Schwenzfeuer, S. 104  
Schwienhorst-Schönberger, L. 623  
Seelmann, K. 584  
Seewald, M. 301  
Seidl, H. 131, 280  
Siep, L. 103  
Singer, P. 108  
Sirovátka, J. 131  
Sohn, A. 608  
Spaemann, R. 279  
Speyer, W. 594  
Spindler, A. 584  
Spindler, A. (Hg.) 584  
Splett, J. 279, 308, 411  
Stagi, P. 100  
Steinherr, L. 111  
Steinmetz, W. 158  
Steins, G. 156  
Steins, G. (Hg.) 155  
Stekeler-Weithofer, P. 102  
Stengel, B. 266  
Stier, M. 599  
Stoecker, R. 630  
Strizky, M.-B. v. 125

Ströbele, U. 609  
Stroumsa, G. G. 448  
Stroumsa, G. G. (Hg.) 447  
Stüben, J. 436  
Sullivan, M. 408  
Szombath, A. 111

Tacelli, R. K. 111  
Talisso, R. B. (Hg.) 288  
Tauchmann, H. 601  
Thiessen, H. v. 609  
Turner, M. 455  
Trampota, A. 282, 283  
Treffler, G. 136  
Trippen, N. 136  
Trisokkas, I. 590

Ulf, C. 96  
Untermann, M. 609

Van Fleteren, F. 130  
Van Slyke, J. A. 118  
Villar, J. H. 624  
Voges, S. 137

Vogl, W. 624  
Vogt, M. 316  
Volf, M. 474  
Volkmar, Ch. 609  
Vones-Liebenstein, U. 456

Wagner, A. (Hg.) 584  
Wagner, T. 294  
Wald, B. 280  
Wannenmacher, E. 454  
Wasner, M. 630  
Wassilowsky, G. 136  
Watzka, H. 410  
Weber, Ch. (Hg.) 612  
Weber, G. 96  
Wehr, L. 623  
Weibel, R. 137  
Weidemann, C. 281  
Weiser, F. 460  
Weiß, O. 457  
Wellmann, B. 157  
Wermker, K. 294  
Werner, T. 103  
Whitcomb, D. 409

Wielgus, S. 453  
Wiertz, O. J. 411  
Wierzbicki, A. M. 308  
Wilmer, H. 633  
Windisch, J. H. 623  
Winter, St. 411  
Witschen, D. 415  
Wittkowski, J. 630  
Wojtyła, K. 307  
Wolf, J. (Hg.) 293, 600  
Wolf, U. 421  
Wollbold, A. 624  
Wolter-von dem Knesebeck,  
H. 608  
Wuchterl, K. 113

Zaborowski, H. 280  
Zapff, B. M. 623  
Zeindler, M. 618  
Zeindler, M. (Hg.) 617  
Zekorn, S. (Hg.) 307  
Zimmermann, B. (Hg.) 95  
Zöller, G. 104  
Zwierlein, E. 281

## Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2013

Ansorge, D. 211–235, 451–453  
Arnold, J. 125–128

Batlogg, A. R. 465–468  
Beutler, J. 299–301, 446–447  
Bleyer, B. 316–320  
Böhr, Ch. 397–406  
Bormann, F.-J. 627–629  
Brieskorn, N. 284–288, 295–297

Dahlke, B. 459–461, 619–620  
Dudziak, R. 629–631  
Düsing, E. 1–25

Falkner, G. 123–124  
Fieger, M. 297–299

Gasser, G. 536–559, 595–598

Haefner, G. 100–102, 107–108,  
134–136, 429–432  
Hanke, Th. 128–132, 439–442  
Heereman, F. v. 148–151  
Herzberg, St. 104–106  
Hofmann, P. 141–143, 307–309,  
631–633  
Hogenmüller, B. 389–396  
Honnacker, A. 118–120

Knauer, P. 146–148  
Knorn, B. 474–476  
Koritensky, A. 236–260  
Kramp, I. 124–125, 447–448  
Krause, A. 437–439

Krienke, M. 293–294, 415–417,  
432–436, 468–471, 600–602

Ladaria, L. F. 175–193  
Lampersberger, F. 282–284  
Lange, Ch. 606–607  
Löffler, A. 132–134  
Löser, W. 86–94, 140–141,  
151–152, 160, 309–311, 444–  
445, 462–465, 610–612, 617–  
618, 621–623, 624–627  
Lüttich, St. 457–459  
Lutz, R. 143–146

Matena, A. 461–462  
Menke, K.-H. 340–371

Novotný, V. 72–85

Ollig, H.-L. 111–112, 113–116,  
426–429

Paganini, C. 108–111  
Pinjuh, J.-M. 95–97  
Pörnbacher, M. 453–457

Reich, J. 271–274  
Reichert, W.-G. 155–158  
Ricken, F. 97–99, 116–118,  
288–289, 290–293, 407–411,  
414–415, 421–423, 436–437,  
584–585, 598–599

Sans, G. 99–100, 102–104,  
274–276, 590–593

Sass, H. v. 424–426  
Sautermeister, J. 158–159  
Schärtl, Th. 321–339  
Schatz, Kl. 47–71, 136–140,  
448–450, 607–608, 612–617  
Schmidt, J. 585–590  
Schneider, M. 594–595  
Schröcker, H. 301–303  
Schröer, Ch. 266–268  
Schroffner, P. 120–123, 476–478  
Schwartz, M. 26–46  
Sebott, R. 153–155, 314–316  
Seitschek, H. O. 278–281  
Seubert, H. 305–307, 603–605  
Sieben, H.-J. 481–509  
Splett, J. 112–113, 276–278,  
303–304, 419–421, 442–444,  
471–474, 593–594, 599–600,  
602–603, 623–624, 633–634  
Steinmetz, F. J. 311–314  
Strel, V. 423–424, 620–621  
Switek, G. 261–265, 608–610

Verweyen, H. 510–535  
Vincio, R. 161–174

Wenzel, K. 560–574  
Westermann, H. 372–388  
Wiertz, O. J. 289–290, 412–414,  
575–583  
Wirth, M. 417–419  
Witschen, D. 268–271  
Wucherpennig, A. 194–210