N12<522420733 021

ubTÜBINGEN

473

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

TR.

55. Jahrgang · Heft 1 · 1980

TR

ABHANDLUNGEN

Herbert Huber
Die Gottesidee bei Immanuel Kant 1

Hermann-Josef Sieben, S. J.
Konzilien in Leben und Lehre des Hinkmar von Reims († 882) 44

BEITRÄGE

Pius Engelbert, O. S. B.
De Veritate und die Sekretäre des Thomas von Aquin.
Chronik einer Edition 78

Werner Löser, S. J.
„Kirchenkunde der Gegenwart" —
Anmerkungen zu Erwin Fahlbuschs gleichnamigem Buch 101

Herder Freiburg · Basel · Wien

11. MRZ 1980
Gd 861
ZLD

HERAUSGEBER: Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Philosophischen Fakultät S. J. in München.

HAUPTSCHRIFTLEITER: Hermann-Josef Sieben, S. J.; Mitglieder der Schriftleitung: Werner Löser, S. J., Jörg Splett, sämtlich Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70; Josef de Vries, S. J., München; Charles H. Lohr, S. J., Freiburg i. Br.; Redaktion: Traute Reepen, Frankfurt.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER:

HERBERT HUBER	Jean-Paul-Richter-Straße 13 8000 München 13
PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN, S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt 70
DR. PIUS ENGELBERT, O. S. B.	Benediktinerabtei Gerleve 4425 Billerbeck
DOZ. DR. WERNER LÖSER, S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt 70

BESPRECHUNGEN

DÖRRIE, HEINRICH, Platonica Minora *(F. Ricken, S. J.)* 114

LESSING, GGTTHOLD EPHRAIM, Werke; 7. Bd.: Theologiekritische Schriften I u. II; 8. Bd.: Dasselbe III *(A. Schilson)* 116

SPLETT, JÖRG, Der Mensch ist Person *(N. Stroescu)* 119

LIES, LOTHAR, Wort und Eucharistie bei Origenes *(R. J. Daly, S. J.)* 123

WEBER, CHRISTOPH, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates *(Kl. Schatz, S. J.)* 125

LAMB, MATTHEW L., History, Method and Theology *(G. B. Sala, S. J.)* 127

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 600 Frankfurt (M.) 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 32,50 DM, der Jahrgang kostet 130,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

55. Jahrgang

1980

VERLAG HERDER FREIBURG

HERAUSGEBER: Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Philosophischen Fakultät S. J. in München.

HAUPTSCHRIFTLEITER: Hermann-Josef Sieben, S. J.; Mitglieder der Schriftleitung: Werner Löser, S. J., Jörg Splett, sämtlich Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70; Josef de Vries, S. J., München; Charles H. Lohr, S. J., Freiburg i. Br.; Redaktion: Traute Reepen, Frankfurt.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

Inhalt des 55. Jahrgangs

Abhandlungen

Huber, Herbert, Die Gottesidee bei Immanuel Kant 1. Teil 1

2. Teil 230

Knauer, Peter, S. J., Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung 321

Lohr, Charles H., S. J., Die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens 361

Schäfer, Philipp, Hoffnungsgestalt und Gegenwart des Heiles 204

Schaeffler, Richard, Der „Modernismus-Streit" als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute 514

Schatz, Klaus, S. J., Ist Kirchengeschichte Theologie? 481

Sieben, Hermann-Josef, S. J., Konzilien in Leben und Lehre des Hinkmar von Reims († 882) 44

Uhde, Bernhard, Das Werden des Gottes. Zur „Theogonie" des Hesiod 535

Wiedenhofer, Siegfried, Bekenntnis, Schrift, Tradition 161

Beiträge

Engelbert, Pius, O. S. B., De Veritate und die Sekretäre des Thomas von Aquin. Chronik einer Edition 78

Fischer, Norbert, Zum Problem der Transzendenz in der platonischen Erkenntnislehre 384

Haeffner, Gerd, S. J., Grammatik des Geistes 250

Lentzen-Deis, Fritzleo, S. J., Entwicklungen in der synoptischen Frage? 559

Löser, Werner, S. J., „Kirchenkunde der Gegenwart" – Anmerkungen zu Erwin Fahlbuschs gleichnamigem Buch 101

Splett, Jörg, Gottes Gerechtigkeit 404

Besprechungen

114 260 418 571

Umschau

Philosophie:

Philosophiegeschichte: Antike 130

Mittelalter 134 440

Neuzeit 136 442

Moderne Strömungen 139 447

Systematische Philosophie 142

Psychologie 150 465

Soziales 153 474

Religionskritik 449

Erkenntniskritik 455

Gottesfrage 459

Anthropologie 461

Ethik 471

Recht 474

Theologie:

Exegese 272 584

Patristik 278 588

Kunstgeschichte 283

Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte 283 595

Moderne Theologen 296

Fundamentaltheologie usw. 300 608

Pastoral 304

Spiritualität usw. 311 625

Kirchenrecht 315

Theologie der Befreiung 319

Sakramente. Liturgie 620

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

Albert, H. 610
Albert, K. 130
Albertus Magnus 595
Alchourrón, C. E. 146
Alföldi, M. R. 465
Altaner, B. 590
Andrés Martin, M. 287
Angehrn, E. 262
Aubineau, M. 282 429
Apfelbacher, K. E. 296

Bärthlein, K. (Hrsg.) 130
Baerwald, F. 158
Balz, H. 275
Barbaglio, G. (Hrsg.) 303
Baumgärtner, A. 158
Baur, J. 614
Beck, Hch. 473
Becker, G. 617
Berger, W. J. 150
Bertsch, L. (Hrsg.) 308
Besnard, A. M. 313
Beutler, Ch. 283
Bieger, E. 450
Biffi, F. 317
Biscardi, A. 318
Blank, J. 418
Bleistein, R. 312
Böcher, O. 275
Borobio, D. 281
Bosshard, S. N. 291
Brändle, R. 590
Brechtken, J. 453
Breiter-Hahn, J. 465
Brunner, O. (Hrsg.) 155
Bruns, B. 622
Bürkle, H. 301
Bulygin, E. 146
Burdese, A. 318
Bussini, F. 625

Caretto, C. 627
Castaño, J. M. 318
Castello, C. 318
Casteñada, H. N. 145
Cazelles, H. 272
Christian, Petra 446
Clauss, M. 295
Clémento, O. 314
Condrau, G. 149
Conte, A. G. (Hrsg.) 144 146
Conze, W. (Hrsg.) 155
Coppens, J. 273
Crowe, F. E. 147
Crüsemann, F. 272

Danner, M. 470
Dekkers, E. (Hrsg.) 268
Dianich, S. (Hrsg.) 303
Diesner, H. J. 594
Döring, Hch. 276
Dörrie, Hch. 114
Dorans, R. 147
Dourley, J. P. 604

Ebbesen, St. (Hrsg.) 134
Eid, V. (Hrsg.) 472
Erler, A. (Hrsg.) 474
Ermecke, G. 157
Ettelt, W. 457

Fabbrini, F. 318
Fahlbusch, E. 101
Falk, Z. W. 586
Fedele, P. 318
Fetscher, I. 149
Fischer, H. (Hrsg.) 303
Fodor, J. A. 465
Følledal, D. 610
Fornberg, T. 587
Frey, R. (Hrsg.) 472
Frezza, P. 318
Friedberger, W. 309
Frielingsdorf, K. (Hrsg.) 312
Fuchs, E. (Hrsg.) 137
Fütterer, K. 312
Furger, F. 157

Gadamer, H. G. 139
Gallagher, Ch. 318
Gallo, F. 318
Gangoiti, B. 318
Ganoczy, A. 302
Gareis, B. 276
Garofalo, S. 276
Gebhardt, G. 465
Geerard, M. (Hrsg.) 268
Geißer, H. 419
Gennrich, A. 150
Gins, K. 150
Gisel, P. 422
Glade, W. 598
Glatzel, N. 158
Göpfert, H. G. (Hrsg.) 116
Gordon, I. 318
Goss-Mayr, Hildegard (Hrsg.) 320
Gottlob, B. 158
Gräßer, E. 418
Graziani, E. 318
Greschat, M. (Hrsg.) 293
Greshake, G. 628
Grimaldi, W. M. A. 132
Grom, B. 300
Groß, H. 276
Gruneweg, A. H. J. 274
Günther, A. 445
Gunton, C. 297
Guttierrez, A. 318

Hack, H. 276
Härdelin, A. 283
Hahn, F. 276
Hansson, B. 146
Hartl, F. 443
Hasenfuß, J. 602
Hasenhüttl, G. 616
Heckel, M. 474
Heidegger, M. 447
Heinen, W. 157
Hemmerle, Kl. 311
Herion, H. 474
Herr, Th. 157
Hesiod 130
Heßler, H. W. (Hrsg.) 154
Hesychius 429
Hilpinen, R. (Hrsg.) 144 146
Höffner, L. 476
Hofmeier, J. 150
Holm, N. S. 150
Holte, R. (Hrsg.) 608
Horwitz, R. 447
Hubig, Ch. 142
Hyvärinen, K. 586

Ilting, K. H. 156
Imbach, R. 134
Immenkötter, H. 290
Inhetveen, R. 146
Inhoffen, P. 276
Irrebarren, J. 476

Jaeger, Petra (Hrsg.) 447
Jeffner, A. 609
Jetter, W. 623
Joest, W. 614
Johannes Buridanus 440
Johannes Caesariensis 282
Jüngel, E. 149

Kaefer, H. 154
Kälistad, Th. 150
Kalinowski, G. 145
Kaufmann, E. (Hrsg.) 474
Kaufmann, F. X. 308 310
Kenny, A. 459
Kienecker, F. 149
Klausnitzer, W. 599

Klein, R. 278
Kleinheyer, G. 474
Knoch, O. 276
Kosellek, R. (Hrsg.) 155
Kranz, G. 628
Krenn, K. (Hrsg.) 150
Krüger, H. J. 158
Kübel, W. 596
Kuebler-Ross, Elisabeth 150
Küng, H. 418
Kuhn, D. 158

Laberge, L. 586
Lamb, M. L. 127 148
Lambert, W. 137
Langner, A. 157
Lankhorst, O. 630
Lauth, R. (Hrsg.) 137
Lawrence, F. (Hrsg.) 147
Lefèbvre, Ch. 318
Lefrank, A. 312
Lehmann, K. (Hrsg.) 308 618
Leinsle, U. G. 597
Leinweber, J. 276
Lessing, G. E. 116
Léthel, F. M. 595
Lies, L. 123 312
Listl, J. (Hrsg.) 315 578
Lohse, E. 277
Lombardi, G. 317
Lonergan, B. 148
Lotz, J. B. 146 149 626
Lyons, J. W. 138

Maas, W. 588
Manferdini, Tina 140
Manns, U. 149
Manser, J. 465
Manzanera, M. 319
Marlé, R. 619
Marlet, M. 450
Marx, H. J. 437
Marx, S. 277
Matern, O. 277
Maurer, W. 288
Mengus, R. 420
Mette, N. 308
Möller, J. 464
Mörsdorf, Kl. 581
Moltmann, J. 418
Moser, R. 458
Müller, G. L. 576
Müller, H. (Hrsg.) 578

Nardoni, E. 265
Navarrete, U. 318
Nell-Breuning, O. von 153
Neuner, P. 600
Nieder, G. 465
Nowack, A. J. 152

Ochoa, J. 318
Ohler, Annemarie 585
Okayama, K. 471
Orsy, L. 621
Ott, H. 419

Pannenberg, W. 418
Paolis, V. de 318
Pareyson, L. (Hrsg.) 444
Paus, A. (Hrsg.) 149
Peelman, A. 607
Person, R. E. 280
Pesch, O. H. 419
Petroncelli, M. 318
Pfeffer, W. 425
Pieper, J. 143
Podskalsky, G. 434
Pritz, J. 445
Prokop, H. 151
Provera, G. 318
Pünder, G. 312
Pugliese, G. 318

Raffelt, A. (Hrsg.) 618
Rauscher, A. (Hrsg.) 158 475 476
Reckinger, F. 304
Reikerstorfer, J. (Hrsg.) 445
Reinelt, H. 277
Reinkens, J. H. 574
Rensch, B. 151
Repplinger, H. J. 313
Rhein, R. von 277
Ricken, F. 465
Richard, M. 268 282
Ringel, E. 150
Rivinus, K. J. 158
Robleda, O. 317 318
Roey, A. van (Hrsg.) 268
Rohrmoser, G. 475
Roos, L. 476
Rosa, L. 475
Rovan, J. 476
Rozelaar, M. 149
Ruppert, L. 277
Rusza, I. 146

Sales, M. 140
Scott, T. K. (Hrsg.) 440
Seifert, J. 463
Sieben, H. J. (Hrsg.) 574
Siedler, D. 596
Siegmund, G. 277
Sløk, J. 612
Sokolowski, R. 455
Splett, J. 119
Süss, G. P. 309
Switek, G. (Hrsg.) 312 313
Szostek, A. 461

Schäfer, Ph. 277
Schaeffler, R. 571
Scharfenberg, J. 152
Scheele, P. W. 277
Scheffczyk, L. 157
Schelkle, K. H. 277
Scherer, G. 148
Schieche, W. (Hrsg.) 137
Schildenberger, J. 277
Schlink, E. 418
Schlösser, F. (Hrsg.) 308
Schmied, G. 465
Schmidt, J. 300
Schmidt-Sauerhöfer, P. 136
Schmitz, H. (Hrsg.) 578
Schnackenburg, R. 587
Schneider, G. 275
Schneider, L. 158
Schneider, Th. 620
Schreiber, R. 145
Schreiner, J. 465
Schürmann, H. 277
Schulze, W. 135

Stappert, B. H. 606
Stein, E. V. 152
Stein, H. 469
Steinmetz, F. J. 627
Stirnimann, M. 418
Stramare, P. T. 277
Strasser, St. 141
Strobel, A. 277
Stüttgen, A. 460
Stuiber, A. 590
Styczeń, T. 461

Tengström, S. 584
Tenzler, J. 277
Terrenal, Q. C. 442
Thomas, Kl. 151
Timpe, N. 316
Trentman, J. A. (Hrsg.) 441

Utz, A. U. 476

Valadier, P. 451
Van Schijndel, H. J. J. 299
Verbeke, G. (Hrsg.) 268
Vian, G. M. 278
Vincent Ferrer 441
Vogels, H. J. 588 596
Volk, H. 299
Volk, P. 474

Vorgrimler, H. 430
Vries, W. de 418

Waldenfels, H. 314
Walther, G. F. 465
Weber, Ch. 125
Weber, W. (Hrsg.) 157 158
Weger, K. H. (Hrsg.) 298 449 450
Wegman, H. 624
Wehr, G. 313
Weinberger, O. 145
Weischer, B. M. 591
Weizsäcker, C. F. von 150
Welp, Dorothée 260
Wichmann, J. (Hrsg.) 154
Widengren, G. 150
Wieh, H. 307
Wiemeyer, J. 158
Wiesenhütter, E. 469
Wingren, G. 609
Winter, A. 277
Wojtyła, K. 461
Wrede, G. 286
Wright, G. H. von (Hrsg.) 144

Zampetti, G. 318
Zerfaß, R. 308
Zimmermann, G. 284
Zulehner, P. M. 305 308
Zwergel, H. A. 312

Verzeichnis der Mitarbeiter

Bacht, H., S. J. 284–286 313–314 445–446 574–576 600–604 617–618 627–630
Barredo, F., S. J. 307–308
Becker, C., S. J. 286–287
Bolewski, J., S. J. 461–463
Brüntrup, G. 312–313
Brugger, W., S. J. 134 140–141 297–298 458–460
Busch, F. O., S. J. 287–288 291–293 317–319 581–583

Carls, R., S. J. 144–146 608–610

Daly, R. J., S. J. 123–125
Döben, G., S. J. 465–469
Dumoulin, H., S. J. 301–302

Ehlen, P., S. J. 453–455
Engel, H., S. J. 265–268 275–278 587–588
Engelbach, P., O. S. B. 78–100

Fischer, N. 384–403

Gilen, L., S. J. 150–152 469–471
Gimbler, J., S. J. 619–620
Gottwald, F. T. 146–147 154–155 296–297 313
Grillmeier, A., S. J. 268–271 282–283 429–430 588–590 591–594 595–597

Haas, A., S. J. 425–428
Haeffner, G., S. J. 250–259 447–449 571–574
Hälbig, K. W., S. J. 460–461
Hammes, H. W., S. J. 309–310 320
Hengsbach, F., S. J. 153–154 474–477
Heyden, W., S. J. 305–307
Huber, H. 1–43 230–249
Hug, J., S. J. 422–425

Keller, A., S. J. 142–143
Kerber, W., S. J. 471–473
Kern, W., S. J. 444–445
Knauer, P., S. J. 283–284 288–291 299–300 302–303 321–360 610–613
Koltermann, R., S. J. 149–150
Kunze, P. 440–442

Lambert, W., S. J. 443–444
Lentzen-Deis, F., S. J. 559–570
Löser, W., S. J. 101–113 139–140 598–599 607–608 614 616–617 621–622
Lohfink, N., S. J. 272–275 310–311 584–587
Lohr, C. H., S. J. 361–383 434–436 604–606

Marucci, C., S. J. 303–304 622–623
Müller, G. L. 293–295 298–299 311–312 420–422 430–434 606–607 614–616 626–627

Nell-Breuning, O. von, S. J. 154 155–158 308–309 315–316 474 578–581
Nkeramihigo, Th., S. J. 451–452

Oswald, J., S. J. 300–301 314

Platzbecker, G., S. J. 152–153
Podobnik, T., S. J. 138–139

Raile, M. 314–315
Richter, V., S. J. 134–135
Ricken, F., S. J. 114–116 130–134

Sala, G. B., S. J. 127–129 136–137 147–148
Sebott, R., S. J. 316–317
Sieben, H. J., S. J. 44–77 278–282 437–439 590–591 594–595 630
Sievernich, M., S. J. 618–619
Splett, J. 135–136 137–138 141–142 148–149 404–417 447 450–451 463–465
Switek, G., S. J. 627
Syndicus, E., S. J. 283

Schäfer, Ph. 204–229
Schaeffler, R. 514–534
Schatz, Kl., S. J. 125–127 295–296 418–420 481–513 599–600
Schilson, A. 116–119 576–578
Schmidt, J., S. J. 262–265
Schulte, H., S. J. 260–262

Stenzel, A., S. J. 304–305 597–598 620–621 623–626
Stout, F., S. J. 442–443 455–457
Stroescu, N. 119–122

Uhde, B. 535–558
Ullrich, P. O. 446–447

Vries, J. de, S. J. 143–144 457–458 473–474

Weger, K. H., S. J. 303
Weissmahr, B., S. J. 449–450
Wiedenhofer, S. 161–203

Zwiefelhofer, H., S. J. 319–320

cplt. 130.-

Die Gottesidee bei Immanuel Kant*

Von Herbert Huber

Erster Teil

„Der ... Mangel an hinlänglichem Besinnen ... ließ ihn ... folgende ... unumgänglich nöthige Untersuchungen übergehen: ... was ist Daseyn? was Object?"
A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I, hrsg. von J. Frauenstädt, Leipzig 1879, S. 514.

„Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sey dem Seyn entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indeß zunächst zu fragen, was unter dem Seyn verstanden werde?"
G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 88 Zusatz (= Jubiläumsausgabe Bd. 8, S. 214).

Von jeher war das mit dem Gottesgedanken gegebene Problem vorzüglich dies, ob dem Gedanken „Gott" auch Existenz zukomme. Diese Fragestellung zieht sich durch die klassischen Gottesbeweise der kosmologischen Art genauso, wie sie dem ontologischen Beweis zugrunde liegt. Wenn Kant erklärt, daß „Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit ... diejenigen Aufgaben [sind], zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik ... abzielen" (KU 473), so ist hiermit gemeint, daß gerade die Frage nach der Existenz jener Ideen das Thema der Metaphysik ist. Dem Gottesgedanken, wie den übrigen Ideen, gesteht Kant zwar zu, „unvermeidlich" (B 354) und „nicht etwa unnütz oder entbehrlich" (KU 167) zu sein; seine Kritik zielt aber darauf, die Behauptung der Existenz der Ideen als ungerechtfertigt aufzudekken [1].

---

* Kants Werke werden nach der Akademieausgabe zitiert. Die römische Ziffer bezeichnet dabei den Band, die arabische die Seite. Die Kritik der reinen Vernunft (KrV) wird nach A und B zitiert. Belege aus der Kritik der praktischen Vernunft (KpV) und der Kritik der Urteilskraft (KU) werden mit den angegebenen Siglen nach dem Text und der Paginierung der Akademieausgabe (Bd. V) zitiert. Es werden nicht alle Hervorhebungen von K. übernommen. Der Vermerk „Hervorhebung von mir" (Hvm) bezeichnet bei K. nicht vorfindliche Hervorhebungen. Eckige Klammern stets von mir.

[1] „Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab ..." (B 597). Ideen „sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben ..." (B 384). Aber sie „sind ... transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfah-

Hieraus ergibt sich der Gang des ersten Teiles der vorliegenden Arbeit. Zuerst wird kurz skizziert, wieso der Gottesidee bei Kant in der theoretischen Philosophie Unabdingbarkeit zukommt, um in einem zweiten Schritt die Kritik Kants in ihrer Eigenart genau zu bestimmen; schließlich soll diese Kritik selbst überprüft werden. Der zweite und dritte Teil der hier unternommenen Studie ist einer kritischen Sichtung der positiven Begründung gewidmet, mit welcher K. die „Realität" der Gottesidee in der praktischen Philosophie sicherzustellen sucht. Im vierten Teil wird die Rede von der „objectiven Realität" in K.s Terminologie genauer zu orten versucht, um mit einem kurzen, andeutenden Ausblick auf einen positiven, K.s Kritik aufnehmenden und ihn in seinen nicht klar gesehenen Implikaten weiterführenden Ansatz zu einer Gotteslehre zu schließen.

1. Kants Kritik an der Gottesidee der Metaphysik

1.1. Die Gottesidee in der KrV: Für die KrV spielen vor allem zwei Bestimmungen des Gottesgedankens eine entscheidende Rolle. Gott wird als „omnitudo realitatis" und als „ens necessarium" aufgefaßt [2].

1.1.1. Gott als omnitudo realitatis: Die Vielzahl sinnlicher Erscheinungen, die, insofern sie vom Subjekt rezipiert sind, „Vorstellungen" genannt werden (A 250) [3], wird zu dem je einen Gegenstand dadurch, daß der Verstand (A 250) die vielen Erscheinungen als Einheit betrachtet, d. h. sie um einen bzw. in einem „Punkt" zentriert, der selber ein bestimmungsloses x ist (A 250 f.), als dessen Bestimmungen („Eigenschaften") eben die Erscheinungen fungieren. Das x ist bestimmungslos, weil sich das, was es ist, als Erscheinung(en) ausdrückt. Das x ist bloß der Gedanke „Einheit", der reine Punkt, in dem die Erscheinungen zusammenhängen [4]. Ohne x hätte man eine bloße Vielheit von Erscheinungen; ohne diese Vielheit nur das leere, unbestimmte x, ein Ding ohne Eigenschaften. In beiden Fällen aber handelt es sich nicht um den ganzen Gegenstand. Das x macht die Verbindung

---

rung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der ... Idee adäquat wäre." (B 384)

[2] Von Gott als dem „Weltbaumeister" (B 655) wird hier abgesehen, weil der 3. Tl. der Untersuchung sich mit der Teleologie Kants und ihrem Bezug zur Theologie beschäftigen wird.

[3] Erscheinung besagt „subjektiv Psychisches" und „objektiv Physisches". Vgl. *H. Meyer*, Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zu Kants kritischer Freiheitslehre. (Diss., München 1979, S. 87, Anm. 32) (§ 21). Dort auch Literaturangaben.

[4] Dieses x nennt K. in der ersten Auflage der KrV das „transzendentale Objekt" (A 250), den „transzendentalen Gegenstand" (A 253). Diese Einheit macht „dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich" (B 131). Die hier angezielte Einheit ist damit nicht die *Kategorie* der Einheit, vielmehr sind die Kategorien Bestimmungen der noch ganz unbestimmten Einheit, von der im x die Rede ist (B 131).

der Vorstellungen zu einer objektiven, notwendigen (B 242), indem in ihm ausgedrückt wird, daß die „Vorstellungen ... im Object, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjects, verbunden" sind (B 142). Es werden durch den Verstand aber nicht nur Vorstellungen zu Gegenständen, sondern auch die Gegenstände zu Sachverhalten synthetisiert. Hier stellt das x die Objektivität des Sachverhalts sicher. Auf die Funktion der Kategorien, welche die unbestimmte Einheit „x" näher bestimmen (Substanz-Akzidens; Ursache-Wirkung; usw.), kann hier nicht eingegangen werden.

Wir sahen, wie aus verschiedenen Vorstellungen (Erscheinungen) der eine Gegenstand erzeugt wird. Grammatikalisch sind Vorstellungen Prädikate. Das x ist grammatikalisch Subjekt. Durch Zuschreiben von Prädikaten wird ein Subjekt bestimmt. Hat man den Begriff eines Gegenstands nun bestimmt, so enthält er eine Menge von Prädikaten. Diese Menge ist aber nur eine Teilmenge aller möglichen Prädikate. Hinsichtlich der restlichen, in ihm nicht enthaltenen Prädikate ist der Begriff unbestimmt, d. h. es ist nicht gesagt, ob sie ihm zukommen oder nicht (B 599). Der Begriff ist aber hinsichtlich der ihm nicht zu- oder abgesprochenen Prädikate bestimmbar. Der Gedanke der Bestimmtheit läßt es nämlich nicht zu, daß einem Begriff ein und dieselbe Bestimmung in derselben Hinsicht zu- und nicht zukommt. Solche Kontradiktion wäre ein „blinder Fleck" des Begriffs, weil die Eindeutigkeit der Bestimmtheit an dieser Stelle entfiele: damit wäre die Bestimmtheit, die als solche eben Eindeutigkeit besagt, aufgehoben. Läßt man nun einen Gegenstand durch alle Prädikate laufen und spricht sie ihm je zu oder ab, so ist am Ende dieser Prozedur der Gegenstand *durchgängig*, d. h. hinsichtlich aller möglichen Prädikate bestimmt. Bliebe der Begriff eines Gegenstandes – und damit der Gegenstand selber – in mancherlei Hinsichten unbestimmt, so könnte in diesen Hinsichten sein Verhältnis zu allen übrigen Gegenständen nicht angegeben werden, er würde sich also nicht entweder von ihnen abheben oder diese Hinsichten mit ihnen teilen, es wäre vielmehr in diesen Hinsichten unentscheidbar, wie der Gegenstand beschaffen ist. Die Rede von bestimmten Gegenständen impliziert daher die Idee der durchgängigen Bestimmung.

Die Möglichkeit, eine durchgängige Bestimmung durchzuführen, hat man nur unter der Voraussetzung der Idee eines *Inbegriffs aller Prädikate* (Realitäten, Bestimmtheiten), weil das Unternehmen, einem Gegenstand von allen Prädikaten jedes je zu- oder abzusprechen, die Idee der *Verfügbarkeit aller* Prädikate voraussetzt. Diesen Inbegriff nennt die Tradition und mit ihr Kant „omnitudo realitatis". Indem man ein zu bestimmendes Ding mit dem „ganzen Vorrath des Stoffes" (B 603), der an Dingbestimmtheiten überhaupt möglich ist,

vergleicht, ist sowohl derjenige Stoffausschnitt bezeichnet, der gerade diesem Dinge zukommt, als auch derjenige (Rest-)Teil, der dem Ding nicht zukommt. Wir haben so eine positive (Was kommt ihm zu?) und eine negative (Was kommt ihm nicht zu?) Bestimmung. Die positive impliziert ihrerseits die negative: Sagt man nämlich nicht ausdrücklich, was einem Dinge nicht zukommt, so hat man keine Garantie, daß die positive Bestimmung vollständig ist. Das Ding ist so das, was es ist, durch das, was es nicht ist: „Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind." (B 606) Die Forderung nach durchgängiger Bestimmtheit setzt damit den Gedanken der omnitudo realitatis unabdingbar voraus, die zwar „niemals in concreto" (B 601) so gegeben ist, daß wir über alle einzelnen Prädikate verfügten, die aber als asymptotisch anzustrebende Limesgröße vorausgesetzt werden muß.

Aus dem Gesagten folgt, daß die hypothetische Antizipation der durchgängigen Bestimmtheit und damit der omnitudo realitatis unabdingbar und daher *konstitutiv* für alles Denken von Gegenständen ist. Kant spricht freilich nicht in diesem Sinne von „konstitutiv". Eine Idee wäre nach K. vielmehr erst dann konstitutiv, wenn durch sie „Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden" (B 672). Konstitutiv wären Ideen im Falle, daß sie sagen könnten, „was das Object sei" (B 538). Wenn K. allerdings von den regulativen Ideen sagt, sie gäben an, wie man es anstellen müsse, „um zu dem vollständigen Begriffe *des Objects* zu gelangen" (B 538 Hvm), so scheinen durch die Ideen doch auf irgendeine (welche?) Weise die Objekte vermittelt, bestimmt, „gegeben" zu werden. Machen die Ideen aber die „Möglichkeit der Objecte selbst" (KU 387) aus, so wären sie nach dem Sprachgebrauch von KU 387 eben konstitutiv. Daß es nicht um die Objekte an ihnen selbst zu tun ist, tut hier nichts zur Sache, weil K. die Anschauungsformen und Kategorien, sowie apriorischen Grundsätze, welche sich alle nur auf Erscheinungen beziehen, als konstitutiv bezeichnet [5]. Zu klären wäre, in welch genauem Sinne sich regulative und konstitutive Ideen jeweils auf Objekte beziehen. Eine ähnliche Ungeklärtheit ergibt sich, wie L. B Puntel [6] gezeigt hat, bei K.s Unterscheidung zwischen formaler und transzendentaler Logik.

---

[5] Vgl. *R. Eisler*, Kant-Lexikon (Hildesheim, New York 1977) Artikel „Konstitutiv"; *W. Hogrebe*, Artikel „Konstitution" III, in: J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), HWP, Bd. 4 (Basel 1976), weist darauf hin, daß K. nicht die Kategorien, sondern nur die Regel ihres objektiven Gebrauchs als „konstitutiv" bezeichnet hat (Sp. 1001).

[6] *L. B. Puntel*, Transzendentalität und Logik. Prolegomena zur Reformulierung eines ungelösten Problems. In: Neue Hefte für Philosophie, Heft 14, 76–114.

Es ist nun herausgearbeitet, daß Sinnlichkeit und Verstand auf eine Idee angewiesen sind, um das Ziel der Erkenntnis zu erreichen. Das Vermögen, über diese Idee zu verfügen, nennt K. „Vernunft" (B 355; 791). Ist der Verstand das „Vermögen der Einheit der Erscheinungen" (B 359), so hat die Vernunft die Aufgabe, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (B 364). Dieses Unbedingte ist die Idee „omnitudo realitatis". Insofern ein Begriff nur unter Voraussetzung dieser Idee als durchgängig bestimmt gelten kann, ist er als solcher von ihr bedingt (B 605). Die omnitudo realitatis ihrerseits ist definiert als der Inbegriff aller Bestimmungen und ist eo ipso durchgängig bestimmt (B 604). So ist sie von nichts Weiterem abhängig, sie ist unbedingt (B 605; 606). Die Idee gehört also nicht mehr in das Gebiet des Verstandes, weil sie von diesem als das Unbedingte vorausgesetzt wird und folglich hinsichtlich ihrer Funktion in der Erkenntnis nicht auf derselben Stufe zu stehen kommt, wie dieser. Aus dieser Höherstufigkeit folgt auch, daß die Idee eine höhere Dignität hat, als die Objekte (die sie ja konstituiert) und selber nicht als Objekt angesehen werden kann: das, was vorauszusetzen ist, um einen Tisch oder einen Stein zu bestimmen, kann nicht selber auf der Stufe der Tische und Steine lokalisiert sein.

Die im Voraufgehenden exponierte Idee der omnitudo realitatis ist dasjenige, was in religiöser Redeweise „Gott" genannt wird. Dies zeigt K. dadurch, daß er die traditionellen Eigenschaften Gottes als Bestimmungen der omnitudo realitatis aufweist.

(1) Alle Prädikate setzen als bestimmte das All der Realität voraus, als dessen Einschränkungen sie allein begriffen werden können. Dieses All ist daher das Urwesen (B 606), das Urbild (prototypon) der Dinge, „welche insgesammt, als mangelhafte Copeien [sic!] (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen" (B 606). Da alles aus dem „Stoff" der omnitudo realitatis „gemacht" (konstituiert) ist, ist sie das ens originarium (B 606). (2) Die omnitudo realitatis kann als Inbegriff der Realitäten kein noch realeres, an Realitäten reicheres, Wesen über sich haben. Daher ist sie das ens summum (B 606). (3) Weil sie alle Wesen bedingt, ist die Idee der omnitudo realitatis die Idee vom ens entium (B 607). (4) Ein Urwesen kann nicht aus vielen Wesen bestehen. Vielheit setzt nämlich Bestimmtheit gegeneinander und damit einen umfassenderen Inbegriff von Bestimmungen voraus. Als umfassendster Inbegriff von Bestimmungen kann die omnitudo realitatis daher nicht als vielfach gedacht werden. Sie ist einfach (B 607). (5) Die sonstigen Dinge sind nicht etwa vom Urwesen abgespaltene Teile, weil damit das Urwesen bloß Aggregat

von Einzelwesen wäre, was nach (4) ja nicht möglich ist. Die omnitudo realitatis ist so der eine Grund aller Wesen (B 607).

Kant übernimmt also die metaphysischen Bestimmungen oder Eigenschaften Gottes. Da bei K. die omnitudo realitatis aber als Bedingung von Erkenntnis aufgefaßt wird, charakterisiert er sie zurecht als „transcendental", weil Transzendentalphilosophie diejenige Forschung ist, welche sich mit der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt beschäftigt, und so das zu ihr Gehörige jene Bezeichnung tragen muß. Der Begriff der omnitudo realitatis ist so der „Begriff ... von Gott, in transcendentalem Verstande gedacht" (B 608). Zu beanstanden ist allerdings, daß K., obgleich er in der behandelten Idee die Ebene der Bedingung der Möglichkeit von einzelnen Seienden zur Sprache bringt, dieser Höherstufigkeit der Idee nicht dadurch Rechnung trägt, daß er die Bezeichnung „ens" vermeidet, wodurch die Idee genauso genannt wird, wie man jeden Stein auch nennen kann. Entsprechendes gilt von der nun zu erörternden Idee „ens necessarium", bei welcher K. ebenfalls die metaphysische Bezeichnung „ens" unbesehen übernimmt.

1.1.2. Gott als ens necessarium: Der Begriff von Gott als dem ens necessarium wird erreicht mittels einer Schlußfolge, welche auf der für Erfahrungserkenntnis schlechterdings zentralen (B 247) Kausalitätskategorie beruht. Daß „alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bei einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen muß" (B 633 Anm.), ist der Grund dafür, daß die Kausalitätskategorie den Gedanken des Notwendigen fordert. Die Kausalreihe kann nicht ins Unendliche zurückgeführt werden, weil ohne Anfang die Reihe der Folgeglieder in ihrer Möglichkeit nicht begriffen werden könnte. Nun aber gibt es offensichtlich Folgeglieder (Zufälliges). Also muß es einen Anfang „geben", d. h. es muß ein Anfang gedacht werden: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch ... das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war." (B 436. Vgl. 472–474). Die einzelnen Glieder der Reihe sind zufällig – weshalb der Beweis (mit Leibnizens Bezeichnung) „e contingentia mundi" (B 632) geführt wird –, insofern ihr Bestehen und Sosein stets von anderen abhängt. Kann der unendliche Regreß auf je anderes nun nicht sinnvoll gedacht werden, so bedarf es vielmehr des Gedankens eines Anfangs, der nicht selbst ein Zufälliges ist, weil er als solches ja ein neues Regredieren in Gang setzte. Der Anfang muß daher als Notwendiges gedacht werden, das sich nicht einem weiter zurückliegenden Anderen in der Reihe, sondern nur sich selbst verdankt. Das besagt auch, daß das Notwendige nicht selbst zu der Reihe gehört (sonst stünde es unter

ihrem Regressionsgesetz), sondern diese in ihrer Gesamtheit konstituiert. Der Gedanke der Kausalität verlangt also nach dem Gedanken des Notwendigen, weil sich ohne letzteren der Gedanke der Begründung selbst aufheben würde. Eine unendliche Reihe von je Begründungsbedürftigen – Begründungskandidaten – besagt eben, daß das Bedürfnis nach Begründung nie gestillt wird, weil ständig anstelle der gesuchten Begründung bloß neues Begründungsbedürfnis auftaucht. Redet man von Begründung, so impliziert dies ein Notwendiges, in dem die Begründung letztlich erst stattfindet.

Ist die Klasse der Zufälligen durch das jeweilige Andere bedingt, so ist das Notwendige unbedingt bzw. bloß durch sich selbst bedingt. Diese Unbedingtheit des ens necessarium macht es zu einem Vernunftbegriff. Daß in der Tradition dasjenige, was als ens necessarium letzte, unbedingte Begründung versprach, „Gott" hieß, versteht sich von selbst [7].

1.2. Kants Kritik an der Gottesidee der Metaphysik: Die Gottesidee hat sich als die Bedingung der Möglichkeit durchgängiger Bestimmtheit und der Kausalitätskategorie gezeigt. In der Überzeugung von der Unabdingbarkeit der Gottesidee für die theoretische Philosophie ist Kant also mit der Metaphysik durchaus einig. Es ist nun herauszuarbeiten, daß K. an der Metaphysik genau dies kritisiert, Gott als *existierend* zu behaupten.

1.2.1. Idee und Erscheinung: L. B. Puntel [8] weist darauf hin, daß Kant die Kategorien in doppelter Weise bestimmt: einmal als „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt" (B 128) und zum anderen als „Functionen eines Urtheils ohne Inhalt" (A 349). Für uns ist nur die erste Bedeutung von Interesse. Dort ist eine *Sach*haltigkeit der Kategorien angezielt. In Abhebung von der so charakterisierten Kategorie gibt K. an, was eine Idee sei: „Sie geht ... niemals zunächst ... auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit ... zu geben" (B 359). Die Idee hat also gar nicht die Funktion, von Erscheinungen mit Inhalt erfüllt zu werden. Vielmehr ist sie das diesen Erfüllungsvorgang selbst erst Ermöglichende, indem sie nämlich durchgängig bestimmte Gegenständlichkeit und die Kausalitätskategorie allererst möglich macht. Wenn die Idee aber das Verhältnis von Kategorie und Erscheinungen erst ermöglicht, kann sie nicht selbst eine Seite der Erfüllungsrelation sein. Deshalb kann niemals ein der Idee entsprechender Gegenstand gegeben sein [9].

---

[7] Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae I 2, 3c (tertia via). Auf den Zusammenhang von omnitudo realitatis und ens necessarium kann nicht eingegangen werden. Vgl. B 611–642.

[8] Puntel (Anm. 6), 88. [9] Vgl. Zitat Anm. 1.

In der Metaphysik fand K. nun aber die drei Begriffe, welche er „Ideen" nennt, genau in dem Sinne einer dem Gedanken korrespondierenden Wirklichkeit objektiviert vor. In den Begriffen von Seele, Welt und Gott erblickte die spezielle Metaphysik die subjektiven Gedanken von Objekten, die außer dem Denken – „wirklich" – existieren sollten. Aus K.s Einsicht, daß den Ideen keine Erscheinung und damit kein Gegenstand entsprechen könne, ergibt sich seine Kritik an der metaphysischen Objektivierung bzw. Existenzbehauptung bezüglich der Ideen.

1.2.2. Wahrheit und Existenz Gottes: Um Kants Kritik verstehen zu können, muß man zunächst sehen, was die Metaphysik bezweckte, wenn sie von der Existenz Gottes und nicht bloß vom Gedanken „Gott" sprach. Erst der Zusammenhang, in dem der Beweis der Existenz Gottes notwendig wird, läßt K.s Kritik, wie auch den Punkt, an dem K. seinerseits zu kritisieren ist, verstehen. Dieser Zusammenhang ist die Frage nach der *Wahrheit* des (Gottes-)Gedankens. Es geht in der Metaphysik darum, die Wahrheit des Gottesgedankens sicherzustellen. Welches Kriterium stellte aber die metaphysische Wahrheitstheorie dafür zur Verfügung? Die Metaphysik setzt eine *Korrespondenz*theorie der Wahrheit voraus [10]. Einer solchen genügt als Wahrheitskriterium die formale gedankliche Richtigkeit nicht. Als Gedanke ist der Gottesgedanke bloßer Gedanke, ist er „in intellectu tantum" [11] und von bloßer Fiktion nicht zu unterscheiden. Die Wahrheit eines Gedankens liegt erst in der Übereinstimmung des Gedankens mit der *Sache*, in der „adaequatio rei et intellectus" [12]. Wahrheit ist

---

[10] So gab es bei Chr. Wolff „für jedes Gebiet der Wirklichkeit ... eine Erkenntnis durch Begriffe und eine andere durch Tatsachen ... Dabei sollten beide im Resultat derartig zusammenkommen, daß z. B. die empirische Psychologie die Tatsächlichkeit aller derjenigen Zustände und Funktionen erweisen mußte, welche in der rationalen Psychologie aus dem metaphysischen Begriff der Seele ... abgeleitet wurden". *Windelband, Heimsoeth*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Tübingen 1975; 15. Aufl.) 395.

[11] Thomas von Aquin, STh I 2, 1 ad 2.

[12] Thomas von Aquin, De Veritate I 1. STh I 16, 1c. Zum Wahrheitsproblem allgemein und speziell auch zur Korrespondenztheorie, vgl. *L. B. Puntel*, Artikel „Wahrheit" in: H. Krings u. a. (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe (München 1974). *Ders.*, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung (Darmstadt 1978); *J. Habermas*, Wahrheitstheorien, in: H. Fahrenbach (Hrsg.), Wirklichkeit und Reflexion (Pfullingen 1973) 211–265; *K. Rahner*, Die Wahrheit bei Thomas von Aquin, in: Ders., Schriften zur Theologie X (Köln 1972) 21–40. Zu K. vgl. *Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit (Freiburg i. Br. 1969) 346 f.; *G. Prauss*, Zum Wahrheitsproblem bei Kant, in: Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln (Gütersloh 1973) 73 ff. Prauss stellt heraus, daß die Adäquation für K. gerade das Problem sei (82). K.s transzendentale Logik wolle die Bedingungen für – wie Prauss sagt – „Wahrheitsdifferenz" (84) herausarbeiten, d. h. zeigen, wie ein (wahrer oder falscher) Bezug auf Gegenstände überhaupt möglich ist. K. bietet daher, folgt man Prauss, eine Theorie der Möglichkeit von Korrespondenz.

folglich erst gegeben, wenn dem Denken ein Wirkliches, Außergedankliches, entspricht [13].

Auch K. legt dieses Schema seiner Ideenlehre zugrunde. Dabei unterscheidet er gemäß den beiden Relata der Korrespondezrelation zwischen *formaler* und *materialer* (empirischer [B 247]) Wahrheit. Formal wahr ist dasjenige, was den „allgemeinen Regeln des Denkens" (B 84) nicht widerspricht. Das formal Wahre (weil richtig Gedachte) stimmt mit den Regeln des Denkens überein, bietet aber damit noch keine Garantie, dem Gegenstand, der gedacht werden soll, nicht zuwider –, sondern vielmehr zu entsprechen (B 84 f.). Es bedarf daher „gegründete[r] Erkundigung außer der Logik" (B 85), um einem formal wahren Gedanken „positive", „materielle (objective) Wahrheit" (B 85) zu verschaffen. Im Rahmen der Korrespondenztheorie definiert sich folglich formale Wahrheit als *Teil*moment der Wahrheit. Formale Wahrheit ist bloße Denk-Wahrheit. Durch ihre Erweiterung zur materialen Wahrheit ist erst Wahrheit im Vollsinn erreicht. Wendet man das Korrespondenzschema auf Gott an bzw. betrachtet man Gott als Fall dieses Schemas, so ergibt sich, daß Gott, soll er sich als wahr im Vollsinn erweisen (und nur darum kann es zu tun sein), nicht bloßer Gedanke sein darf, sondern eine „Sachhaltigkeit" aufweisen muß, die über bloß formale Wahrheit hinausgeht. Diese Sachhaltigkeit sieht die Metaphysik gerade in der Existenz gegeben. Die Wahrheit Gottes besteht darin, daß er nicht bloß gedacht, sondern auch wirklich, mithin also wahr im Vollsinn der Korrespondenztheorie ist. Wir sehen, daß es das Interesse an der Wahrheit des Gottesgedankens ist, welches mittels der zugrunde gelegten Wahrheitstheorie es zuletzt erforderlich macht, die Existenz Gottes zu beweisen.

1.2.3. Gedanke und Erkenntnis: Gott als subjektiv und dialektisch: Es liegt nun auf der Hand, daß diese Korrespondenz von Denken und Wirklichkeit ihren angestammten Anwendungsbereich in der empirischen Gegenstandswelt und der in ihr gegebenen jeweiligen Entsprechung zwischen subjektiven Gedanken und objektiven („wirklich existierenden") Gegenständen hat. Überträgt man dieses Schema auf Gott, so überträgt man ipso facto das Korrespondenzverhältnis Gedanke-Empirisches auf die Rede von Gott. Damit aber steht man vor der Schwierigkeit, daß bei Gott die eine Seite der Korrespondenzrelation – die Empirie – ausfällt. Weil das Schema sie aber, im Fall, daß der Gottesgedanke ein wahrer Gedanke sein soll, verlangt, muß ein Korrespondierendes – eine göttliche Wirklichkeit – angenommen werden. Die Metaphysik behauptet dabei aber genausowenig wie Kant eine sinnliche Existenz Gottes. Im Zusammenhang mit der

[13] Die Bezeichnungen der Korrespondenzrelation und ihrer Relata sind vielfältig. Vgl. *Puntel*, Wahrheitstheorien (Anm. 12), 28.

Vorstellung einer sinnlichen Existenz Gottes erwiese sich der Satz Lalandes als berechtigt, der den ganzen Himmel durchforscht und Gott nicht gefunden haben will [14]. Vielmehr soll Gottes Existenz nichtsinnlich sein. Was kann das aber noch besagen? Man hat dem Terminus seine Bedeutung genommen, er soll sie aber auch irgendwie behalten, womit dann eine empirielose Empirie unterstellt werden muß, ein übersinnliches Existieren. Damit ist freilich schließlich gar nichts mehr gesagt und was bleibt, ist der flatus vocis „Existenz". Solange man nicht angeben kann, was „Existenz" Gottes heißen soll – und vor allem solange man Gott nach dem Muster eines sinnlichen „Etwas" denkt [15] – bleibt jene Existenz nur sinnlich vorstellbar oder der Terminus hat überhaupt keinen Sinn [16]. Auch K. sieht, daß das Feld der Empirie „für Objecte des reinen Denkens ... ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen" (B 629) bietet. Es bliebe für Gott nur das metaphysische übersinnliche Existieren, dessen Sinn nicht bzw.

---

[14] *Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 62 Anm.

[15] Nach Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles Liber I, cap. XXVI, ist Gott „aliquid in rerum natura", was man von jedem Stein auch sagen kann. Auch die den Ausführungen über Gott in der KrV zugrunde liegende Kategorie ist, nach *Hegel* (Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes [Hamburg 1966] 139), die Kategorie „Ding". Zwar kennt K. „Ding" nicht als Kategorie, insofern bei ihm diesem Terminus ein „rein ontologischer Status" (Puntel, Transzendentalität und Logik [Anm. 6], 92) verliehen ist. Die Struktur „Ding-Eigenschaften" ist darüber hinaus aber auch eine Kategorie: Alle Sätze, welche einem Subjekt Prädikate zuschreiben („Peter ist fleißig"), stellen Verknüpfungen dar, welche u. a. nach dem Modus „Ding-Eigenschaften" aufgefaßt werden können (vgl. Puntel a. a. O., 92 f.). Auch redet K. von Gottes „Eigenschaften" und bestimmt ihn als „ens" (vgl. 1.1.). Dies steht auf derselben Stufe, wie die scholastische Rede von Gottes „Attributen" (Patres SJ in Hispania professores, Sacrae Theologiae Summa II, [Madrid 1964] 79) oder „Proprietäten" (Bonaventura, In I Sent. Dist. VIII Pars I Art. I Quaestio 1: „veritas sit proprietas divini esse"). K. akzeptiert also die von der Metaphysik in Anschlag gebrachten Kategorien.

[16] Wenn sich z. B. W. Brugger bemüht, den empirischen Sinn von „Existenz" bei Gott zu vermeiden, gerät er ins Unklare: „Deum exsistere significat: ad contextum experientiae praesuppositive (tamquam principium operativum sine quo non habetur ille contextus) pertinet ens absolutum, transmundanum et personale" (Theologia naturalis [Freiburg i. Br. 1964] 36). Gott ist das den Erfahrungskontext Konstituierende. Das ist zweifellos richtig. Was aber kann es heißen, daß er zu diesem Kontext „gehört"? In welchem Sinn, auf welche Weise „gehört" er dazu? Will man nach K. in Gott mehr bzw. Anderes sehen, als eine „regulative Idee", so wird man den genauen Sinn der Rede von „Existenz" untersuchen, bzw. klären müssen, ob das, was man Gott mittels des Terminus „Existenz" zuschreiben will, von diesem Ausdruck tatsächlich erfaßt wird. Wenn man dann aber Bücher schreibt mit dem höchst anspruchsvollen Untertitel „Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit", wie *H. Küng*, Existiert Gott? (München 1978) das tut, sollte man nicht deklarieren, den Satz „Gott existiert" könne jeder verstehen (605), wenn man auf der anderen Seite einmal über die „wirkliche Existenz" Gottes spricht (605), wohl um sie von bloß „gedachter" abzuheben, und zum Anderen Wirklichkeit als Einheit von Denken (Subjekt) und Wirklichkeit (Objekt) bestimmt (478), womit man ja beweist, selber nicht zu wissen, was „Wirklichkeit" und „Existenz" nun genau sei. Indem Küng den Existenzbegriff nicht klärt, läßt er gerade das Problem offen, von dem er im früher erschienenen Buch „Christ-Sein" (München 1974) 58 sagt, es sei das eigentliche Problem.

nur negativ angebbar ist als dasjenige, was eben nicht unsere sinnliche Erfahrung ist. Diese metaphysische Überempirie nennt K. – die negative Charakterisierung deutlich aussprechend – „Ding an sich", das für ihn „zwar nicht schlechterdings ... unmöglich ..., aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können", ist (B 629. Vgl. B 238), denn „wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben" (IV 351). Der metaphysische Impetus, eine transempirische Existenz anzunehmen, ist also genau darin zu erblicken, daß ein durch die vorausgesetzte Wahrheitstheorie erfordertes Korrespondierendes für die Gottesidee nicht in den Sinnen gefunden werden kann: „Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann" (IV 354 f.).

Die Kritik am metaphysischen Gottesgedanken kann nun in K.s Terminologie dahingehend ausgesprochen werden, daß Gott als Idee zwar ein notwendig zu denkender *Gedanke*, jedoch keine *Erkenntnis* ist. Letztere verlangt nach K. eine dem Gedanken korrespondierende Anschauung: „Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Object, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung ... bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen" (B 406) [17]. Da nun Anschauungen stets sinnlich sind [18] und über die Möglichkeit einer übersinnlichen Anschauung von uns nichts ausgemacht werden kann, gilt von der Idee „Gott", daß sie ein Gedanke ist, bei dem man mangels Anschauung sinnlicher oder ansichseiender Art „dafür nicht stehen kann, ob ... diesem auch ein Object correspondire oder nicht" (B XXVI Anm.). Gott ist ein Gedanke „bloß in eurem Gehirne und kann außer demselben gar nicht gegeben werden" (B 512) [19]. Kann das Denken den Gottesgedanken auch nicht vermeiden, so ist er

---

[17] Die Unterscheidung von Denken und Erkennen wird etwa B XXVI; 146; 166 Anm.; 406 gemacht. Andererseits spricht K. (B 6 f.) ganz unbefangen von „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit", denen gerade „kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann" (ebd.), als „Erkenntnissen". Dieser terminologische Widerspruch löst sich durch K.s Bemerkung auf, es sei „nicht das mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objectiv ... *anzunehmen*" (B 701). Gott ist also ein Gedanke, von dem wir so tun können, *als ob* er Erkenntnis wäre (vgl. B 700 ff.; 714).

[18] Anschauungen sind immer sinnlich. Vgl. B 33; 146; 147 ff.; 298 Anm.; 300; 310 f.; 408; 595. Zumindest gilt, daß der „Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ... (für uns) leer" ist (B 310).

[19] Vgl. die Wendungen: „bloße Idee und Gedankending" (B 517); „daß diesem Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand außer dem Verstande correspondirend gesetzt sei" (KpV 250). Der Ausdruck „nur eine Idee" kommt etwa B 384 und B 385 vor.

gleichwohl keine Erkenntnis einer transsubjektiven göttlichen Wirklichkeit.

Kants Kritik am metaphysischen Gottesgedanken hat also folgenden Sinn. K. kritisiert nicht die Fassung des Gottesgedankens selber, so wie ihn die Metaphysik ausgearbeitet hatte; vielmehr übernimmt er ihn in all seinen Bestimmungen (vgl. 1.1.). K. wendet sich kritisch gegen die Metaphysik, insofern sie mit dem Anspruch auftritt, in ihrem Gedanken „Gott" eine göttliche Wirklichkeit erkannt zu haben. Hierbei bestreitet K. zum *ersten*, daß der Idee ein sinnlicher Gegenstand entspricht: „Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" (B 383). Hierin ist K. mit der Metaphysik einig. Zum *andern* ist es für ihn nicht auszumachen, ob der Idee ein Gegenstand an sich, d. h. jenseits unserer Erfahrung korrespondiert. Die Metaphysik lokalisierte den Gottesgedanken innerhalb des Verhältnisses von Subjekt und Objekt. Als Gedanke war Gott nur auf der subjektiven Seite gegeben, und es bedurfte zu seiner Verifizierung gemäß der Korrespondenztheorie der Wahrheit einer „objektiven" göttlichen Wirklichkeit. Auch K. setzt mit seiner Unterscheidung von Gedanke und Erkenntnis das Subjekt-Objekt-Schema voraus, und zwar ohne zu fragen, ob es für die Situierung der Gottesidee überhaupt den angemessenen Rahmen darstellt. Dies wird der entscheidende Kritikpunkt an K. sein (vgl. 1.3.). K. liefert sich so der metaphysischen Fragestellung und dem Rahmen, innerhalb dessen sie eine Antwort sucht, kritiklos aus. Er gibt zwar eine andere Antwort, als die Metaphysik, bleibt aber innerhalb derselben Voraussetzungen befangen wie diese. Statt der metaphysischen Behauptung, daß dem subjektiven Gedanken „Gott" (übersinnliche) Objektivität oder Existenz zukomme, zeigt er, daß keine göttliche Wirklichkeit als Korrespondens der Idee „Gott" gefunden werden kann. Innerhalb des Subjekt-Objekt-Schemas kann Gott nun nur mehr auf der Seite des Subjektes lokalisiert werden: Als Gedanke ohne korrespondierendes Objekt ist Gott im besagten Schema eo ipso bloß subjektiv: wir haben vom „Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff" (B 397). Die Idee „wird nur problematisch angenommen und ist eine bloße Idee" (B 674), d. h. Ideen sind „problematische (bloß denkbare) Begriffe" (KpV 134) [20]. Das Subjekt bleibt in dieser Idee in den Gesetzen und Erfordernissen seines eigenen Erkenntnisvermögens eingesponnen, dessen Strukturen die Gottesidee notwendig implizieren (vgl. B 393).

Meint nun der Gedanke, der bloßer „Kanon zur Beurtheilung ist" (B 85), er könne ganz aus sich allein heraus (d. h. ohne Anschauung)

[20] Vgl. Anm. 19.

die Existenz Gottes erweisen – wie dies die Metaphysik wollte –, so mißversteht er sich als „Organon zur wirklichen Hervorbringung ... von objectiven Behauptungen" (B 85). Die Objektivität von Behauptungen aber kann nur durch eine außerhalb des Denkens liegende Dimension gewährleistet werden: man muß aus dem Begriff „herausgehen" (B 629), um zur Existenz zu kommen (vgl. auch B 272 f.; 279 f.). Mit Existenzbehauptungen aus reinen Gedanken erzeugt der Gedanke daher einen *Schein* von Wahrheit und ist somit dialektisch, da Dialektik eben „Logik des Scheins" (B 86) besagt.

1.3. Zur Stichhaltigkeit von Kants Kritik: Kant läßt sich ganz auf das metaphysische Programm festlegen, die Gottesidee einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff zu unterwerfen. Dies ergibt sich schon aus seiner Charakterisierung der Ideen als *bloß* subjektiv, womit ja ein Mangel notiert sein soll. Die Überzeugung, diesen Mangel beheben zu müssen, führt K. schließlich dazu, das Unternehmen der Metaphysik fortzuführen und eine Realität für die Ideen nachzuweisen – wenn er dies auch nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Postulatenphilosophie leisten zu können glaubt. K.s Fragerichtung bezüglich der Ideen bewegt sich ganz in den von der metaphysischen Korrespondenztheorie vorgezeichneten Bahnen. Es muß nun untersucht werden, ob die Vorstellung eines korrespondierenden Objektes – verstehe man darunter auch ein übersinnliches Ansich – der Gottesidee überhaupt angemessen ist. Eine Lokalisierung der Idee innerhalb des Korrespondenzschemas setzt ja voraus, daß der Gottesidee kein mit diesem Schema gar nicht mehr erfaßbarer Status zukommt. Wir werden nun sehen, daß Kants eigene Bestimmung der Funktion der Idee dieser einen Status zuweist, welcher mittels des Korrespondenzschemas nicht mehr angemessen zur Sprache gebracht werden kann. Da K. an diesem Schema aber festhält, zerstört er die Höhe seiner eigenen Einsichten bezüglich der Gottesidee. Welcher Status kommt dieser nun zu?

1.3.1. Der Status der Gottesidee: Es ist den Kategorien erst unter den „Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin [unter] der Form der Erscheinungen" (B 300) „Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Object" (B 300) gegeben. Diese Beziehung ist „Wahrheit, d. i. ... Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objecte" (B 670). Es wurde nun gezeigt (1.1.), daß die Gottesidee diejenigen Voraussetzungen expliziert, die der Anwendung von Kategorien auf Erscheinungen und damit der Übereinstimmung von Denken und Sachhaltigkeit ermöglichend zugrunde liegen. Die Gottesidee ermöglicht erst die Korrespondenz von Denken und Sachhaltigkeit, indem es ohne die Idee „omnitudo realitatis" gar nicht zu durchgängig bestimmter Gegenständlichkeit käme,

und ohne die Idee „ens necessarium" der Zusammenhang von Gegenständen zu einer Erfahrung überhaupt nicht denkbar wäre. Kann eine solche Idee nun denselben Status wie eines der Relata der von ihr ermöglichten Relation haben, d. h. kann sie „subjektiv" bzw. „real" sein? Anders: Kann die Idee als „ens necessarium" bzw. als „omnitudo realitatis" selbst innerhalb des von ihr ermöglichten Korrespondenzschemas lokalisiert werden?

Wenn die Idee „ens necessarium" das den Zusammenhang von Gegenständen Ermöglichende ist, kann ihr selbst kein Gegenstand entsprechen, da dieser neue Gegenstand selbst in seinem Zusammenhang mit anderen Gegenständen bestimmt werden müßte. Damit wäre in der Idee bloß ein Zusammenhängendes, nicht aber das den Zusammenhang überhaupt Ermöglichende gedacht. Die Idee ist die Metaebene zu den Gegenstandsgefügen [21]. Ebenso gilt, daß der Idee „omnitudo realitatis" kein Gegenstand korrespondieren kann, da zur Ermöglichung dieses Gegenstandes die Idee (als Ermöglichung von Gegenständlichkeit überhaupt) schon vorausgesetzt werden müßte. Damit würde sie nicht die Ermöglichung von Gegenständlichkeit überhaupt, sondern selbst bloß einen einzelnen Gegenstand denken. Auch hier ist die Idee eine Metaebene: die Metaebene zur Gegenständlichkeit überhaupt.

Der Idee kommt also kein Status derart zu, daß ihr ein Gegenständliches korrespondierte. „Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann." (B 383) Was besagt nun aber diese Nichtgegenständlichkeit der Idee? Kommt letzterer deshalb ein nur subjektiver Status zu, wie ihn ihr Kant zuschreibt [22]? Ist die Idee tatsächlich bloß von „Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen" (IV 349) geleitet? Diese Frage kann nun angegangen werden, nachdem die Bestimmungen der Gottesidee bei Kant ausführlich dargelegt wurden. Die Korrespondenzrelation zwischen Subjekt

---

[21] Es stellt sich die Frage, warum K. nicht gezeigt hat, daß *jede* Kategorie zu ihrer Möglichkeit ein Unbedingtes zu denken erfordert. Damit wäre der Schluß dann nahegelegen, Gott auch anders denn als „ens necessarium" (oder „Weltbaumeister", worin die „Zweck"-Kategorie enthalten ist) zu denken. Vgl. Hegels Einsicht, daß die erste und dritte Bestimmung einer jeden logischen Sphäre als „Definitionen des Absoluten ... angesehen werden" können (Enzyklopädie § 85). K. unternimmt es aber nicht, in einem System von Kategorien diese Zusammenhänge herauszuarbeiten. L. B. Puntel weist völlig zurecht darauf hin, daß „dies der Punkt [ist], an dem Hegels *Wissenschaft der Logik* ansetzt" (Transzendentalität und Logik [Anm. 6], 87). Vgl. *Hegel,* Jubiläumsausgabe Bd. 19, 566 f.; *E. J. Fleischmann* (Hegels Umgestaltung der kantischen Logik, jetzt in: I. Fetscher, Hrsg., Hegel in der Sicht der neueren Forschung [Darmstadt 1973] 129–160) beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Kant und Hegel hinsichtlich der Bestimmung des Intellekts „als leere, formale Tätigkeit" (S. 150) bei K.

[22] Vgl. 1.2.2.

bzw. Denken und Gegenständlichkeit ist nur möglich dadurch, daß die Relata in ihrer Differenz gedacht werden, da es nur unter Voraussetzung einer Differenz sinnvoll ist, von Übereinstimmung der Relata zu reden. Wir sahen, daß gerade die Gottesidee die Bedingung der Möglichkeit sowohl von Gegenständlichkeit überhaupt, als auch von Kategorialität überhaupt [23] darstellt. In der Gottesidee ist somit die Differenz von Denken und Gegenständlichkeit erst in ihrer Möglichkeit gedacht, d. h. eröffnet. Das Denken selbst denkt also die Differenz von Denken und Gegenständlichkeit. Das Denken als das diese Differenz Eröffnende ist aber eben darin nicht nur subjektiv, d. h. nur vom Gegenstand verschieden, sondern setzt gerade *in sich als Denken selbst* den Gegenstand als vom Denken verschieden. Die Idee als das Denken der Differenz von Denken und Gegenständlichkeit hat aber damit weder einen nur-gegenständlichen, noch einen nur-subjektiven Status. K. deutet dies sogar an, wenn er die „transcendentale (subjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe" (B 397) hervorhebt. Hier wird sowohl die subjektive, als auch die gegenständliche („Realität") Seite der Korrespondenzrelation zur Kennzeichnung des Status der Idee herangezogen.

1.3.2. Idee und Ding an sich: Soll nun dieser, *beide* Relata der Korrespondenzrelation zusammen denkenden Idee ein „Objektives" gegenübergestellt gedacht werden, so wird die Idee selbst als nur eine Seite des in seiner Ganzheit von der Idee ermöglichten Korrespondenzrahmens aufgefaßt. Der ganze Korrespondenzrahmen wird damit als bloß das eine Moment des Rahmens mißdeutet. Die in der doppelten Möglichkeitsbedingung des Korrespondenzrahmens bereits gedachte Einheit von Subjektivität und Objektivität wird mit erneuter Anwendung des Korrespondenzschemas als bloß gedachte, d. h. als bloß subjektive, verstanden. Dadurch ist man, um dem Korrespondenzschema Genüge zu tun, freilich gezwungen, eine weitere, nunmehr nicht-gedachte Einheit von Subjektivität und Objektivität zu fordern: ein Ansich. So ist Kant, indem er die Einheit von Subjekt und Objekt als bloß subjektiv interpretiert, gezwungen, das korrelierende Objekt,

---

[23] K. thematisiert die Gottesidee nur als das Ermöglichende der Kausalitätskategorie, worauf schon hingewiesen wurde. Ebenso wurde aber bereits gesagt, daß Hegels „Wissenschaft der Logik" zeigt, daß in *jeder* kategorialen Konstellation ein „Unbedingtes" und d. h. eine Bestimmung Gottes gedacht werden kann. Es zeigt sich wieder, wie wichtig es ist, zu beachten, daß K. keine Darstellung der Kategorien „an ihnen selbst" gegeben hat (vgl. Anm. 21). K. bestimmt die Kategorien nur im Verhältnis zu den Erscheinungen und meint, sie verlieren, „wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung" (B 300), hätten „keinen Sinn" und seien „völlig leer an Inhalt" (B 298). K. übersieht, daß die Kategorien „jedenfalls daran, daß sie *bestimmt* sind, ihren Inhalt haben" (Hegel, Enzyklopädie § 43 Zusatz). Das besagt, daß etwa die Kategorien „Substanz" und „Wechselwirkung" sich als bestimmte Gedanken auch ohne korrespondierendes Objekt schon unterscheiden.

das in der „subjektiven" Einheit von Subjekt und Objekt schon enthalten war, nochmals als „Ding an sich" der Subjekt-Objekt-Einheit – der Gottesidee – gegenüberzustellen [24]. Das Ansich ist aber selbst wieder ein „Gedachtes", also Subjektives. Daher müßte ein weiterer Gegenpol konstruiert werden, etwa ein „ansichseiendes Ansich", das seinerseits als wiederum bloß gedachtes ein „wirklich ansichseiendes Ansich" außer sich haben müßte usf. ins Unendliche. So entsteht stets erneut die Differenz zwischen bloß Gedachtem und wahrhaft Objektivem. Das Gesetz dieses Regresses besteht in folgendem: Es wird beständig ein nicht-Denken gedacht, sodann auf die Gedachtheit des nicht-Denkens reflektiert und dieses damit aufgehoben, um ein neues nicht-Denken zu fordern. Nur wenn man den Regreß an einer Stelle abbricht und das gedachte Ansich nicht mehr daraufhin betrachtet, daß es selbst durch Denken vermittelt ist, kann man von einem Ansich im kantischen Sinne [25] reden. Dieser Abbruch der transzendentalen Reflexion [26], wie ihn K. im Ding an sich vornimmt, ist aber ein Rest

---

[24] Vgl. *Hegel*, Jubiläumsausgabe 19, 571 f. Glauben und Wissen (Hamburg 1962) 15–21; 36 f. (= Jubiläumsausg. 1, 295–303; 322 f.).

[25] *H. Meyer* (vgl. Anm. 3) arbeitet in seiner Rezeption der Kantforschung einen vierfachen Sinn von „an sich" bei K. heraus (§ 21). Zum *ersten* besagt „Ding an sich" eine Grenze des Erkennens, das als solches stets subjektiv vermittelt und also nicht „an sich" ist (81–83). Diese Grenze freilich kann nach unserer Interpretation gerade nicht als Grenze aufgefaßt werden. Zwar ist Metaphysik – das hat K. gezeigt – nicht als *Gegenstands*wissenschaft möglich (vgl. *H. Krings*, Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte des transzendentalen Verfahrens in der Philosophie, in: PhJ 86. Jg. 1/1979, 1–15; bes. S. 8), aber nicht etwa deshalb, weil jenseits einer Grenze unseres Denkens noch unerreichbare Gegenstände wären, sondern weil es um die Bedingung der *Möglichkeit* von Gegenständlichkeit überhaupt zu tun ist. Daß K. durch die Markierung jener „Grenze" *zweitens* die Möglichkeit eines jenseits der Grenze liegenden metaphysischen Objekts gewährleisten will (Meyer 83–85), wurde schon kritisiert. Ein *dritter* Aspekt hebt die erkenntniskonstitutive Funktion des „Ansich" hervor (85–88): Die Rede vom subjektiv vermittelten Erkennen bewegt sich in einem Schema, das durch die Polarität von „Subjekt/Objekt" bzw. „für uns/an sich" gekennzeichnet ist. Das besagt: Will man Erkenntnis als subjektiv denken, so muß man sie von einem „Ansich" abheben. Die Problematik, die damit verbunden ist, daß K. dieses Schema selbst nicht mehr thematisiert, blendet Meyer allerdings aus. Wenn K. das Ding an sich als „Ursache der Erscheinung" (B 344, zit. bei Meyer, S. 85) denkt und trotzdem behauptet, es ließe sich „niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst" sagen (B 66, zit. bei Meyer, S. 86), so liegt die erwähnte Problematik offen zutage: Das Ding an sich ist zwar nicht mittels korrespondierender Erscheinung erkannt, wohl aber genau bestimmt gedacht („Ursache") und also gewußt – auch wenn K. sagt, daß wir von den Dingen, „was sie an sich sind, niemals wissen können" (IV 451, zit. bei Meyer, S. 84). In einem *vierten* Sinn (88–90) geht es um ein „affizierendes Ding an sich" (88), welches „das je faktische Zustandekommen von Erkennen verständlich zu machen (88) dient.

[26] Diesen Abbruch aufzuheben kann nur Aufgabe einer sich konsequent als solche verstehenden Transzendentalphilosophie sein. So haben Goethe und Schiller recht, wenn sie das Ende des Dings an sich in der Folge der Metaphysikkritik, d. h. eben der Transzendentalphilosophie sehen und prophezeien: „Da die Metaphysik vor kurzem unbeerbt abging, / Werden die Dinge an sich morgen sub hasta verkauft." (Xenien von *Goethe* und *Schiller*, Nr. 249. Goethe Artemis-dtv-Ausgabe Bd. 2, 482)

des metaphysischen [27] Dogmatismus. Der gesamte Regreß, dessen Entstehen und Gesetz wir eben erörterten, setzt nur Differenzen innerhalb des Denkens selbst. Die Bedingung der Möglichkeit einer Differenz von Denken und Gegenständlichkeit beruht aber, wie wir sahen, in dem Gedanken, der Idee „Gott". Das ansichseiende Jenseits der Gottesidee stellt eine Differenz zu dieser Idee dar, wie sie erst durch die Gottesidee als möglich gedacht werden kann. Die Unterscheidung von Gottesidee und ihrem nicht-subjektiven Gegenstand setzt so zu ihrer eigenen Möglichkeit die Gottesidee voraus. Alle Unterscheidung, die man zwischen der Gottesidee und einem sie verifizierenden korrespondierenden Objektiven trifft, übersieht eben dies, daß dieser Unterscheidung selbst bereits wieder die Gottesidee als ermöglichend zugrunde liegt. Bei aller korrespondenztheoretischen Verifizierung der Gottesidee muß daher diese schon als gültig bzw. wahr vorausgesetzt werden. Auch wenn K. das nicht so entwickelt, wie es hier angedeutet ist, würde ein solches systematisches Weiterdenken der von K. nicht gesehenen Konsequenzen seiner Einsichten durchaus Implikate der kantischen Überlegungen selbst ausdrücklich machen.

Die Gottesidee denkt also jenen letzten „Rahmen", innerhalb dessen es zu einer Differenz allererst kommen kann. Daher hat die Gottesidee nichts Äußerliches, also gerade kein korrespondierendes Objektives, außer sich. Es kann weder nach dem Sein der omnitudo realitatis, noch nach dem Sein des ens necessarium gefragt werden, wenn man unter „Sein" versteht, „daß dieses außer dem Gedanken an sich gesetzt ist" (B 667) [28], weil jede Abhebung einer außergedanklichen Dimension von der Dimension des Denkens selber wiederum durch Denken vermittelt ist. Damit ist die Gottesidee als der alle Differenzierung ermöglichende Gedanke nicht etwa ein bloßer Gedanke, d. h. die Gottesidee unterscheidet sich nicht von einem außerhalb ihrer liegenden, nicht-gedachten Objektiven. Vielmehr ist alle solche Differenz erst im Denken der Gottesidee konstituiert. Die Möglichkeitsbedingung aller Differenzierung ist in der Gottesidee insofern thematisch, als in ihren beiden Bestimmungen alle auftretenden Differenzen ihren ermöglichenden Grund finden: Zunächst ist durch die Gottesidee die

---

[27] Vgl. die genau parallele Argumentation bei *L. B. Puntel* (Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels, in: ThPh 1974, bes. 380 f.) gegen die Unterscheidung „in intellectu tantum/in rerum natura". Zur Interpretation des Thomas im Lichte solcher Kritik vgl. *K. Rahner*, Geist in Welt (München 1957) bes. 80 ff.

[28] *D. Henrich* (Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit [Tübingen 1967]) läßt sich leider in seinen vorzüglichen Ausführungen zur Kritik K.s an den Gottesbeweisen (137–188) auf eine Kritik des von K. durchaus anerkannten Korrespondenzschemas nicht ein. Innerhalb dieses Schemas kann und muß man so argumentieren, wie K. es getan und Henrich rekonstruiert hat.

grundlegende Differenz von Subjektivität (Denken, Kategorialität) und Gegenständlichkeit eröffnet. Könnte nun (was nur hier nicht möglich ist) gezeigt werden, daß die Gottesidee nicht nur als ens necessarium, sondern in mehrfach bestimmter Weise dergestalt zu denken wäre, daß sie das Unbedingte jeder einzelnen Kategorie darstellte, so wäre die Gottesidee als Möglichkeitsbedingung für alle kategorialen Differenzierungen begriffen [29]. Als omnitudo realitatis ist die Idee ohnehin die Möglichkeitsbedingung für alle und jede Differenzierung im Bereich der Gegenständlichkeit. Die Gottesidee erweist sich so als die Möglichkeitsbedingung für alle in der KrV relevanten Differenzierungen, die sich ja alle als innere Ausfächerungen entweder der subjektiven Dimension der Denkbestimmungen oder der gegenständlichen Dimension auffassen lassen. Es ist in diesem Zusammenhang zu beachten, daß K. diese Konzeption der Gottesidee, wie sie bei ihm zweifellos angelegt ist, nicht ausgeführt hat. Insbesondere fällt auf, daß er sie nur in ihrer doppelten Bestimmtheit (omnitudo realitatis und ens necessarium), nicht aber als die *Einheit*, innerhalb welcher jene beiden Bestimmungen sich erst unterscheiden, entwickelt hat. K. setzt diese Einheit voraus, indem er von der „Übereinstimmung" von Denken und Gegenständlichkeit spricht. Sollen nämlich Gegenstände kategorial gedacht werden können, so muß die Möglichkeitsbedingung von Gegenständlichkeit selbst schon auf Kategorialität bezogen sein. Sollen umgekehrt Kategorien Gegenstände zur Einheit der Erfahrung strukturieren, muß die Möglichkeitsbedingung von Kategorialität selbst schon den Bezug auf Gegenständlichkeit eröffnen [30]. Es müßte so in der Gottesidee auch die Einheit der Möglichkeitsbedingungen von Kategorialität und Gegenständlichkeit (salva differentia) gedacht werden. Das angedeutete Problem liefe letztlich darauf hinaus, nicht nur die Möglichkeitsbedingungen für Kategorialität und Gegenständlichkeit, sondern auch die Möglichkeitsbedingung der diese beiden Relata vermittelnden Instanz, d. h. der Urteilskraft und ihres Schematismus, in der Gottesidee selbst zum Thema zu machen. Dabei müßte gezeigt werden, wie diese Einheit die Differenz der beiden Relata aus sich entläßt, d. h. wie es innerhalb des Denkens zu der Differenzierung von Denken und Gegenständlichem kommt. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß es gerade dieses Problem war, welches den nachfolgenden Deutschen Idealismus ursprünglich beschäftigte [31].

---

[29] Vgl. Anm. 21 und 23.

[30] Dies klingt sehr äußerlich und vage. Es kann aber nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein, diese Einheit in all ihrer Komplexität zu denken.

[31] So schreibt etwa Fichte: „Daß ich nun die W[issenschafts]-L[ehre] an diesem historischen Punkte, von welchem denn auch allerdings meine von Kant ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen, charakterisire: – eben in der Erfor-

1.3.3. Zur Verifikation der Gottesidee: Wie kann nun die Gottesidee als Möglichkeitsbedingung aller Differenzierung verifiziert werden? Sicherlich nicht korrespondenztheoretisch, weil sie so durch eine Differenz von Denken und Gegenstand bewahrheitet würde, zu deren Möglichkeit sie selbst schon in Anspruch genommen werden müßte. Ist die Gottesidee kein Fall des von ihr erst ermöglichten Korrespondenzschemas, so kann ihre Verifizierung nur darin bestehen, daß sie sich als *unabdingbar* bezüglich der Möglichkeit des Korrespondenzschemas erweist, bzw., anders gewendet, darin, daß dasjenige, was sie zu ermöglichen behauptet, auch *tatsächlich* und *ausschließlich* mittels der Gottesidee begriffen werden kann [32]. Die Gottesidee verifiziert sich nicht durch ein ihr korrespondierendes Erfahrbares, sondern dadurch, daß erst und nur durch sie Erfahrung als Korrespondenz von Denken und Gegenständlichkeit denkbar wird. Dient der Gottesgedanke so „zur ... Erklärung der phänomenalen Welt" [33], erfüllt er das Kriterium, ein „empirischer Begriff" [34] zu sein. Freilich ist sein Bezug auf Empirie kein korrespondierender, sondern ein die Empirie ermöglichender. Dem kann aber im Rahmen der vorliegenden Studie nicht näher nachgegangen werden [35].

---

schung der für Kant unerforschlichen Wurzel, in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus Einem Princip, besteht ihr Wesen." (Fichtes Werke, hrsg. von *I. H. Fichte* [Berlin 1971], Fotomech. Nachdruck der Ausg. von 1834/35 und 1845/46, Bd. X, 104).

Daß der Schematismus ungelöste Probleme birgt, gesteht K. selbst ein, wenn er ihn als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden" (B 180 f.), bezeichnet. Allerdings geht K. auf die von uns erwähnten Probleme nicht ein, obgleich er die hier angezielte Einheit von omnitudo realitatis und ens necessarium auch im Zusammenhang mit der Gottesidee zur Sprache bringt, im Zusammenhang nämlich mit den Gottesbeweisen: der „Begriff eines Wesens von der höchsten Realität würde sich ... unter allen Begriffen ... zu dem Begriffe eines unbedingt nothwendigen Wesens am besten schikken" (B 614). Wie diese Einheit genauer zu begreifen sei, darüber ist bei K. nichts zu finden.

[32] Es ist darauf hinzuweisen, daß K. eine korrespondenzüberhobene Wahrheitsprüfung kennt und auch klar sieht, daß ihr gerade die Ideen zu unterwerfen sind: der bei den Ideen sich vielleicht „einschleichende Irrthum [kann] durch nichts anderes als reine Vernunft aufgedeckt werden" (IV 329). Von der reinen Vernunft gilt, daß „nichts außer derselben ist, was unser Urtheil innerhalb berichtigen könnte" (IV 263).

[33] *W. Stegmüller,* Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft (Berlin 1969) 92.

[34] Ebd.

[35] *H. Küng* (Existiert Gott [München 1978]) zielt mit seiner „indirekte[n] Verifikation" (605) des Gottesgedankens u. U. in eine ähnliche Richtung. Seine Ausführungen tragen aber zur Klärung des Problems wenig bei. Ganz anders muß das epochemachende Werk *W. Pannenbergs,* Wissenschaftstheorie und Theologie (Ffm 1973), beurteilt werden, das ein sehr klares und stichhaltiges Konzept theologischer Wissenschaftlichkeit und Verifikation vorlegt. Vgl. auch die das Werk trefflich erhellende Besprechung von *L. B. Puntel,* Wissenschaftstheorie und Theologie. Zu Wolfhart Pannenbergs gleichnamigem Buch, in: ZKTh 1976, 271–292.

Zusammenfassend kann schließlich folgendes gesagt werden. Die Gottesidee ist keine bloße Idee in dem Sinne, daß es ihr am Sein mangelte. Vielmehr kann die Gottesidee einem Sein gar nicht gegenübergestellt werden, weil sie alle derartige Gegenüberstellung erst ermöglicht. Im Gedanken „Gott" ist die Differenz von Sein und Denken aufgehoben; über diesen Gedanken hinaus kann kein nicht-gedankliches Sein mehr gedacht werden, weil auf der Höhe, welche die Reflexion mit der Gottesidee erreicht hat, klar ist, daß auch die Qualifizierung „nicht-gedacht" gedanklich vermittelt ist. Gott ist daher weder Sein noch Denken, wenn man darunter gegeneinander bestimmte Pole versteht, sondern Gott ist der (höchste) Gedanke, welcher die Differenz von Sein und Denken allererst ermöglichend eröffnet. Der Gottesgedanke ist also kein bloß subjektiver Gedanke. Im Gottesgedanken überwindet vielmehr das Denken seine gegen die Objektivität bestimmte nur-Subjektivität und erweist sich als der Differenz zwischen sich und dem, was nicht Denken ist, selber mächtig [36]. Dieser die Differenz von Denken und nicht-Denken allererst ermöglichende Gedanke, d. h. die Gottesidee, ist Gott selbst. Insofern daher das Subjekt irgend etwas denkt, ist es endlich; insofern es aber die Gottesidee denkt, ist es selbst göttlich, weil es, indem es die Gottesidee denkt, das Sein Gottes an sich selbst hat bzw. vollzieht. Eigen-

---

[36] Von hier aus läßt sich auch ein erhellendes Licht auf die Kritik werfen, die etwa *G. Prauss* (Einleitung zu: Ders. [Hrsg.] Kant. [vgl. Anm. 12]) an Hegels „Geist-Monismus" immer noch übt. Prauss stellt fest, daß Subjekt und Objekt „ebenso prinzipiell aufeinander bezogen wie voneinander verschieden" sind (18). Hegel löst dieses „irreduzibel Duale" (18) nun gerade nicht „zugunsten eines Geist-Monismus" (14) auf, wie es Prauss den „deutschen Idealisten" (14) insgesamt vorwirft. Hegel denkt vielmehr gerade jene Ebene, in der die Dualität von Geist und Materie sich allererst aufspannen kann (vgl. die Texte, auf die Anm. 24 hinweist). Diese Ebene impliziert auch Prauss, denn soll sein „irreduzibel Duales" auch nur irgendwie – also nicht einmal, wie er es selbst formuliert, „prinzipiell"! – zusammenhängen, so denkt er darin eine Ebene, von der her die Differenz als solche begriffen werden kann. Diese Ebene geht den Differenten in dem Sinne voraus, daß letztere diese voraussetzen. Nimmt man nun jene Ebene nur von den Differenten her in den Blick, so kommt gerade nicht zum Ausdruck, daß vielmehr erst von der Ebene der Einheit her die Differenten sich als solche konstituieren können. Daher muß, will man angemessen reden, die Differenz von der Ebene der Einheit her entwickelt werden. Damit wird zwar die Dualität von der Einheit her „deduziert", aber gerade nicht so, daß sie zugunsten *eines* der beiden Differenten aufgelöst würde. Jene Ebene ist vielmehr die Einheit von *beiden* und so mit keinem von beiden allein identisch. Nur die Identität mit einem von beiden allein aber könnte „Geist- (bzw. Materie-)Monismus" heißen.

Der Aufsatz von *M. Theunissen*, Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs (in: A. Schwan [Hrsg.], Denken im Schatten des Nihilismus [Darmstadt 1975] 164–195), klärt nicht, wie Hegel das von K. her in Frage stehende Verhältnis von Begriff und Realität denkt, da gerade die gegenseitige Bestimmung der beiden Seiten und ihrer Einheit unklar bleibt: „Als Momente eines Ganzen, der Wahrheit, sind Begriff und Realität, was sie sind, natürlich [!] durcheinander." (184) Diese von Theunissen insinuierte Selbstverständlichkeit bedürfte gerade der Klärung: Was heißt „durcheinander"?

tümlicherweise deutet Kant dies selbst an: „Das ist das Gottliche unserer Seele, daß sie der ideen fahig ist" (Refl. 5247). Dies ist der Punkt, an dem Hegels Philosophie bezüglich der Gottesfrage ansetzt: „Die Religion führt uns auf ein Allgemeines, welches alles Andere in sich befaßt, auf ein Absolutes, wodurch alles Andere hervorgebracht ist und dieß Absolute ist nicht für die Sinne, sondern nur für den Geist und den Gedanken." [37]

2. Kants moralische Begründung der Realität der Gottesidee: Gott und Freiheit

Die im ersten Teil der Arbeit erörterte Kritik Kants am metaphysischen Gottesgedanken, resultierend aus der Tatsache, daß für die Gottesidee keine korrespondenztheoretische Verifikation möglich ist, monierte die Subjektivität der Gottesidee. K.s ganzes Bestreben geht nun dahin, die im theoretischen Bereich gescheiterte Verifikation anderwärts zu versuchen. Zwar bedarf es solcher Verifikation gar nicht, um die Funktion der Gottesidee innerhalb der theoretischen Philosophie sicherzustellen, aber K. begnügt sich offensichtlich nicht damit, die Ansprüche der Metaphysik auf Nachweis der Realität ihrer Ideen (im Theoretischen) abzuweisen, sondern er bemüht sich, einen solchen Nachweis auf neue Art selbst zu führen. K. teilt also durchaus das metaphysische Anliegen, das auf eine Realität der Ideen abhebt. Über diese Vorstellung der Korrespondenz von Idee und Realität kommt er nicht hinaus und versucht lediglich, die Korrespondenz anders, als die Metaphysik es tat, zu erreichen. Damit ergibt sich als Aufgabe – wenn anders das Feld der Philosophie mit der von Kants Kritik betroffenen theoretischen Dimension nicht erschöpft ist –, daß *praktische* Vernunft „dem, was spekulative Vernunft zwar denken, aber als bloßes ... Ideal unbestimmt lassen mußte, dem theologischen Begriffe des Urwesens, Bedeutung" zu verschaffen hat (KpV 133). Besitzt die theoretische Idee keine Realität, so ist es nach K. doch möglich, ihr „objective, obgleich nur praktische Realität zu geben" (KpV 48). Dabei ist zu berücksichtigen, daß die zentrale Rolle in der praktischen Philosophie K.s der Freiheitsidee zukommt. Die beiden übrigen „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft" (B 7), die Gottes- und die Unsterblichkeitsidee, bekommen erst durch die Realität der Freiheitsidee „Bestand und objective Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist" (KpV 4; vgl. KU 473 f.). Damit ergeben sich zwei Fragen. Was besagt „praktische Realität"? In welchem Sinne verlangt die Freiheitsidee nach der Gottesidee und wie bekommt diese darin ihrerseits „prakti-

[37] Hegel, Enzyklopädie § 21 Zusatz.

sche Realität"? Einschränkend muß noch bemerkt werden, daß die Unsterblichkeitsidee im Rahmen dieser Untersuchung keine Behandlung erfahren soll.

2.1. Die „praktische Realität" der Freiheitsidee

2.1.1. Die Freiheitsidee in der theoretischen und in der praktischen Philosophie: Die „Realität" der Freiheitsidee: Die Freiheitsidee spielt bereits in der theoretischen Philosophie eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der kosmologischen Antithetik. Freiheit „im kosmologischen Verstande" heißt „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen" (B 561), d. h. unabhängig von Naturursachen kausal zu wirken. Freiheit bleibt damit aber die Idee einer „Causalität, deren Begriff ... nur negativ" (KpV 47) ist, d. h. Freiheit wird in der KrV lediglich als Unabhängigkeit von natürlichen Ursachen, nicht aber positiv in ihrer eigenen Kausalitätsstruktur gedacht. Daher kann Kausalität aus Freiheit „in der Antinomie nur das paradoxe Gründen einer Kausalität in Grundlosigkeit besagen" [38]. Weiter stellt die KrV fest, daß Freiheit eine Idee ist, „deren Gegenstand ... in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann" (B 561). In dieser Hinsicht trifft sich die Freiheitsidee mit den übrigen Ideen, für welche „sich, weil sie bloße reine Vernunftbegriffe sind, keine correspondirende Anschauung, mithin ... objective Realität finden" läßt (KpV 134): ihre Wirklichkeit kann theoretisch nicht dargetan werden [39]. Da nun „eine jede wirkende Ursache einen Charakter ..., d. i. ein Gesetz ihrer Causalität" (B 567), mithin positive Bestimmtheit haben muß, und da eine wahre Idee über korrespondierende objektive Realität verfügen soll, weist die Freiheitsidee einen doppelten Mangel auf: sie ist in positiver Hinsicht gerade unbestimmt und sie hat keine „objective theoretische Realität" (KpV 56). Die Freiheitsidee bleibt also subjektiv und unbestimmt.

Bezüglich der positiven Unbestimmtheit kosmologischer Freiheit gilt: „Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität in einer intelligibelen Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz, aus" (KpV 49). Dieses ist „das einzige Factum der reinen Vernunft" (KpV 31), „das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit ... vorhergeht" (KpV 91) [40]. Im Faktum des moralischen Gesetzes haben wir „einen durch

[38] Meyer (Anm. 3), 20 (§ 4).

[39] „Man muß wohl bemerken: daß wir ... nicht die Wirklichkeit der Freiheit ... haben darthun wollen. Denn ... [dies] könnte ... nicht gelingen" (B 585 f.).

[40] Die letztere Bemerkung bezieht sich wohl auf frühere gescheiterte Versuche K.s zur Deduktion des moralischen Gesetzes: „... dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips ..." (KpV 47). Vgl. *D. Henrich*, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: G. Prauss (Hrsg.), Kant (Anm. 12), 223–254; *Ders.*, Die Deduktion des Sittengesetzes. Über

keine sinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund" (KpV 30) vor uns, weil es nur formal, d. h. unter Absehung von allen nur material-empirischen Objekten, den Willen bestimmt. Zufolge dieser Sinnlichkeits- bzw. Naturüberhobenheit ist das moralische Gesetz „von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Causalität unterschieden" (KpV 28). Diese Unabhängigkeit von Naturkausalität „aber heißt Freiheit" (KpV 29). Freiheit ist jetzt jedoch nicht mehr nur negativ bestimmt, verfügt sie doch im moralischen Gesetz über einen eigenen Bestimmungsgrund [41], in dem sich die Vernunft „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung" (B 576) erstellt. Im moralischen Gesetz finden wir so „die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie [= die Vernunft] den Willen zur That bestimmt" (KpV 42). Insofern Freiheit im moralischen Gesetz über einen positiven Bestimmungsgrund verfügt, ist sie nicht mehr bloß kosmologische Freiheit. Als „Freiheit im praktischen Verstande" (B 562) besagt sie dies, daß der Wille „moralisch-praktisch" (KU 172) [42], d. h. durch das moralische Gesetz selbstbestimmt ist.

Soll die Struktur von Freiheit nun aber *objektiv* sein, muß ihr eine Anschauung korrespondieren. Als übernatürliche Kausalität ist Freiheit allerdings ansichseiende Ursächlichkeit: „causa noumenon" (KpV 49). Die der Freiheitsidee entsprechende Anschauung muß also eine ansichseiende, mithin eine jenseits unseres Anschauungsvermögens liegende Realität sein. Damit bleibt Freiheit für uns positiv uneinsichtig. Objektive Freiheit ist zwar nicht unmöglich, wie sie beschaffen, d. h. wie sie *positiv* möglich ist, bleibt uns aber unzugänglich [43]. Vom moralischen Gesetz wissen wir daher zwar, daß in ihm eine positive Bestimmung von Freiheit auftritt, nicht aber, *wie* diese in ihrer realen Objektivität innerlich strukturiert ist. Hieraus ergibt sich, was „Realität" der Freiheitsidee besagt. Freiheit ist als Idee nicht sinnlich rezipierbar, sondern meint ein Ansich [44]. Behauptet man die Realität der Freiheit, so heißt das, „außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen, noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner mög-

---

die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", in: A. Schwan (Hrsg.), Denken im Schatten des Nihilismus (Darmstadt 1975) 55–112.

[41] „... mit dem [Begriff] der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze als Bestimmungsgrunde derselben) ..." (KpV 56).

[42] Von der „pathologisch ... afficirt[en]" (B 562) Willkür als dem „technisch praktischen" Willen (vgl. KU 172), oder gar dem „pathologisch necessitirte[en]" tierischen „arbitrium brutum" (B 562) ist hier nicht die Rede.

[43] „Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache ... kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können" (KpV 94).

[44] Zur Erkenntnis der „Freiheit des Willens ..., als positivem Begriffe, [wäre] eine intellectuelle Anschauung erfordert" (KpV 31).

lichen Wahrnehmung gegeben werden kann" (B 479). In der Anschauung eines solchen freien Gegenstandes [45] bzw. Wesens [46] wäre die Erkenntnis der „übersinnlichen *Existenz*" (KpV 50) von „Causalität als Noumenon" (KpV 50), d. h. von Freiheit, ermöglicht. Kant geht offenbar von der Vorstellung aus, daß wir, wäre uns ein solcher Gegenstand gegeben, das innere „Funktionieren" der Freiheitskausalität in diesem freien Gegenstand oder Wesen als wirklich anschauen könnten und damit die im moralischen Gesetz sich zwar äußernde, aber in ihrer eigenen Wirklichkeit nicht greifbare Freiheitskausalität als objektiv gegeben vor uns hätten. „Realität" besagt also auch bezüglich der Freiheitsidee im praktischen Verstand eine der bloß subjektiven Idee korrespondierende Anschauung.

2.1.2. Die Realität der Freiheitsidee als Postulat: Obgleich eine Anschauung für Freiheit sowenig erreichbar ist, wie für die Gottesidee, attestiert Kant der Freiheitsidee, sie habe „nichts desto weniger wirkliche Anwendung, ... d. i. praktische Realität" (KpV 56). Ganz entschieden verweist K. in diesem Zusammenhang auf das moralische Gesetz. Die ansichseiende Realität der Idee ist uns zwar nicht gegeben, und der Status der letzteren bleibt nach wie vor subjektiv, da sie sich in jenem Ansich „auf ein unbestimmt Object bezieht" (KpV 56); aber es wird ihr „statt dieses ... doch an dem moralischen Gesetze ... Bedeutung gegeben" (KpV 56). Bedeutung meint hier ein objektiv Korrespondierendes [47]. Dabei ist, wie wir sahen, im moralischen Gesetz nicht unmittelbar die Realität der Freiheitsidee gegeben, sondern jenes Gesetz tritt „statt" der Realität in Funktion. Diese Funktion bestimmt K. sehr genau. Das moralische Gesetz gibt die Veranlassung, einzuräumen, „daß es solche Gegenstände [wie Freiheit, Gott und Unsterblichkeit] gebe" (KpV 135). Das moralische Gesetz ist also eine *Verweisungsinstanz* auf die Realität der Freiheit. Wie wird diese selbst aber erreicht? K. antwortet: „Wie aber auch nur die

[45] „Gegenstand, dem dergleichen [= Freiheits-] Causalität beigelegt wird" (KpV 48).

[46] „Ich konnte [in der theoretischen Philosophie] aber diesen Gedanken [Freiheit] ... nicht in Erkenntniß eines so handelnden Wesens ... verwandeln" (KpV 49).

[47] Unter „Bedeutung" versteht K. fast durchwegs einen Bezug auf das jeweils korrespondierende Objektive. So sagt er etwa, daß ohne Bezug auf das „ihm correspondirende Object in der Anschauung ... der Begriff ... ohne Bedeutung bleiben" (B 299) würde. K. spricht von der „praktischen Realität" (KpV 56) der Freiheitsidee, kann aber auch sagen: „Die Bedeutung, die ... die Vernunft [der Freiheit] durchs moralische Gesetz verschafft, ist ... praktisch" (KpV 50). Es ist hier wieder (vgl. oben Anm. 21 und 23) zu sehen, daß K. „Bedeutung" nur in sinnlichen Konkretisaten eines Gedankens, nicht aber in dessen Bestimmtheit anderen Gedanken gegenüber erblickt. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Hinweis Hegels, daß die ganze Freiheitsantinomie nicht die Antinomie als *logische* Struktur, sondern in einer (kosmologischen) *Anwendung* herausarbeitet (Wissenschaft der Logik, Edition Lasson [Hamburg 1971] Bd. I, 184).

Freiheit möglich sei [48], und wie man sich diese Art von Causalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird ... nicht eingesehen, sondern nur, daß eine solche sei, durchs moralische Gesetz ... postuliert" (KpV 133). Hier fällt der kantische terminus technicus für den Modus, in dem die Freiheitsrealität erreicht wird: sie wird postuliert. Was besagt dies? Die logische Struktur der Verweisung ist die Hypothese im kantischen Sinn [49]. Das hypothetische Urteil weist dabei diejenige Struktur auf, welche die formale Logik „Implikation" nennt [50]: $\pi \rightarrow \sigma$ [51]. Das bestehende π verweist in dem Sinne auf σ, daß, insofern π besteht, gilt, daß auch σ bestehen muß. Ist nun nur zugänglich, daß π besteht, so muß das unzugängliche σ als dennoch vorhanden postuliert werden. Offensichtlich wäre für π gerade „moralisches Gesetz" und für σ „Realität der Freiheit" einzusetzen. Dies hieße dann: Wenn das moralische Gesetz besteht, so ist Freiheit real.

Welche Begründung gibt K. für diese Verbindung von moralischem Gesetz und Realität der Freiheit? Weil das moralische Gesetz „sich für sich selbst uns aufdringt" (KpV 31), können wir nicht anders, als seine Gültigkeit, seine Wirksamkeit, sein Bestehen anzunehmen, ja, anstatt daß wir seine Gültigkeit annehmen würden, hat es vielmehr seinerseits uns immer schon in Pflicht genommen. Die Wirklichkeit der Verpflichtung durch das moralische Gesetz steht daher unabdingbar fest. Da das moralische Gesetz das Gesetz der Freiheit ist, ist die Wirklichkeit der Verpflichtung durch dasselbe eo ipso die Wirklichkeit der Freiheit selbst. Im moralischen Gesetz erfahren wir eine wirklich wirksame Kausalität aus Freiheit. Freiheit kann aber nur dann wirklich tätig sein, wenn sie selbst wirklich ist. Wäre Freiheit nicht wirklich, könnte die Verpflichtung durch das moralische Gesetz nicht wirklich bestehen. Da die Wirklichkeit dieser Verpflichtung aber sich unabdingbar aufdrängt, mithin unzweifelhaft besteht, muß Freiheit wirklich sein.

Die Freiheitsrealität dient also dazu, das moralische Gesetz in seiner unbedingten Verpflichtendheit als möglich zu begreifen. Sein unbezweifelbares Bestehen muß erklärt werden, d. h. es bedarf einer „ratio essendi" (KpV 4 Anm.). Dabei ist diese uns nicht als sie selbst gegeben, wir können auf sie nur dadurch schließen, daß ohne sie das

---

[48] Die Frage ist nicht, wie die Freiheits*idee*, sondern wie die der Idee korrespondierende *wirkliche* Freiheit möglich sei. Dies ist bei allen Texten, die von der Möglichkeit der Freiheit (und nicht der Freiheitsidee!) reden, zu beachten (etwa KpV 48 ff.).

[49] „theoretische Postulate ... sind theoretisch, in praktischer Vernunftabsicht nothwendige Hypothesen" (IX 112). Vgl. aber: „nicht blos ... erlaubte Hypothese, sondern Postulat" (KpV 143). Dieser Text identifiziert Postulat und Hypothese nicht so unmittelbar, wie der vorige.

[50] Vgl. IX 105 f.

[51] Vgl. *P. Hinst*, Logische Propädeutik (München 1974) 99–108.

faktisch sich vollziehende moralische Gesetz gar nicht möglich wäre. Es scheint aber, als könne man folgendermaßen argumentieren: Weil wir keinen Nachweis der Realität der Freiheitsidee haben, kann das moralische Gesetz nicht möglich, es muß vielmehr ein bloßer Schein sein. Auch eine solche Argumentation aber entkräftet nach K. nicht die Erfahrung des Verpflichtetseins durch das moralische Gesetz. Gegen alle argumentativ gestützte Bezweiflung seiner Wirklichkeit drängt sich das moralische Gesetz auf. Kann es in seiner Möglichkeit auch nicht erkannt werden (weil keine Realität für Freiheit gegeben ist), so verpflichtet es dennoch wirklich. Es ist Faktum über alle Reflexion hinaus und vor aller Reflexion: contra factum non valet argumentum [52]. Von dieser Faktizität, welche sich nicht als bloßen Schein abtun läßt, geht die Notwendigkeit aus, Freiheit als real anzunehmen. Die Freiheit erkennen wir daher nicht an ihr selber (in einer überempirischen Anschauung), sondern nur im Modus des Verweises auf sie, welchen das moralische Gesetz leistet. Letzteres ist damit die „ratio cognoscendi" (KpV 4 Anm.) für die Realität der Freiheit. „Also ist es das moralische Gesetz, ... welches ... gerade auf den Begriff der Freiheit führt" (KpV 29 f.), und zwar so, daß „man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz ... dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen" (KpV 30). Die Realität der Freiheit wird also postuliert um des moralischen Gesetzes willen. Da die reine Vernunft im moralischen Gesetze praktisch [53], d. h. willensbestimmend [54], ist, wird die Realität „in praktischer Absicht" (KpV 143) postuliert.

2.1.3. Die „praktische" Realität der Freiheitsidee: Welcher Art ist nun aber die Realität der Freiheitsidee, die wir hiermit erreicht haben? Zunächst scheint es, als würde dieselbe Realität, welche theoretisch nicht gesichert werden konnte, der Idee nunmehr doch zugeschrieben. Von der theoretischen Idee hebt sich die Freiheitsidee im praktischen

---

[52] Die Objektivität des moralischen Gesetzes, seine allgemeingültige Verpflichtendheit kann freilich bestritten werden. Wenn jemand behauptet, in seiner Vernunft finde er solches Faktum nicht, so kann K. ihn nur als unvernünftig bezeichnen, ihm aber nicht nachweisen, daß er jenes Gesetz zu finden habe, da K. am Ende eines langen Entwicklungsganges (vgl. die in Anm. 40 zit. Arbeiten D. Henrichs) zu dem Ergebnis kommt, das moralische Gesetz sei ein Faktum, „welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf" (KpV 47). Wenn K. allerdings KpV 143 sagt: „und zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot ... unnachlaßlich verbinde ...", so klingt dies fast nach einer eigentlich möglichen, an dieser Stelle aber suspendierten Rechtfertigung des moralischen Gesetzes. Daß dies aber nicht die Intention des K. der KpV ist, zeigen deutlich seine Ausführungen KpV 46 f.

[53] KpV 31 (= § 7 Folgerung).

[54] „... einen praktisch, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund ..." (KpV 19).

Zusammenhang nämlich dadurch ab, daß dort „ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen" (KpV 135) geboten wurde, während jene „sonst problematischen Begriffe [= die Ideen] jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen" (KpV 134). Es ist dabei aber streng zu beachten, daß die erreichte Realität eine *nur postulierte* ist: Die Freiheitsidee hat zwar Realität, aber die Vernunft hat diese Realität nicht anschaulich verfügbar, weil sie jenseits unserer Rezeptionskraft liegt [55]. Für Freiheit wird vielmehr Anschaubarkeit in einem höheren, d. h. über unsere Empirie hinausgehenden Anschauungsbereich bloß postuliert. Insofern die so postulierte Realität sich ebenfalls nach dem Korrespondenzschema (verifizierend) zur Idee verhält – wenngleich die Korrespondenz eine lediglich geforderte ist –, so ist die fragliche Realität zwar genauso vorgestellt, wie in der theoretischen Philosophie, aber der Modus differiert, in dem sie vorliegt. Eine theoretische Realität muß anschaulich gegeben sein; gerade deshalb konnte die ansichseiende Realität für die Ideen nicht angenommen werden, weil der einzige Rechtsgrund für eine solche Annahme in der Rezeption der Realität durch das Subjekt bestehen könnte. Der im praktischen Zusammenhang nunmehr *neu eingeführte* Rechtsgrund, der die Annahme einer Realität abdeckt, ist das Postulat bzw. die dahinter stehende apodiktische Faktizität des moralischen Gesetzes. Da das moralische Gesetz in die praktische Vernunft fällt, stützt sich die Annahme der Realität letztlich auf Praktisches. Die so erreichte Realität ist in ihrer Eigenbestimmtheit zwar nach dem Muster der theoretischen Realität vorgestellt, verdankt aber ihre Annahme dem praktischen Faktum, welches das moralische Gesetz darstellt. Die Bezeichnung „praktisch" für die Realität der Freiheitsidee schreibt sich also nicht vom Charakter der Realität selber her, sondern bezeichnet den Rechtsgrund, der die Annahme dieser Realität sichert. Damit läßt sich formulieren: Praktische Realität ist eine

(1) im Rahmen unserer Empirie *nicht rezipierbare*,
(2) um des *moralischen Gesetzes* willen als
(3) in einem überempirischen Anschauungsbereich *rezipierbar bloß geforderte*

Realität. Die Punkte (1) und (3) nennen offenkundig Vorstellungen, wie sie auch in der theoretischen Philosophie Kants die Realität charakterisieren. Nur (2) nennt das spezifisch „Praktische".

---

[55] Die Freiheit fällt nicht in den Bereich unserer Rezeptivität, weil sie im Gegensatz zu den Naturdingen den Status eines Dinges an sich besitzt: Es kann „der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen" (KU 175).

2.1.4. Kritische Gesichtspunkte: Ohne den entwickelten Gedankengang ausführlich kritisieren zu wollen, seien doch Überlegungen angestellt, welche die entscheidende Voraussetzung Kants zweifelhaft zu machen geeignet sind, die Voraussetzung nämlich, daß es überhaupt sinnvoll sei, die Vorstellung einer der Freiheitsidee korrespondierenden Realität zu hegen. Freiheitskausalität besagt nach K. eine nichtnatürliche Ursächlichkeit. Sie bestimmt aber den Menschen zu Handlungen, welche sich am natürlichen Material vollziehen und innerhalb des Naturbereiches auswirken [56]. Freiheit als vernünftige Bestimmung zu Handlungen in der Sinnenwelt zielt auf die Einheit von Vernunft und Sinnenwelt. Freiheit ist die Idee der Synthese von beiden. Es gilt nun hier dasselbe, was schon von der Gottesidee gesagt werden mußte: Ein sinnliches Korrespondens zur Freiheitsidee ist undenkbar, weil Freiheit die Einheit von Vernunft und dem, was ihr (sinnlich) korrespondieren sollte, denkt. Alles von der Vernunft abgehobene Sinnliche ist damit per definitionem nicht das Ganze beider Seiten, welches Ganze aber die Freiheitsidee gerade anzielt. Es bleibt K. auch hier nur der Ausweg, ein ansichseiendes Korrespondens zu denken. Ein Weg, der, wie wir sahen, zu nichts führt [57]. Auf der Höhe der Ideen ist dem Denken nichts mehr äußerlich. Alle Wahrheit liegt im Denken selbst, nicht in äußerer Korrespondenz, und das Denken ist selber alle Wirklichkeit. Nimmt man ihn beim Wort, so gesteht K. dies übrigens selbst zu. Die Realität der Freiheit soll ja verbürgende ratio essendi für die unbezweifelbar als wirklich sich aufdrängende Verpflichtung durch das moralische Gesetz sein. Welcher Art ist nun aber die Wirklichkeit des moralischen Gesetzes? Indem K. letzteres als Faktum der *Vernunft* (KpV 31) bestimmt, ist seine Wirklichkeit eben die *Vernunft selbst.* K. führt nun aber die Vernunft in ihrer Wirklichkeit auf eine ratio essendi zurück, welche in einer ansichseienden Realität,

---

[56] Es läßt „Freiheit ... sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun" (KU 468). Freiheit ist „der einzige Begriff des Übersinnlichen ..., welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweiset" (KU 474). Freilich kann man nicht ausmachen, welches vorliegende Natürliche jeweils eine Freiheitswirkung ist. Es ist bezüglich der Freiheit „schlechterdings unmöglich ..., ihr gemäß ein Beispiel in irgend einer Erfahrung zu geben" (KpV 48), denn „aus dem Begriffe der Freiheit [kann] in den Erscheinungen nichts erklärt werden ..., sondern hier [muß] immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen" (KpV 30). Steht Freiheit allerdings durch das moralische Gesetz postuliert, einmal fest, können die naturkausal erklärten Abläufe als in ihrem Ansich von Freiheit kausiert, aufgefaßt werden (B 566 bis 586). Zusammenfassend: „Nun giebt es doch Etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweiset, die in der Erfahrung dargestellt ... werden ... können" (VIII 416).

[57] Vgl. 1.3.2.

also einem Jenseits der Vernunft bestehen soll. Abgesehen davon, daß ein solches Jenseits undenkbar ist, weil jede Dimension, auf welche man Vernunft zurückführt, selbst wieder gedacht ist, weshalb Vernunft eben nur in und aus sich selbst „begründbar" [58] ist, so würde ein der Vernunft jenseitiges Ansich selbst dann, wenn es denkbar wäre, als ratio essendi völlig ungeeignet sein, weil das Begründete vom Begründenden nicht toto genere verschieden sein darf, wenn anders ein Begründendes nur eine Wirkung der Art, von der es selbst ist, hervorzubringen vermag.

2.2. Die praktische Realität der Gottesidee: Die eben angegebene Bedeutung des Ausdruckes „praktische Realität" hat Gültigkeit für alle drei Ideen. Von ihnen allen gilt nämlich erstens, „daß jene Begriffe real sind und wirklich ihre ... Objecte haben, dabei aber uns nichts von Anschauungen derselben gegeben wird" (KpV 134) [59]; zum andern haben alle Ideen „nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes" (KpV 138) Realität. Im Zuge der von uns verhandelten Problematik ist nun zu untersuchen, in welchem Sinne die Gottesidee um des moralischen Gesetzes willen notwendig ist und wie sie mittels der Freiheitsidee ihre Realität gesichert bekommt. Es ist, mit anderen Worten, der Zusammenhang von Freiheit (moralischem Gesetz) und Gottesidee aufzuhellen. Dabei wird sich zeigen, daß die Gottesidee nur indirekt, über den antinomischen Begriff des höchsten Gutes, für die Freiheit relevant wird. Daher müssen wir unser Augenmerk zunächst auf das höchste Gut richten.

2.2.1. Das höchste Gut: Im menschlichen Handeln finden sich zwei Momente vereinigt. Ist der Mensch einerseits Angehöriger der Sinnenwelt, so ist er andererseits doch sich „seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewußt" (KpV 42), indem er im moralischen Gesetz die „Erhabenheit ... [seiner] übersinnlichen Existenz spüren" (KpV 88) muß. Entsprechend sind zwei Bestimmungsgründe des menschlichen Handelns gegeben. Der eine Bestimmungsgrund ist das Streben nach *Glückseligkeit.* Als Angehöriger der sinnlichen Natur ist der Wille auf Befriedigung der Neigungen gerichtet. Das System der Befriedigung aller Neigungen heißt Glückseligkeit (KpV 73) als die Menge all dessen, „was uns die Natur verschaffen ... kann" (VIII 283 Anm.) bzw. als der subjektive, von der

[58] Eine weitere Frage, welche K. nicht beschäftigt, ist allerdings die, ob es überhaupt *angemessen* ist, der Vernunft gegenüber die Kategorie der Kausalität in Anschlag zu bringen.

[59] Wenn K. aus dem Mangel an Anschauungen die Folgerung zieht, „so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich" (KpV 134), übersieht er, daß durch die Einräumung, d. h. Postulierung, der Realität gerade der Satz „Freiheit existiert" eingeräumt wird. Es ist aber „ein jeder Existenzialsatz synthetisch" (B 626).

sinnlichen Natur des Menschen abhängige Endzweck (VI 6 Anm.), in dem die Neigungen zu einem Ganzen zusammenstimmen (VI 58). Das Glückseligkeitsstreben gehört ganz und gar der natürlichen Welt an, wobei der Wille sich nach Gesetzen bestimmt, welche durch die Eigenart der natürlichen Umstände, in denen Glückseligkeit erreicht werden soll, vorgegeben sind, nicht aber vom Willen selbst gesetzt werden. Verfolgt nämlich der Mensch die Befriedigung natürlicher Neigungen, so legt er bestimmte Zwecke zugrunde, welche zu erreichen er entsprechende Gesetze befolgen muß. Diese Gesetze verpflichten daher nur unter der Bedingung, daß jene Zwecke verfolgt werden. Derartige Gesetze gebieten nicht unbedingt, „sondern nur unter der Bedingung dieses [je bestimmten] Zweckes" (VIII 282). Als derart von Anderem bestimmt, ist der Wille Heteronomie (KpV 43). Die Glückseligkeit ist daher nicht an sich gut, sondern nur „beziehungsweise auf Wohl und Übel" (KpV 62), d. h. bezüglich der Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Neigungen. Die Termini „gut" und „böse" können eigentlich bei dieser „Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit" (KpV 60) gar nicht gebraucht werden, da das „Gute oder Böse ... jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird" (KpV 60), bedeutet. Der andere Bestimmungsgrund ist *Tugend* bzw. *Sittlichkeit* als Bestimmung durch das moralische Gesetz. Dieses „gebietet ... als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur ... ganz unabhängig" (KpV 124) sind. Im Unterschied zu den von natürlich-empirischen Zwecken bedingten Gesetzen des ersten Bestimmungsgrundes gilt das moralische Gesetz also unbedingt, es verpflichtet unabhängig von allen bestimmten Zwecken, indem die ihm entsprechende Maxime diejenige „einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes der freien Willkür (VIII 282), d. h. des moralischen Gesetzes ist. Sittlichkeit bestimmt den Willen nicht bezüglich einer vorgegebenen Natur, welche dem Willen vorschreibt, welche Gesetze er befolgen muß, um zu bestimmten Zwecken zu gelangen, vielmehr ist Sittlichkeit eine Willensbestimmung „ohne Rücksicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens" (KpV 62). Der Wille bestimmt sich damit nur aus sich selbst [60]. Die unabhängig von aller empirischen Bedingung als moralisches Gesetz erfahrene Insichselbstbestimmtheit des Willens ist Autonomie (KpV 43): Nicht um willen äußerer Zwecke, sondern um willen des in sich selbst vorgefundenen Gesetzes wird letzteres befolgt. Handlungen nach dem

[60] Wie es zu dieser Selbstbestimmung des Willens kommt, kann theoretisch nicht aufgelöst werden, denn: „wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne ..., das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem" (KpV 72).

moralischen Gesetz sind daher nicht bezüglich der Erreichung bestimmter Zwecke gut, vielmehr ist tugendhaftes Handeln „an sich selbst gut" (KpV 62). Qualifiziert man eine Handlung als „gut", so bedeutet dies eine „Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird" (KpV 60). Alle Handlung ist daher nur gut, sofern sie unter der Maxime des moralischen Gesetzes steht. Dieses erweist sich so als „die oberste Bedingung alles Guten" (KpV 62).

Wie ist nun das Verhältnis von Glückseligkeitsstreben und Tugend beschaffen? Wie verhalten sich die beiden „Welten" [61] zueinander in dem einen menschlichen Handeln? Aus dem von nichts bedingten und schlechthin unabhängigen Verpflichtungscharakter des moralischen Gesetzes folgt, daß bei Kollision des moralischen Gesetzes mit bestimmten empirischen Zwecken den letzteren „Abbruch" und „Eintrag" zu tun ist (KpV 72 f.; vgl. VIII 283), weil andernfalls die Gültigkeit des moralischen Gesetzes von den empirischen Zwecken abhängig gemacht würde, was per definitionem unmöglich ist. Die Möglichkeit, daß die Tugend dem Glückseligkeitsstreben unterstellt ist, scheidet so von vorneherein aus, weil das moralische Gesetz als Faktum reiner Vernunft keinen empirischen Restriktionen unterworfen sein kann (vgl. KpV 21–41 [= §§ 2–8]). Damit ist das Verhältnis beider Bestimmungsgründe folgendermaßen anzugeben. Die Tugend verpflichtet uns, „der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur, [zu] verschaffen" (KpV 43). Alles Streben nach Glückseligkeit und alle damit auftretenden Zwecke fallen unter das Kriterium der Tugend: „Derjenige Zustand . . ., da ich im Falle der Collision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht diese vorzuziehen mir bewußt bin, ist . . . der allein an sich gute Zustand: ein Gutes aus einem . . . Felde, wo auf Zwecke, die sich mir anbieten mögen, (mithin auf ihre Summe, die Glückseligkeit) gar nicht Rücksicht genommen wird" (VIII 283). Das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeitsstreben kann aber nach Kant nicht nur so bestimmt werden, daß die Glückseligkeit unberücksichtigt bleibt. Für das sinnliche, natürliche menschliche Wesen ist das Streben nach Glückseligkeit nicht nur unvermeidlich (VI 134; KpV 25), sondern es kommt sogar „auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer praktischen Vernunft gar sehr viel und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, *alles* auf unsere Glückseligkeit an" (KpV 61). Ohne zwar eine solche Argumentation auszuführen, steht hinter diesen Aussagen bei K. wohl die Überzeugung, daß, da der eine Mensch Natur und moralisches Gesetz in sich vereinigt, das Verhältnis beider

[61] „Sinnenwelt", „Verstandeswelt" (KpV 43).

nicht darin bestehen könne, das eine Moment (Natur) gänzlich zu unterdrücken. Wohl aber überwiegt Tugend über das natürliche Streben nach Glückseligkeit, indem auf letzteres zwar „alles", nicht aber „alles überhaupt" (KpV 61) ankommt. Es steht jedenfalls fest, daß es bei K. zu einer Einheit von Tugend und Glückseligkeit kommen soll und nicht nur zur Negation eines der beiden bzw. zur Auflösung des einen in das andere, wie es – zumindest nach K. – bei den Stoikern und Epikuräern der Fall war (KpV 111 f.). Das Objekt, das der Mensch in seinem von Glückseligkeitsstreben und Tugend bestimmten Handeln zu realisieren sich bestrebt, ist – wie aus dem vorstehend Ausgeführten erhellt – eine tugendhafte Glückseligkeit bzw. eine glückselige Tugendhaftigkeit. Die Tugend als das „oberste Gut" (KpV 110) wäre nur eine Seite dieses Objekts und ist folglich „noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen" (KpV 110). Erst „Tugend und Glückseligkeit zusammen" machen „das höchste Gut" aus (KpV 110). Dies ist nun der Name, welchen K. der Einheit von Tugend und Glückseligkeit gibt. Somit ist die „Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ... das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens" (KpV 122). Wegen der Unbedingtheit der Bestimmung durch das moralische Gesetz muß aber die Glückseligkeit unter der Bedingung des tugendhaften Handelns stehen. Das höchste Gut besagt daher Glückseligkeit „ganz genau in Proportion" (KpV 110) zur Sittlichkeit. Nur das tugendhafte Handeln gewinnt dem Menschen die „Würdigkeit, glücklich zu sein" (KpV 110).

2.2.2. Die Antinomie: Für Kant steht fest: Die „Gesinnung, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, daß das letztere möglich sei, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre" (KpV 143). Die entscheidende Frage lautet also: Ist das höchste Gut möglich? Zur Beantwortung dieser Frage geht K. erstens davon aus, daß es unmöglich wäre, verpflichtet zu sein, wenn die Unmöglichkeit dessen, was herzustellen die Pflicht gebietet, feststünde. Dies leuchtet ein, weil anders die Pflicht sich selber aufhöbe, indem sie in einen Widerspruch geriete. Sie wäre nämlich eine Pflicht, der gar nicht entsprochen werden kann, der, indem man ihr gehorchte, nicht gehorcht würde, weil das Gehorchen bloß die Unmöglichkeit des Gehorchens an den Tag brächte. Die Pflicht stieße so ins Leere [62]. K. geht zweitens davon aus, daß das moralische Gesetz

[62] Eine Pflicht, Unmögliches möglich zu machen, ist widersprüchlich. Wohl aber kann eine Pflicht vorgestellt werden, die diesen Widerspruch zu ertragen verpflichtet: Sisyphus ist nicht verpflichtet, den Stein auf dem Gipfel des Hügels zum Ruhen zu bringen (was unmöglich ist), sondern dazu, es immer wieder zu versuchen und den Widerspruch zwischen Anspruch und dem Scheitern desselben zu ertragen.

selbst die Herstellung des höchsten Gutes fordert [63]. Die apodiktische Verpflichtung durch das moralische Gesetz aber besteht unabhängig von irgendwelchen Bedingungen, d. h. auch unabhängig davon, ob man sich der Möglichkeit dessen, was das Gesetz fordert, (theoretisch) versichert hat oder nicht. Die moralische Verpflichtung ist „keiner anderweitigen Unterstützung durch theoretische Meinung von der inneren Beschaffenheit der Dinge ... bedürftig" (KpV 142 f.). Aus diesen beiden Voraussetzungen ergibt sich folgendes. Besteht die Verpflichtung zum höchsten Gut unbedingt, so kann sie nicht selbstwidersprüchlich sein, weil solcher Widerspruch gerade diejenige Verpflichtung zerstören würde, die sich als unzerstörbar, unbedingt, jederzeit affirmiert. Ist nun aber eine Verpflichtung nur dann nicht selbstwidersprüchlich, wenn das, wozu sie verpflichtet, möglich ist, so folgt aus der Tatsache, daß die moralische Verpflichtung gar nicht selbstwidersprüchlich sein kann, daß ihr Objekt, das höchste Gut, *möglich sein muß*. Damit ist aber noch nicht gesagt, auf welche Weise es möglich ist.

Wie „die Objecte des Begehrungsvermögens möglich sind, ... bleibt als Aufgabe der theoretischen Naturerkenntniß der Kritik der spekulativen Vernunft überlassen" (KpV 45). Hat die theoretische Philosophie zu „erkennen, was da ist" (B 575), so hat sie auch zu entscheiden, ob das, was durch den Willen hervorgebracht werden und sein soll, überhaupt sein kann, d. h. möglich ist. Die theoretische Möglichkeit eines Gegenstandes beinhaltet zum ersten die „logische Möglichkeit" (B 303 Anm.), welche besagt, daß „in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten sein müsse" (B 267 f.); zum andern gehört zur theoretischen Möglichkeit eines Gegenstandes, daß nicht nur dessen logische, sondern auch dessen „reale Möglichkeit" (B 302 Anm.), über deren Vorliegen dies entscheidet, ob ein Begriff „sich auf ein Object beziehe" (B 303 Anm.), feststeht. Dieser Bezug aufs Objekt besteht darin, daß der Begriff des möglichen Gegenstandes „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung ist" (B 286). Das besagt, daß wir uns zur Sicherung realer Möglichkeit „sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit ... herabzulassen" (B 300) haben. Reale Möglichkeit besagt also Möglichkeit einer objektiven, dem Begriff korrespondierenden Realität [64]. Ein Gegenstand ist im Vollsinne theoretisch möglich, wenn er widerspruchsfrei

---

[63] KpV 4; 43; 122; 124; 134 passim. Der junge Hegel erweckt eigenartigerweise den Eindruck, als würde nach K. nicht etwa die reine Vernunft (als praktische), sondern die mit Sinnlichkeit vermischte Vernunft das höchste Gut fordern (*H. Nohl* [Hrsg.], Hegels theologische Jugendschriften [Ffm 1966, Nachdruck der Ausg. Tübingen 1907] 238). Dem widersprechen die angeführten Stellen bei K.

[64] „... zur objectiven Realität des Begriffes, d. i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird ..." (B 268).

denkbar (logisch möglich) ist, und wenn Bedingungen angebbar sind, unter denen es zur sinnlichen Rezeption des Gegenstandes kommen kann (reale Möglichkeit). Im Rahmen der praktischen Philosophie freilich muß die Frage nach der Möglichkeit des Objekts des Willens anders gestellt werden. Hier geht es ja nicht darum, eine vorhandene Realität als Korrespondens des Begriffes zu rezipieren, sondern es soll umgekehrt im Handeln der vom Willen gehegten Vorstellung der entsprechende Gegenstand allererst hergestellt werden. Die Frage lautet daher: Wie muß die Welt beschaffen sein, damit die Herstellung des jeweils gewollten Gegenstands möglich ist? Genau diese Frage stellt sich bezüglich des höchsten Guts. Wie müssen wir die Beschaffenheit der Welt theoretisch vorstellen, um das höchste Gut als in dieser Welt [65] möglich begreifen zu können?

Welcher Art ist nun das Objekt des moralischen Gesetzes, wenn es als höchstes Gut bestimmt wird? Im höchsten Gut wird die Einheit von Natur bzw. Sinnenwelt und Tugend bzw. Freiheit bzw. Vernunftwelt herzustellen gesucht. Da diese „Verbindung als a priori, mithin praktisch nothwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet erkannt wird" (KpV 113), kann die Möglichkeit des höchsten Gutes „lediglich auf Erkenntnißgründen a priori beruhen" (KpV 113). Kann nun gezeigt werden, daß die beiden Bestimmungsgründe menschlichen Handelns ineins mit der Realisierung ihres je eigenen Objekts die Einheit mit dem Objekt des je anderen Bestimmungsgrundes hervorbringen, welche Einheit ja gerade das höchste Gut wäre? Einheit kann auf zweifache Weise gedacht werden, nämlich als analytische und als synthetische. Wäre in der Erreichung des Zieles eines der beiden Bestimmungsgründe das Ziel des andern analytisch miterreicht, so wäre die Einheit, welche das höchste Gut sein soll, problemlos. Nun aber sind „Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts ... und ihre Verbindung also ... [ist] eine Synthesis" (KpV 112 f.). Es müßte daher gezeigt werden können, daß eine Handlung nach einem der beiden Bestimmungsgründe nicht nur vielleicht zufällig das Objekt auch der vom anderen Bestimmungsgrund geleiteten Handlung zur Folge hat, sondern, daß dies notwendig so ist. Nur ein solcher Nachweis würde sicherstellen, daß das höchste Gut apriori möglich ist. Da zwei Bestimmungsgründe vorliegen, erhebt sich die Frage, welcher von beiden in seiner Ausübung zugleich das Objekt des anderen mithervorbringt. Die erste Alternative wäre, daß das Glückseligkeitsstreben Tugend bewirkt. Dies scheidet aber sogleich aus, weil der empirisch-natürliche Bestimmungsgrund „Glückseligkeitsstreben" per definitionem unmo-

[65] Es gebietet das „praktische Gesetz ... die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts" (KpV 134).

ralisch ist, mithin „keine Tugend gründen" kann (KpV 113). Die zweite Alternative nimmt an, daß durch Tugendhaftigkeit Glückseligkeit bewirkt wird. Tugend und Glückseligkeit gehören aber zwei verschiedenen „Welten" an. Ihre Kausalität ist prinzipiell verschieden [66]. Daraus folgt, daß es apriori keine Garantie dafür gibt, daß sich Tugendhandlungen in der nach ganz anderen Gesetzen strukturierten Natur so auswirken, daß sie die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse zur Folge haben müßten. In der Verschiedenheit der Kausalität von Natur und Freiheit liegt kein Gemeinsames, daher könnte jede, eine tugendhafte Handlung begleitende Befriedigung natürlicher Neigungen ihren Grund nur in einer zufälligen (KpV 115) Parallelität beider Kausalitäten, nicht aber in einer notwendigen Abhängigkeit der einen von der anderen, haben. Die Möglichkeit des höchsten Guts kann auch auf diese Weise nicht dargetan werden. Das höchste Gut kann nicht a priori als möglich eingesehen werden. Dabei ist zu berücksichtigen, daß nicht das höchste Gut selbst als unmöglich bezeichnet werden kann, auch wenn Kant so redet [67]. Vielmehr ist es unmöglich, seine apriorische Möglichkeit *darzutun*. Damit liegt folgende Antinomie vor: Das höchste Gut muß wegen des moralischen Gesetzes als apriori möglich vorausgesetzt werden und diese Voraussetzung erweist sich als unmöglich [68].

Es liegt uns jetzt eine Gestalt der Antinomie vor, wie sie sich bei K. allem Anschein nach nicht findet. K. konstruiert die Antinomie nicht zwischen der Möglichkeit und Unmöglichkeit, das höchste Gut als apriorisch möglich vorauszusetzen. Was er im Antinomiekapitel der KpV gegeneinanderstellt, sind vielmehr zwei alternative Weisen, das höchste Gut herzustellen, also zwei Weisen einer eventuellen Möglichkeit des höchsten Gutes. Das, was K. in der KpV als Antinomie bezeichnet, ist daher eine Konstellation innerhalb des einen Gliedes der Antinomie (Weisen der *Möglichkeit* des höchsten Gutes), wie wir sie eben darstellten. Diese Zusammenhänge hat M. Albrecht [69] in ausführlicher Diskussion der Kantforschung offengelegt. In der kantischen Thesis [70], welche „die Begierde nach Glückseligkeit die

---

[66] Das moralische Gesetz „gebietet ... als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur ... ganz unabhängig" sind (KpV 124).

[67] „Das zweite ist aber auch unmöglich" (KpV 113). Dies bezieht sich auf die Herstellung des höchsten Gutes aus Tugendhaftigkeit. „Da nun die Beförderung des höchsten Guts ... mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die *Unmöglichkeit* des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen" (KpV 114 Hvm).

[68] In den Texten, die Anm. 67 zitiert werden, scheint K. das höchste Gut selbst als unmöglich zu bezeichnen. Wie dies mit seiner Äußerung, die Einheit von Tugend und Glückseligkeit durch Tugendhaftigkeit könne bloß nicht „erwartet werden" (KpV 113 f.), zusammengeht, bleibt unklar.

[69] Kants Antinomie der praktischen Vernunft (Hildesheim, New York 1978).

[70] K. redet selbst nur von „zwei Sätzen" (KpV 114). Vgl. Albrecht, a. a. O., 95 f.

Bewegursache zu Maximen der Tugend" (KpV 113) sein läßt, macht K. den „gemeinsame[n] Nenner der traditionellen Ethik von Epikur bis Crusius" [71] namhaft. Die Antithesis hingegen formuliert „eine bestimmte Verfassung der Welt" [72], derjenigen Welt nämlich, welche unter der Voraussetzung von K.s Ethik „die beste Welt" [73] ist. Thesis und Antithesis stellen daher „zwei gegensätzliche Behauptungen von ganz unterschiedlicher Dignität" [74] dar. Stehen ihre Aussagen aber nicht im gleichen Rang, liegt zwischen ihnen keine Antinomie vor [75]. Die Dialektik „liegt ... allein in der Antithesis" [76]. Obgleich K. den Begriff der Antinomie nie „auf die Problematik des höchsten Gutes ... angewendet" [77] hat, liegt die Antinomie der praktischen Vernunft genau darin, daß das höchste Gut möglich sein muß und doch nicht als möglich vorausgesetzt werden kann; was sich ex negativo auch daraus ergibt, daß es der „Gedanke des intelligibelen Urhebers [ist], der die Aufhebung" [78] der Antinomie leistet, worüber jetzt zu sprechen ist.

2.2.3. Die „praktische Realität" der Gottesidee: In der unabdingbaren Gültigkeit des moralischen Gesetzes affirmiert sich dies, daß das höchste Gut in der Welt möglich sein muß. So wie die Welt strukturiert ist, läßt sich aber die Einheit, welche das höchste Gut ausmacht, nicht als möglich begreifen. Es läge jetzt wohl eine Aufhebung der Antinomie dergestalt nahe, daß das Sittengesetz in seiner Gültigkeit relativiert und damit die Antinomie entschärft würde. Man hätte etwa so zu argumentieren, daß das Sittengesetz nur in einer intelligiblen Welt (an sich) gültig wäre, in unserer Welt aber kein mögliches Objekt habe und daher ungültig sei. So ging Kant in den Antinomien der KrV vor. Die Antinomik führte dort zur Infragestellung der sachhaltigen Wahrheit der Ideen. Eine solche kritische Aufhebung der Antinomie erfolgt nun in der KpV allerdings nicht, vielmehr wird die Antinomie hier „abschließend, endgültig" [79] aufgelöst, denn das von der Antinomie – analog den Ideen in der KrV – gefährdete moralische Gesetz ist und bleibt – entgegen den Ideen in der KrV – unrelativierbar. Es kann daher nicht auf Kosten seiner Gültigkeit die Antinomie aufgelöst werden. Es kann aber ebensowenig bei der Antinomie sein Bewenden haben, weil der Widerspruch

---

[71] Albrecht, a. a. O., 186.
[72] Ebd. 101.
[73] Ebd.
[74] Ebd. 186.
[75] Ebd.
[76] Ebd. 186.
[77] Ebd. 187.
[78] Ebd. 111.
[79] Ebd. 188 f.

zwischen dem möglich sein müssenden und doch unmöglichen Objekt der Pflicht diese letztere selbst aufheben würde, was aber wiederum das moralische Gesetz nicht zuläßt. So bleibt nur, die Beschaffenheit der Welt, welche in ihrer unvereinbaren Doppeltheit als natürliche und intelligible Welt das höchste Gut nicht als möglich begreifen ließ, anders, nämlich so zu denken, daß die Möglichkeit des höchsten Gutes sichergestellt ist. Diese Auflösung der Antinomie geschieht in drei Schritten.

(1) Die natürliche Welt, wie wir sie denken und erkennen, läßt das höchste Gut, d. h. die Einheit mit der intelligiblen Welt, nicht als möglich begreifen. Möglich kann das höchste Gut daher nur sein, wenn das Bestehen einer intelligiblen Welt sichergestellt ist. Diese Sicherstellung geschah im Nachweis der Realität der Freiheitsidee. Dieser erste Schritt ist notwendig, weil ohne die Freisetzung eines intelligiblen Bereiches ein Moment des höchsten Gutes und damit dieses selbst hinfällig wäre [80]. Freilich ist jetzt noch nicht sehr viel erreicht, da immer noch der Schluß naheliegt, das moralische Gesetz sei für uns in unserer natürlichen Welt ungültig. Es muß des Weiteren vielmehr die Welt, sofern sie natürlich ist, selber intelligibel sein.

(2) Die intelligible Welt ließ ihrerseits keine Möglichkeit zu, ihre Einheit mit der natürlichen Welt zu begreifen. Da freilich die Natürlichkeit der Welt nicht verlorengehen darf, weil das höchste Gut gerade die Einheit beider Welten will, muß die Welt als ineins natürlich und intelligibel gedacht werden. Nur so kann in ihr das moralische Gesetz gültig, weil das höchste Gut möglich sein.

(3) Da wir die Einheit von natürlicher und sittlicher Welt nicht zu begreifen vermögen, diese Einheit aber möglich sein muß, bleibt uns nur, ein ansichseiendes Wesen anzunehmen, das die beiden Welten vereinigt, ein Wesen also, das „den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte" (KpV 125).

Die von jenem Wesen geleistete Übereinstimmung muß dabei wegen der unbedingten Gültigkeit des moralischen Gesetzes so geschehen, daß die Natur an die Sittlichkeit angepaßt wird, ohne daß die empirische Natur bloß negiert würde. Folglich muß angenommen werden, daß jenes Wesen, das die Übereinstimmung garantiert, eine die Naturkausalität als ganze nochmals begründende Ursache ist, die selber aber von einer „der moralischen Gesinnung gemäße[n] Causalität" (KpV 125), also intelligibel ist. Die Natur als ganze muß so einen „intelligibelen Urheber" (KpV 115) haben. Eine vernünftige Kausalität als Ursache der Natur aber ist das, was man „Gott" nennt (KpV 125). In solcher Freiheitskausalität, welche Naturkausalität aus sich entspringen läßt, liegen beide immer schon vereint. Ist diese Vereinigung auch unbegreiflich, so läßt sie doch die letztliche Vereinbarkeit der für uns ganz widerstreitenden Bestimmungsgründe Glückseligkeit und Tugend als möglich erscheinen, indem sie eine Ursache

[80] Man muß also die Formulierung Albrechts, daß die Unterscheidung zwischen erscheinender und noumenaler Welt „das Problem nicht" (a. a. O. 187) löst, dahingehend präzisieren, daß hierdurch das Problem noch nicht ganz gelöst sei.

postuliert, deren Wirkungsweise uns zwar unbekannt bleibt [81], der man aber, da man ihr Funktionieren nicht nachzeichnen kann, um so leichter alles uns unmöglich Scheinende aufbürden mag. Kant argumentiert also: Es muß das höchste Gut möglich sein. Da es im Rahmen uns bekannter Ursächlichkeit unmöglich ist, muß es eine Ursache geben, die es dennoch – durchaus konsequent: unbegreiflicherweise – erstellt.

Die Unverzichtbarkeit Gottes besagt innerhalb des kantischen Subjekt-Objekt-Schemas, daß Gott nicht bloß den Status einer subjektiven Idee, sondern einer Idee, welcher Realität korrespondiert, hat. Diese Realität der Gottesidee besitzt, wie aus dem Ausgeführten hervorgeht, die drei Charakteristika der „praktischen Realität" [82]. Die Realität ist uns zum einen nicht anschaulich gegeben, sondern zum andern als in einem überempirischen Anschauungsbereich rezipierbar bloß postuliert. Diese Forderung ist aber keine beliebige, insofern zum dritten die Realität der Gottesidee dazu dient, die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes als möglich zu begreifen. Ohne Gott wäre das moralische Gesetz selbstwidersprüchlich, weil das Objekt, zu dem es unbedingt verpflichtet, unmöglich wäre. Gott ist eine der „physische[n] oder metaphysische[n], mit einem Worte in der Natur der Dinge liegende[n] Bedingungen des höchsten Guts" (KpV 143). Gott ist dasjenige, was man theoretisch voraussetzen muß, um das Praktische als möglich begreifen zu können: „das höchste Gut ... ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe ... vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott" (KpV 134; vgl. 142 f.). Ist Gott so eine „Voraussetzung ... in nothwendig praktischer Rücksicht" (KpV 132), steht seine Realität „immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes" (KpV 138) fest. Die Realität der Gottesidee wird also um des moralischen Gesetzes willen postuliert, womit jener Idee praktische Realität zukommt.

Der Zusammenhang von Freiheit und Gottesidee ist damit geklärt. Freiheit bedarf Gottes, um das Objekt des von ihr bestimmten Willens zu sichern. Dabei hängt die ganze Argumentation an der Apodiktizität des moralischen Gesetzes und d. h. an demjenigen, worin sich Freiheit manifestiert. In diesem Sinne hängt die Einführung und Begründung der Realität Gottes von der Freiheit ab, weil ohne diese bzw. ohne das moralische Gesetz der ganze Überlegungsgang hinfällig

---

[81] „der Abgrund eines Geheimnisses von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt etwas und was ... besonders zuzuschreiben sei" (VI 139). Freilich sollte man hierbei Goethes Äußerung nicht unberücksichtigt lassen: „Wenn man von Dingen spricht, die niemand begreift, so ists einerley, was für Worte man braucht." (Brief des Pastors zu ... an den neuen Pastor zu ..., Artemis-dtv-Ausg. Bd. 4, 129).

[82] Vgl. 2.1.3.

würde. Dabei wird aber die Gottesidee um des *Objektes* des moralischen Gesetzes willen eingeführt, die Freiheitsidee hingegen um der *Kausalität* des moralischen Gesetzes willen. Diesen Unterschied verwischt K., wenn er die Freiheit unterschiedslos neben Gott als eine Bedingung des höchsten Gutes stellt (KpV 134). Diese Nivellierung des Unterschieds in der Funktion der Ideen drückt gerade nicht den von K. betonten Vorzug der Freiheitsidee vor den anderen Ideen aus, daß nur über jene diese Realität erhalten (KpV 3 f.).

2.3. Zur Kritik an Kants praktischer Begründung der Realität der Gottesidee

2.3.1. Gottesidee und Korrespondenz: Die Aussage, die Gottesidee habe Realität, lokalisiert jene Idee innerhalb des Schemas der Subjekt-Objekt-Dichotomie. Wenn Gott aber als Einheitsgrund von in uns gegebener Sittlichkeit und in der äußeren Natur zu erreichender Glückseligkeit gedacht wird, ist die Polarisierung von Subjekt und Objekt schon überwunden. Gott kann daher keine sinnliche, dem Denken korrespondierende Realität besitzen. Da Kant nun am dichotomischen Schema festhält, kann er die Tatsache, daß Gott nicht nur subjektives Denken ist, nur dadurch zum Ausdruck bringen, daß er ihm eine ansichseiende Realität zuschreibt. Diese Vorstellung wurde bereits einer Kritik unterzogen [83]. In der praktischen Philosophie K.s gilt entsprechend seiner theoretischen, daß, insofern in Gott die Differenz von subjektiver Autonomie und natürlichem Material (Glückseligkeit) gedacht ist, Gott die Bedingung der Möglichkeit für diese Differenz ist, welcher er dann von K. aber inkonsequenterweise nochmals unterworfen wird. Hierauf soll nicht näher eingegangen werden, weil solche Kritik sich auf die Konzeption der Gottesidee bezieht. Im folgenden aber wird gezeigt werden, daß die Gottesidee gerade unter kantischen Voraussetzungen im praktischen Kontext unausgewiesen ist – entgegen K.s eigener Überzeugung. Fällt die Gottesidee aber aus der praktischen Philosophie überhaupt heraus, so ist die eben geäußerte Kritik, welche voraussetzt, daß die Gottesidee jedenfalls eine Rolle spielt, gegenstandslos.

2.3.2. Die Unbegründetheit des Gottespostulats: Glückseligkeit ist nach Kant der subjektive Endzweck des Menschen, den dieser „vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat" (VI 6 Anm.). Daß Glückseligkeit sinnliche Zwecke verfolgt, muß deutlich gesehen werden [84]. Kant wendet sich ausdrücklich gegen die

---

[83] Vgl. 1.3.2.

[84] „Eine anscheinend immer wiederkehrende Fehlinterpretation der ‚Kritik der praktischen Vernunft' ist der Versuch, den Begriff der Glückseligkeit zu ‚entsinnlichen'" (M. Albrecht [Anm. 69], 52 Anm. 181. Dort auch Literaturangaben).

Stoiker, welche die Glückseligkeit aller Befriedigung sinnlicher Neigungen entkleideten, und beruft sich hierfür auf „die Stimme ihrer [der Stoiker] eigenen Natur" (KpV 127), die gegen die abstrakte Herrschaft der Tugend ihr Recht behauptet. Da K. nun aber Tugend als übersinnlichen Bestimmungsgrund betrachtet und sogar den Fall einer „Collision" (VIII 283) zwischen Tugend und Glückseligkeit sieht, liegt im Verhältnis der beiden ein negatives Moment: das eine ist nicht das andere. Ausdrücklich wird diese Negation, wenn K. Glückseligkeit als „Naturzweck (*nicht* Zweck der Freiheit)" (KU 430 Hvm) bestimmt. Die Natur, als in ihren Neigungen voll befriedigt, ist nicht das Gute. Dies hat bereits Hegel klar gesehen: „Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn sie dem Begriffe des Guten angemessen würde; es bleibt so beim höchsten Widerspruche, sie können sich nicht vereinigen." [85] Die Negativität besteht näher darin, daß wir zur Tugend unbedingt verpflichtet sind, nicht aber zur Glückseligkeit. Ausdrücklich sagt K. von der Glückseligkeit, daß sie einen Zweck darstelle, von dem es „ungereimt wäre, zu sagen, daß man ihn haben solle" (VI 6 Anm.). Es gibt keine Pflicht zur Glückseligkeit. Wie kann K. dann aber andererseits darauf bestehen, daß *auch* die Bewirkung der Glückseligkeit, nämlich die Bewirkung des ganzen „höchsten Guts in der Welt ... das nothwendige Object eines durchs *moralische Gesetz* bestimmbaren Willens" (KpV 122 Hvm) ist? Entgegen dem vorherigen Text geht der eben zitierte von der Voraussetzung aus, daß Tugend und Glückseligkeit gleichermaßen *aus Pflicht* anzustreben seien, mit anderen Worten, daß in „dem höchsten für uns praktischen, d. i. durch unseren Willen wirklich zu machenden Gute ... Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verbunden gedacht" (KpV 113) werden müssen. Diese Voraussetzung löst K. aber gerade nicht ein. Die Forderung nach Einheit von Tugend und Glückseligkeit „ist von K. nirgends schlüssig aus dem Sittengesetz deduziert" [86] worden. Wenn M. Albrecht schreibt, daß K. „nach dem letzten und weitesten Ziel des moralischen Willens ... sucht ..., nach einem Ziel *also*, das auch Glückseligkeit beinhaltet" [87], so führt K. gerade das „also" nicht aus. Zwar geht das höchste Gut auf die Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft [88] und muß daher auch Glückseligkeit beinhalten [89], aber Albrecht muß doch gestehen, daß K. diese Überlegung „freilich nicht expressis verbis" [90] und noch weniger ausführlich argu-

[85] Hegel, Jubiläumsausgabe 19, 595.
[86] *R. Lauth*, Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre, in: H. Rahner, E. v. Severus (Hrsg.), Perennitas (Münster 1963) 597.
[87] Albrecht (Anm. 69), 67 Hvm.
[88] Ebd. 59.
[89] Ebd. 61.
[90] Ebd. 61 Anm. 208.

mentierend vollzieht[91]: „An Kants Festlegungen in diesem Punkt gibt es zwar nichts zu deuteln, sie liefern jedoch keine Begründung“ [92]. Es bleibt bei einer uneingelösten Voraussetzung [93]. Ganz allein auf dieser unausgewiesenen Voraussetzung aber beruht die Notwendigkeit, Gott einzuführen. Das moralische Gesetz als solches bedarf Gottes nicht: „Gesetzt . . ., ein Mensch überredete sich . . . von dem Satze: es sei kein Gott, so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für . . . unverbindlich halten . . . wollte“ (KU 451), denn die „Tugendlehre . . . besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott)“ (VI 183) [94]. Die Glückseligkeit freilich ist nicht notwendiges Resultat der Tugend. Das moralische Gesetz allein kann sie daher nicht verbürgen. Wenn man nun aber annimmt, die Glückseligkeit sei ebenso aus moralischer Pflicht geboten wie die Tugend selbst, so muß jene von der Tugend allein her nicht gegebene apriorische Verbindung von Glückseligkeit und Tugend durch das Gottespostulat gesichert werden. Gott wird als Garant der Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit, als das „Wesen . . ., das allein beide Elemente . . . vereinigen kann“ (VI 5), eingeführt. Gerade dies, daß die *Einheit* von Tugend und Glückseligkeit Pflicht sei, bleibt bei K. aber unausgewiesen. Wird aber nicht gezeigt, wie das moralische Gesetz selber Tugend *und* Glückseligkeit fordert, kann man nicht mehr sagen, Gott sei *für das moralische Gesetz* notwendig und durch dessen Apodiktizität begründet. Gott ist nur für die Glückseligkeit erfordert. Sagt K., daß zusammen mit dem Gottesgedanken auch die Hoffnung auf Glückseligkeit aufgegeben

---

[91] Die Überlegung K.s, daß das moralische Gesetz in der Sinnenwelt („rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt)“ [KpV 115]), also in Einheit mit ihr, sich ausübt und es „so . . . nicht unmöglich [ist], daß die Sittlichkeit . . . einen nothwendigen Zusammenhang . . . mit der Glückseligkeit . . . habe“ (KpV 115), weist die erwähnte Notwendigkeit nicht auf, sondern behauptet sie nur. Wenn K. betont, für uns als sinnliche Wesen komme alles auf Glückseligkeit an (KpV 61) und gegen die Stoiker auf der Stimme und dem Recht der Natur beharrt (KpV 127), könnte man darin ein anthropologisches Argument dafür sehen, daß Glückseligkeit als „Theil der unvermeidlichen menschlichen Wünsche“ (VI 134) nicht unterdrückt werden dürfe. Aber ausgeführt ist das alles nicht.

[92] Albrecht (Anm. 69), 187.

[93] Es geht im höchsten Gut um die beiden Dimensionen einer empirischen und einer nicht-empirischen Bestimmtheit der Maximen des praktischen Verhaltens. In seiner Münchener Diss. (Zum Gestaltwandel des Dualismus von Staat und Gesellschaft [1979]) hat *P. Koslowski* die Zweiheit von möglichen Dimensionen, nach denen sich Maximen bestimmen, in drei Lehrstücken K.s nachgewiesen: in der Moral, in der Gesetzgebung und in der Ökonomie (Kap. 5).

[94] Bei K.s Betonung der unbedingten und unabhängig von aller Glückseligkeitsbestrebung bestehenden Verpflichtung durch das moralische Gesetz nimmt es Wunder, zu lesen, daß das Fehlen der Glückseligkeit (als Befriedigung eines Bedürfnisses nach einem „Zweck für ihn“ [VI 7 Anm.], d. h. den Menschen) „ein Hinderniß der moralischen Entschließung sein würde“ (VI 5).

werden müsse (KU 451) [95], hat sich uns dieser Satz als umkehrbar erwiesen: Mit der Unausgewiesenheit einer Pflicht zur Glückseligkeit ist die Gottesidee nicht mehr aus der Moralität begründbar. Ein Gott ist nicht, weil ich Glückseligkeit anstreben muß, sondern nur, wenn ich auf Glückseligkeit aus anderen Gründen nicht verzichten will. Das alles soll nicht besagen, daß es nicht sinnvoll wäre, die Pflicht so zu konzipieren, daß sie auf eine Synthese von Sittlichkeit und Neigung abhebt. Allein K. hat nicht gezeigt, wie eine solche Pflicht zu denken sei.

Die vorgetragene Kritik hat, was die Sichtung des Problems betrifft, eine lange Tradition [96]. Allerdings ist der im Rahmen dieser Tradition oft erhobene Vorwurf, „Kant falle selbst in den von ihm bekämpften ‚Eudämonismus' zurück" [97], nicht haltbar. K. hat aber freilich die von ihm beabsichtigte nicht-eudämonistische Begründung der moralischen Notwendigkeit des Glückseligkeitsstrebens nicht ausgeführt.

Einen interessanten Versuch, dem erörterten Mangel in K.s Argumentation abzuhelfen, unternimmt H. Meyer [98]. Sein Versuch kann allerdings nicht bloß als Rekonstruktion K.s aufgefaßt werden, welchen Eindruck Meyer zu erwecken versucht [99], sondern stellt einen eigenen Entwurf vor, der eine weitergehende Präzisierung K.s beinhaltet. Indem Meyer unter Glückseligkeit dies versteht, „daß den subjektiven Maximen prinzipiell objektive Verwirklichungsmöglichkeiten eines ihnen entsprechenden Handelns korrespondieren" [100], braucht er keine der Glückseligkeit eigene Maximen anzunehmen und vermeidet so eine Konkurrenz von Glückseligkeit und Tugend. Wenn Glückseligkeit nämlich die Bedingung der Möglichkeit für die Realisierung anderswoher – etwa aus der Sittlichkeit – genommener Maximen darstellt, macht sie „keine mit der Sittlichkeit konkurrierende Willensbestimmung" [101] aus. Wenn K. allerdings den „allein an sich gute[n] Zustand" (VIII 283) so bestimmt, daß hierbei „auf

[95] Muß ohne den Gottesgedanken bloß die Glückseligkeit fallen, wobei die Pflicht unangetastet bleibt, so findet man bei K. umgekehrt allerdings auch den Satz: „Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muß das Minimum der Erkenntniß (es ist möglich, daß ein Gott sei) subjektiv schon hinreichend sein" (VI 154 Anm.). Hier wird zur Begründung der Pflicht also Gott gerade in Anspruch genommen: Um etwas zur Pflicht zu machen, bedarf es einer wenigstens minimalen Erkenntnis Gottes. Mit dem Fallen der Gottesidee wäre also entgegen KU 425 auch die Pflicht am Ende.

[96] Kurz dargestellt und gut dokumentiert bei Albrecht (Anm. 69), 43–49.

[97] Ebd. 47.

[98] Meyer (Anm. 3), 184–198 (§ 39).

[99] „Unter Voraussetzung dieses rekonstruierten Glückseligkeitsbegriffes . . ." (193). Derartige, die Eigenart seiner Ausführungen als „Rekonstruktion" qualifizierende Äußerungen finden sich in dem Paragraphen, auf den wir uns beziehen, reichlich.

[100] Ebd. 193.

[101] Ebd. 195.

Zwecke, die sich mir anbieten mögen, (mithin auf ihre Summe, die Glückseligkeit) gar nicht Rücksicht genommen wird" (VIII 283), so wird die Glückseligkeit ganz offensichtlich als das Streben nach Zwecken verstanden, die gerade im Unterschied und eventuell in Konkurrenz zur Tugend der Glückseligkeit eigen sind. So elegant und scharfsinnig der Vorschlag Meyers aus der vorhin kritisierten Schwierigkeit in K.s Denken hinausführt, so deutlich gibt er sich als Präzisierung K.s, womit er unsere Kritik eher zu bestätigen als zu entkräften taugt. Inwieweit der bei Albrecht[102] erwähnte J. Gottschick (Kants Beweis für das Dasein Gottes. Programm des Gymnasiums zu Torgau 1878) in der Durchführung seiner Theorie, Glückseligkeit sei „nichts als die Verwirklichung der sittlichen Zwecke"[103], die Explizitheit der Argumentation Meyers erreicht, wäre zu untersuchen.

Fortsetzung im Heft 2/1980

[102] Albrecht (Anm. 69), 52 Anm. 181.
[103] Zit. ebd.

Konzilien in Leben und Lehre des Hinkmar von Reims († 882)

Von Hermann Josef Sieben, S. J.

Friedrich Kempf SJ hat in seiner jüngsten Publikation [1] mit guten Gründen die These vertreten, daß der gregorianischen Reform nicht die Bedeutung für die Durchsetzung der primatialen Kirchenverfassung zukomme, die ihr von der Forschung bisher zugeschrieben wurde. Längst vorher hatte in der lateinischen Kirche die episkopal-synodale Struktur ihre tragende Kraft verloren [2]. Kempf kommt im Verlauf seiner Untersuchung natürlich auch auf die – neben Papst Nikolaus I. – markanteste Persönlichkeit in der Kirche des 9. Jahrhunderts, auf Hinkmar von Reims [3], zu sprechen und bedauert, daß ein Dialog wie

---

[1] Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform, in: AHP 16 (1978) 27–66.

[2] Kempf 64: „Die päpstliche Autorität, daran kann kein Zweifel sein, ist vom 8.–11. Jahrhundert ständig gewachsen. Es wäre daher irrig zu glauben, die gregorianischen Reformer hätten ein entmachtetes Papsttum vorgefunden und es mit revolutionärem Elan wieder zu Ehren bringen müssen. Desgleichen wäre es ein Irrtum, wollte man die neuerworbenen Primatialrechte allein römischen Bemühungen zuschreiben. Sie sind vielmehr gutenteils dem Hl. Stuhl von den Herrschern, den Bischöfen und Mönchen auf jeweils verschiedene Weise zugespielt, dann allerdings fest ergriffen und ausgebaut worden."

[3] Vgl. die umfassende Biographie von *J. Devisse*, Hincmar, archevêque de Reims (845–882), Genf 1975 und 1976 (1585 Sn.), dazu kritische Ausstellungen bei *B. Taeger*, Zum „Ferculum Salomonis" Hinkmars von Reims, in: DA 33 (1977) 153–163, hier 156, Anm. 28, vgl. auch *R. Schieffer*, in: DA 34 (1978) 279–281. – Trotz dieses dreibändigen neuen Werkes ist nach wie vor unentbehrlich *H. Schrörs*, Hinkmar, Erzbischof von Reims (Freiburg 1884; Reprint Hildesheim 1967). Kürzere Einführungen in Leben und Werk vgl. *H. von Schubert*, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1921) 439–442; *H. Netzer*, Art. Hincmar, in: DThC 6, 2 (1925) 2482–2486; *R. Naz*, Art. Hincmar, in: DDC 5 (1953) 1135–1154, bes. 1144–1154 („H. et la hiérarchie ecclésiastique"), vor allem *Y. Congar*, L'ecclésiologie du haut Moyen-Age (Paris 1968) 166–177 („H. de Reims. Son ecclésiologie, sa conception de la vie canonique de l'Eglise"); zur Kirchenrechtsproblematik und zum historischen Kontext speziell vgl. *E. Lesne*, La hiérarchie épiscopale. Provinces, métropolitains, primats en Gaule et Germanie depuis la réforme de saint Boniface jusqu'à la mort d'Hincmar (Lille/Paris 1905) bes. 130–184; *H. Schmidt*, Trier und Reims in ihrer verfassungsrechtlichen Entwicklung bis zum Primatialstreit des neunten Jahrhunderts, in: ZSRG.K 18 (1929) 1–111, hier 77 ff. über H.; *K. Weinzierl*, Erzbischof Hinkmar von Reims als Verfechter des geltenden Rechts, in: Episcopus, Festsch. M. Faulhaber (München 1949) 136–163; *F. Arnold*, Das Diözesanrecht nach den Schriften Hinkmars von Reims. Eine Untersuchung über den Ursprung und die Entstehungszeit des Diözesanrechts, Wien 1935; anregende Beobachtungen bietet auch *K. F. Morrison*, Tradition and Authority in the Western Church 300–1140 (Princeton 1969) 240–253; *G. H. Tavard*, Episcopacy and Apostolic Succession according to Hincmar of Reims, in: ThSt 34 (1973) 594–623, unterstreicht die Zukunftsträchtigkeit von Hinkmars Ekklesiologie.

der zwischen jenem Papst und dem Reimser Erzbischof in der Folgezeit nicht fortgesetzt wurde; er wäre für die Struktur der Kirche von großer Bedeutung gewesen [4]. Die folgende Abhandlung stellt sich im Rahmen unserer Untersuchungen der mittelalterlichen Konzilsidee die Aufgabe, Hinkmars Vorstellungen vom Konzil (III), in Sonderheit seine Konzeption des Verhältnisses Papst/Konzil in der Frage der römischen Appellationen (IV) und des Verhältnisses Konzilskanones/päpstliche Dekretalen (V) darzustellen. Während Hinkmars Regierungszeit als Erzbischof von Reims (845–882) fanden in der westfränkischen Kirche zahlreiche Synoden statt, die quellenmäßig sehr gut belegt sind. So haben wir die Möglichkeit, uns ein Bild über die synodale Tätigkeit des Metropoliten zu erarbeiten. Das überlieferte Werk des Erzbischofs hat andererseits ein hervorstechendes Merkmal: Wir meinen seine ganz außergewöhnliche Kenntnis patristischer Quellentexte. Es erscheint somit verlockend, speziell für den Bereich der Konzilsidee diese patristische Quellenkenntnis Hinkmars zu beleuchten. Den drei Hinkmars Theorie gewidmeten Abschnitten gehen deswegen zwei Untersuchungen voraus, die sich mit den „Quellen" dieser Theorie, nämlich seiner persönlichen Erfahrung mit Konzilien (I) und seiner Kenntnis der einschlägigen Texte der Alten Kirche, befassen (II).

I. Persönliche Erfahrung mit Konzilien

Hinkmars Idee von Konzil wird aus einer doppelten Quelle gespeist, aus seiner persönlichen Anschauung, seiner Erfahrung mit Konzilien, und seiner Kenntnis der diesbezüglichen patristischen Quellen. In der Tat, der Erzbischof von Reims weiß, wovon er redet, wenn er von Konzilien spricht. Während seines 37jährigen Episkopates hat H. an rund 40 zum großen Teil „außerordentlichen" Synoden teilgenommen [5]; denn kaum eine der zahlreichen Auseinandersetzungen dieser Jahre fand, auf die eine oder andere Weise, nicht auch vor dem Forum der Synode statt. Die Forschung hat diese Seite seiner Aktivi-

---

[4] Kempf 59: „Die Art und Weise, wie dieser (d. h. Hinkmar) die Rechte der Provinzialsynode und des Metropoliten verteidigte, verdient trotz mancher Schattenseiten allen Respekt. Hier kommen endlich einmal die Probleme zur Sprache, die das Verhältnis zwischen Papst, Metropolit und Provinzialsynode betrafen. Wäre dieser Dialog fortgesetzt worden, hätte er zu einer genaueren Abgrenzung der primatialen und episkopal-synodalen Rechtsordnung führen können."

[5] Zu den außerordentlichen Synoden kommen die „ordentlichen", vorgeschriebenen, hinzu. Hier ist es schwer anzugeben, an wieviel routinemäßig stattfindenden Diözesan- bzw. Provinzialsynoden H. teilgenommen hat. *H. Barion*, Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters (Bonn/Köln 1931) 31–32, jedenfalls ist der Meinung, daß H. „mit großer Energie und auch mit Erfolg die Abhaltung von Provinzialsynoden förderte". Der gleiche Forscher nimmt aufgrund der vorliegenden Zeugnisse an, daß „Hinkmar grundsätzlich an der nicaenischen Vorschrift von jährlich zwei Provinzialsynoden festhielt ...". (ebd. 32, Anm. 35).

tät zwar immer wieder berührt, aber auch in den beiden letzten umfassenden Biographien [6] Hinkmars wird seine Teilnahme an Synoden nicht im Zusammenhang behandelt. Deswegen scheint es angebracht, zunächst die synodale Tätigkeit des Reimser Metropoliten in knappen Zügen aufzuzeigen. Das hat auch den Vorteil, daß wir uns damit gleichzeitig die Hauptstationen seines Lebensweges vor Augen führen [7].

Wahrscheinlich hat H. schon vor seiner Erhebung zum Erzbischof von Reims (845) an mehreren der wichtigen Reformsynoden teilgenommen – so an der von Aachen (836) –, auf denen die großfränkische Partei des Klerus die Kirchenreform durchzusetzen suchte. Jedenfalls befand er sich seit Februar 835 nach einem Intermezzo von fünf Jahren wieder am Hofe des Kaisers [8], nachdem er zuvor schon einmal bis zur Verbannung seines Lehrers und Freundes Hilduin dort geweilt hatte. Sicher bezeugt ist seine Teilnahme, genauer sein Vorsitz, zusammen mit zwei weiteren Bischöfen und einem Abt auf der Reformsynode (concilium) von Verneuil (Dezember 844) [9], deren 9. Kanon die Wiederbesetzung des seit Jahren verwaisten Stuhles von Reims forderte [10]. Die synodus episcoporum regni von Beauvais vom 10. April 845 entsprach mit der Wahl Hinkmars dieser Forderung [11]. Zwei Monate nach seiner Wahl zum Erzbischof von Reims finden wir H. in führender Rolle auf dem Reformkonzil von Meaux (17. Juni 845), das am 14. Februar 846 in Paris fortgesetzt wurde [12]. Für Ostern des gleichen Jahres war auf päpstlichen Befehl ein Konzil in Trier

---

[6] Schröers und Devisse.

[7] Vgl. außer Schrörs passim, Devisse 919–923, Hefele/Leclercq, Histoire des conciles, 4, 1 und 2 (Paris 1911), vor allem *A. Werminghoff*, Verzeichnis der Akten fränkischer Synoden von 843–918, in: NA 26 (1901) 607–678.

[8] Für weitere Einzelheiten, auch für das folgende, vgl. Schrörs 24.

[9] *Inscriptio* der Kanones, MGH. Cap 2, 383/4. – Vgl. Hefele/Leclercq 117–118. Wir verzichten hier und im folgenden auf eine genauere moderne Bezeichnung der Art der jeweiligen Synode. Auf die Schwierigkeit einer solchen Kennzeichnung weist neuerdings *W. Hartmann* hin: Zu einigen Problemen der karolingischen Konzilsgeschichte, in: AHC 9 (1977) 6–28, bes. 6–15. Vom gleichen Autor vgl. die ausführliche Beschäftigung mit der etwas späteren ostfränkischen Synode: Das Konzil von Worms 868. Überlieferung und Bedeutung, AAWG (Göttingen 1977).

[10] MGH.Cap 2, 385.

[11] Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae* III, 1; MGH.SS 13, 474; vgl. Hefele/Leclercq 118–119.

[12] Praefatio und canones, MGH.Cap 2, 390–421. – Das Konzil findet statt secundum synodalis ordinis censuram ... regis Karoli ... consensu sub divino nutu, ebd. 397, 9–11. Zwei Kanones beziehen sich auf die Abhaltung von Konzilien: Ut principes iuxta decreta canonum per singulas provincias saltem bis aut semel in anno a metropolitanis et diocesanis episcopis synodice conveniri concedant, quia quaelibet confusio rerum temporalium dissolvere non debet collegium et studium sacerdotum (32). – Ut si quilibet episcopus ad synodum vocatus quacumque occasione venire distulerit, nisi evidens inpossibilitas praepedierit, salva censura ex hoc patrum auctoritate decreta cesset ab officio, donec satisfaciat fratribus, ebd. 406, 22–28; vgl. Hefele/Leclercq 120 ff.

angesetzt, auf dem die Rechtmäßigkeit von Hinkmars Wahl zum Erzbischof überprüft werden sollte. Dieselbe steht im Zusammenhang mit der Rechtmäßigkeit der Absetzung, Wiedereinsetzung und Wiederabsetzung seines Vorgängers Ebo [13]. Aber dieses Konzil kam nicht zustande. Noch im gleichen Jahr nahm H. an einem Konzil in Paris teil, das die Angelegenheit in seinem Sinne regelte [14]. Das nächste zu besonderem Anlaß versammelte Konzil (synodalis conventus/synodus) war das von Quierzy im Frühjahr 849 [15], auf dem der Theologe und Dichter Gottschalk von Fulda erneut verurteilt wurde. Daß man dem Mönch die Lösung von den Oblationsgelübden verweigert hatte, rächte sich bitter. Gottschalk entfachte unter den führenden Theologen seiner Zeit durch seine Ideen über die Prädestination eine heftige Auseinandersetzung, bei der auch H. nicht ohne Schaden davonkam. Das Pariser Konzil vom Herbst des gleichen Jahres, an dem H. ebenfalls teilnahm [16], handelte u. a. möglicherweise von der gleichen Angelegenheit. Ob inzwischen noch die an sich vorgeschriebenen Provinzialsynoden stattgefunden haben, ist nicht sicher, scheint aber wahrscheinlich [17].

Eine wichtige Diözesansynode (conventus presbyterorum) fand jedenfalls am 1. November 852 in Reims statt. Auf ihr wurden ähnlich wie auf den Diözesansynoden vom 10. Juni 856 und vom Juli 874 liturgische Vorschriften über die Verwaltung der Sakramente und sonstige Bestimmungen aufgestellt, die vom strengen Reformgeist des neuen Erzbischofs beredtes Zeugnis ablegen [18]. Für das Jahr 853 ist die Teilnahme Hinkmars an drei wichtigen Synoden bezeugt. Die am 22. April in Soissons zusammengetretene synodus episcoporum befaßte sich u. a. mit dem Problem der vom abgesetzten Ebo vor Jahren geweihten Reimser Geistlichen [19]. Unmittelbar im Anschluß an letztgenannte Synode trat eine kleinere Versammlung von Bischöfen auf Veranlassung Karls des Kahlen in Quierzy zusammen und stellte vier

---

[13] Einzelheiten bei Schrörs 50 ff.
[14] Flodoard, Historia, MGH.SS 13, 476; vgl. Hefele/Leclercq 130.
[15] Hinkmar, *De praedestinatione* 2; PL 125, 85 A–B. Vgl. Hefele/Leclercq 150 ff.
[16] Mansi 14, 923.
[17] Vgl. Barion 32, Anm. 35.
[18] *Capitula synodica*, PL 125, 773–804, vgl. Schrörs 458. – H.s Diözesankapitula wurden später sehr geschätzt. Regino von Prüm hat sie z. T. in seinem *de synodalibus causis* aufgenommen. Näheres hierzu bei *P. Fournier*, Histoire des Collections canoniques en occident, I (Paris 1931) 260. Zum ersten Auftauchen der pseudoisidorischen Dekretalen in H.s Diözesanstatuten vgl. *H. Fuhrmann*, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, I (Stuttgart 1972) 200–210. Zur Verwendung der Capitula auf dem Konzil von Trosly (909) vgl. *G. Schmitz*, Das Konzil von Trosly (909), in: DA 33 (1977) 341–434, hier 415–420.
[19] Mansi 14, 977–990; vgl. Flodoard, Historia, MGH.SS 13, 484 f.; Hefele/Leclercq 192 ff.

Kapitel gegen Gottschalk auf [20]. Der nächste Konzilstermin, noch im gleichen Jahr, war der 27. August: das Konzil von Verberie [21], das eine lokale Angelegenheit regelte. Am 24. August 855 nahm H. an einem Konzil (conventus) in Bonneuil-sur-Marne [22] teil, für das Jahr 856 ist die oben genannte Diözesansynode in Reims bezeugt. Der 14. Februar 857 [23] und November 858 [24] führten den Erzbischof wiederum nach Quierzy (synodus episcoporum). Das Sendschreiben dieses Konzils an den König stammte aus der Feder Hinkmars. Wie schon das letztgenannte Konzil waren die Versammlungen in Metz vom 28. Mai 859 [25] und Savonnières vom 14. Juni (synodus duodecim provinciarum) [26] durch die politischen Ereignisse, nämlich den Einfall Ludwigs des Deutschen in das westfränkische Reich bedingt. Das Konzil von Thousey (Oktober 860) brachte u. a. den Streit über die Prädestination zu einem für alle Parteien annehmbaren Ende [27]. H. war auch hier der Verfasser des Synodalschreibens [28].

Kaum war der Streit über die Prädestination zu Ende, kam ein neuer vor das Forum der Synode (synodus conprovincialis): 861 wurde auf einer Provinzialsynode in Soissons der widerspenstige Suffragan Rothad von Soissons aus der Gemeinschaft der Bischöfe ausgeschlossen [29]. Der Bestätigung dieses Ausschlusses entging Rothad im Juni/August 862 auf einer Synode (quatuor provinciarum concilium) in Pitres durch seinen Appell an den Papst [30]. Im Spätjahr des gleichen Jahres setzte aber der Reimser Erzbischof auf der Fortsetzung des Konzils von Pitres in Soissons die Absetzung Rothads durch [31]. Die

---

[20] *Annales Bertiniani* 853, Ausg. *G. Waitz*, Scriptores rerum Germanicarum (Hannover 1883) 43 (Die neue kritische Ausg. von F. Grat, J. Vielliard und S. Clémencet [Paris 1964], Société de l'histoire de France, war uns leider nicht zugänglich); vgl. auch Hefele/Leclercq 197–199.

[21] Synodalbrief MGH.Cap 13, 421–423, vgl. Hefele/Leclercq 196.

[22] Mansi 15, 21–28, Hefele/Leclercq 211.

[23] Mansi 15, 125–128, Schrörs 274.

[24] *Epistula synodi*, MGH. Cap 2, 428–441; Schrörs 80 ff.

[25] MGH.Cap 2, 442–446; Hefele/Leclercq 215.

[26] MGH.Cap 2, 447–450.

[27] Mansi 15, 557–589; Hefele/Leclercq 227–232. – Zur Quellenlage, zum Zusammenhang mit dem folgenden Konzil und zum politischen Hintergrund vgl. *P. R. McKeon*, The Carolingian Councils of Savonnières (859) and Tusey (860) and their Background. A study in the ecclesiastical and political history of the ninth century, in: RBen 84 (1974) 75–100.

[28] Zur Verwendung von Pseudoisidor in Synodalbriefen vgl. Fuhrmann 211–218.

[29] Wir verdanken die Nachricht den *Annales Bertiniani*, deren Verfasser vom Jahre 861 an H. selber ist: Hincmarus Durocorthori Remorum archiepiscopus, synodo conprovinciali apud martyrium sanctorum Crispini et Crispiniani secus civitatem Suessionis Rothadum, ipsius urbis episcopum, regulis eclesiasticis oboedire nolentem episcopali privat communione secundum decreta canonum, donec oboediat; Waitz 56.

[30] An.Bert. 862, Waitz 59. – Capitulare: MGH.Cap 2, 302–310; vgl. Hefele/Leclercq 304–305.

[31] An.Bert. 862, Waitz 59; Hefele/Leclercq 308.

Synode von Verberie (29. Oktober 863) beschloß u. a., dem päpstlichen Befehl nachzukommen und Rothad nach Rom ziehen zu lassen [32]. Die auf Befehl des Papstes am 18. August 866 in Soissons zusammengetretene synodus [33] beschäftigte sich mit dem Fall des Wulfad, eines der von Ebo ungültig geweihten Reimser Geistlichen, der aber inzwischen bei Hofe hoch in Gunst stand [34]. Papst Nikolaus I. war mit dem Ergebnis der Versammlung nicht zufrieden und befahl die Abhaltung eines weiteren Konzils in der gleichen Angelegenheit. Die synodus provinciarum Remensis (Reims), Rothomagensis (Rouen), Turonensis (Tour), Senonum (Sens), Burdegalensium (Bordeaux) atque Bituricensium (Bourges) [35] fand am 25. Oktober 867 in Troyes statt [36]. Die Bischofsversammlung von Pitres im August 868 befaßte sich mit der gleichen Angelegenheit [37]. Im Dezember desselben Jahres fand anläßlich der Wahl und Weihe Williberts von Châlons-sur-Marne eine Synode in Quierzy statt, in der H. den Kandidaten der vorgeschriebenen Prüfung unterzog [38].

Ein weiterer Konflikt mit einem seiner Suffragane, seinem Neffen Hinkmar von Laon, kommt zu einer ersten Verhandlung auf der synodus omnium episcoporum regni [39] am 24. April 869 in Verberie [40]. Im gleichen Jahr nahm H. an der Versammlung in Pitres teil (Juli 869), auf der eine Reihe von Kanones aufgestellt wurden [41]. Auf der synodus episcoporum decem provinciarum [42] vom Juni 870 in Attigny nahm der Streit der beiden Hinkmare, des Onkels und des Neffen, seinen Fortgang [43]. Der Reimser brachte eine Kurzfassung seiner berühmten LV capitula zur Verlesung. Wahrscheinlich im gleichen Jahr nahm H. noch an der Synode von Verberie teil [44], am Anfang des folgenden an der Synode von Compiègne (Januar 871) [45]. Auf der August-September-Synode des gleichen Jahres in Douzy erfolgte dann der entscheidende Schlag gegen den aufsässigen Neffen Hinkmar von Laon [46]: der Neffe wurde abgesetzt, eingekerkert und schließlich ge-

---

[32] An.Bert. 862, Waitz 66; Hefele/Leclercq 349.
[33] An.Bert. 866, Waitz 82.
[34] Akten, Mansi 15, 703–760; Hefele/Leclercq 392–413.
[35] Zur Provinz- und Diözesanorganisation in der Zeit H.s vgl. Lesne 87–107, ebd. 89 über die zugrunde liegende *Notitia Provinciarum*.
[36] An.Bert. 867, Waitz 88; Akten Mansi 15, 789–800; Hefele/Leclercq 413–420.
[37] An.Bert. 868, Waitz 96; Werminghoff 640.
[38] Mansi 15, 861–866.
[39] An.Bert. 869, Waitz 98.
[40] Mansi 16, 551–556, Hefele/Leclercq 475–477.
[41] *Capitula*, MGH.Cap 2, 332–337; Mansi 16, 559–562; Hefele/Leclercq 477–478.
[42] An.Bert. 870, Waitz 109.
[43] Mansi 16, 856–864; dazu Schrörs 334, Anm. 115; Hefele/Leclercq 615–618; vgl. P. R. McKeon, Le concile d'Attigny, in: Le Moyen Age 76 (1970) 401–425.
[44] Mansi 15, 785–788.
[45] PL 126, 277–280.
[46] An.Bert. 871, Waitz 117; Mansi 16, 569–688, Hefele/Leclercq 619–635.

blendet. 873 enthoben die auf dem Konzil von Senlis versammelten Bischöfe Karlmann, den mißratenen Kaisersohn, seiner geistlichen Würden [47]. Für das Jahr 874 sind zwei Konzilstermine des Reimser Erzbischofs zu verzeichnen: am 13. Juni die sancta synodus plurimarum provinciarum bzw. das generale placitum (!) von Douzy [48], am 11. Juli die oben schon erwähnte Diözesansynode von Reims. Seine Anwesenheit auf derselben macht es unwahrscheinlich, daß H. am Konzil von Attigny am 1. Juli ebenfalls teilnahm [49]. Im Frühjahr des folgenden Jahres finden wir H. auf der Provinzialsynode von Soissons (1. März) [50] und auf dem Konzil (conventus venerabilium episcoporum) von Chalon-sur-Saône [51]. Für den 21. Juni bis 16. Juli 876 berief Karl der Kahle das Konzil von Ponthion, in dem über die Einsetzung des Ansegis von Sens zum apostolischen Vikar von Gallien und Germanien verhandelt wurde. Wir besitzen in den *Annales Bertiniani* über dieses Konzil einen ausführlichen und die gespannte Atmosphäre gut wiedergebenden Bericht aus der Feder des H. [52], der naturgemäß an dieser Ernennung, dem Ergebnis einer politischen Absprache zwischen Karl und Johannes VIII., kein sonderliches Gefallen finden konnte!

Zwei Jahre später begab sich H. wieder auf Konzilsreise. Mit dem Konzil von Troyes (August/September 878) hat es eine besondere Bewandtnis: es war nicht nur vom Papst einberufen, sondern der Papst war auch in persona auf diesem Konzil zugegen und er eröffnete es am 11. August [53]. Man befaßte sich hauptsächlich mit der trostlosen Lage des Römischen Stuhles [54]. Auch über dieses denkwürdige Konzil – H. nennt es concilium generale – besitzen wir einen relativ ausführlichen Bericht aus der Feder des Annalisten H. [55]. Erst wieder das Jahr 881 brachte zwei weitere Synoden für den inzwischen wohl schon 75jährigen Erzbischof: die Synode vom 2. April in Fimes [56], auf der der „alte Eiferer für Sitte und Recht sein schneidiges Wort" noch einmal vernehmen läßt, „das er so oft mit priesterlichem Freimut

---

[47] An.Bert. 873, Waitz 121; Mansi 17, 281–282.
[48] An.Bert. 874, Waitz 125; Mansi 17, 281–298; Hefele/Leclercq 638–639.
[49] *Capitula*, MGH.Cap 2, 458–460.
[50] Mansi 17, 303.
[51] Mansi 17, 299; Hefele/Leclercq 640.
[52] An.Bert. 876, Waitz 127–131.
[53] Mansi 17, 345–358; Hefele/Leclercq 666–678.
[54] Von den fränkischen Waffen verlassen, war der Römische Stuhl sizilianischen Arabern tributpflichtig geworden. Lambert von Spoleto hatte Johann VIII. einen Monat lang in Rom gefangengehalten.
[55] An.Bert. 578, Waitz 140–144.
[56] Mansi 17, 537–556; PL 125, 1069–1086 Hefele/Leclercq 685–686, vgl. auch Barion 294–295. Einzelh. zu der auf dem Konzil von Fimes durch H. affirmierten Gewaltenteilung bei *H. H. Anton*, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit: BHF 32 (Bonn 1968) 236–239.

und staatsmännischer Weisheit vor Fürst und Volk geführt hatte“ [57]. Das von ihm verfaßte Synodalschreiben stellt zusammen mit einem kurz vor seinem Tode verfaßten Mahnschreiben [58] das geistliche und politische Testament des greisen Kirchenfürsten dar. Das letzte Konzil, an dem H. teilnahm, fand in Reims statt, wohl noch im Juli 881 [59]. Es sprach die Exkommunikation über Odaker aus, den vom jungen König Ludwig III. „investierten“, aber von H. abgelehnten Kandidaten für den Bischofsstuhl von Beauvais [60]. H. starb auf der Flucht vor brandschatzenden und mordenden Normannenhaufen, von denen das Königreich heimgesucht wurde, am 21. Dezember 882 in Epernay, einem der Reimser Kirche gehörenden Hofe in waldeinsamer Gegend. Die Umstände des Todes erinnern an die letzten Lebenstage eines anderen großen Bischofs, Augustinus von Hippo, der während des Vandalensturms auf seine Bischofsstadt aus dem Leben schied. Es kann im Rahmen unserer Untersuchung nun nicht mehr unsere Aufgabe sein, den genauen Anteil Hinkmars an der Redaktion der zahlreichen von diesen Synoden aufgestellten Kanones zu bestimmen. Wir haben übrigens gelegentlich auf seinen besonderen Beitrag hingewiesen [61].

II. Kenntnis der altkirchlichen Quellen

Die zweite Quelle, aus der Hinkmars Konzilsidee gespeist wird, sind die Konzilien der Vergangenheit. Und dies meint wiederum ein Doppeltes: der Erzbischof kennt die Quellen und er kennt, wenn man so will, die kirchengeschichtlichen Handbücher des Mittelalters, in denen Informationen, auch über die alten Konzilien, zu finden sind. Devisse hat in seiner dreibändigen Monographie über H. im Appendice IV [62] eine Liste der in seinen „Bibliotheken“ [63] sicher, wahrscheinlich, eher nicht vorhandenen Bücher zusammengestellt. In diesem für damalige Verhältnisse eindrucksvoll langen Katalog [64] ste-

[57] Schrörs 434.
[58] PL 125, 1007–1008.
[59] Werminghoff 657.
[60] Synodalschreiben, PL 126, 245–253; vgl. Schrörs 439, Anm. 101. – Zur kirchenrechtlichen Problematik dieser Exkommunikation vgl. *G. Ehrenforth*, Hinkmar von Reims und Ludwig III. von Westfranken, eine kirchenrechtliche Untersuchung, in: ZKG 44 (1925) 65–98, hier 65–81.
[61] Vgl. Barion 100, Anm. 72 (gegen Ende), der auf Hinkmars Redaktion der Kanones von Metz (859), Pitres (862), Troyes (867) hinweist.
[62] Devisse 1469–1510.
[63] Devisse geht davon aus, daß H. außer der Kathedralbibliothek von Reims auch die Bibliotheken der benachbarten Abteien, also im wesentlichen von St. Remi und St. Thierry mitbenutzt hat, ebd. 1469–1475.
[64] Die Liste zählt über 100 Autoren, dabei das Hauptinteressengebiet H.s, die Kirchenrechtssammlungen nicht einbegriffen! Manche Autoren, wie Augustinus sind dabei mit rund 50 Schriften, die Pseudo-Augustiniana nicht eingeschlossen, vertre-

hen auch einige geschichtliche bzw. kirchengeschichtliche Handbücher: die *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* des Beda, der *Liber Pontificalis*[65], die *Historiarum adversus paganos libri 7* des Orosius, die *Historia ecclesiastica* des Eusebius in der Übersetzung und Fortführung des Rufinus. Von Bedeutung für die kirchengeschichtlichen Kenntnisse des Reimser Erzbischofs ist aber vor allem ein anderes Werk, die *Historia tripartita* des Epiphanius/Cassiodorus[66], die H. wiederholt zitiert, bald im Singular[67], bald im Plural[68], bald als Historia tripartita[69], und die vom 9. Jahrhundert an bald mehr und mehr zu *dem* kirchengeschichtlichen Handbuch des Mittelalters werden sollte[70]. In ihr findet der Reimser Erzbischof vergleichsweise ausführliche und solide Nachrichten über das Konzil von Nicaea[71], Antiochien[72], das gerade für H., wie wir später noch sehen werden, so wichtige Konzil von Sardika[73], Sirmium[74], Mailand[75], Rimini[76], Nice in Thracien[77], das für die athanasianische Partei bedeutsame Konzil von Alexandrien (363)[78], das später sog. zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel[79], die römische Synode (378) unter Damasus mit der *professio catholica fidei*[80], die sog. „Eichensynode"

---

ten. Das Gros sind natürlich lateinische Kirchenväter, aber auch einige Griechen sind vertreten, so die Epistolae Paschales Theophils von Alexandrien in der Übersetzung des Rufinus, einige Predigten Gregors von Nazianz, ja einige Bände profaner römischer Literatur, so Seneca und Terenz.

[65] Von Hinkmar *Codex episcopalis* genannt, vgl. MGH.Ep 8, 212.

[66] Diese umfangreiche, in 12 Bücher aufgeteilte, aus Theodoret, Sokrates und Sozomenus nach der griechischen Vorlage des Theodor Lector zusammengestellte Kompilation behandelt die Jahre 324–439, also die synodenreichsten Jahre der Alten Kirche. Text CSEL 71. Zur Verbreitung im MA vgl. *W. Jacob*, Die handschriftliche Überlieferung der sog. Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor: TU 59 (1954); *M. L. W. Laistner*, The value and influence of Cassiodor's Ecclesiastical History, in: HThR 41 (1948) 51–67. Der letztgenannte Autor gibt außerdem Hinweise auf die Rehabilitierung, die die Kompilation seit der Jahrhundertwende erfahren hat, u. a. durch *J. Bidez*, La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur, in: TU 32 (1908), 2, b und durch *L. Parmentier*, den Herausgeber der Kirchengeschichte des Theodoret (GCS 19).

[67] Ut in veraci et recipienda hystoria legimus, MGH.Ep 8, 183, 35; in historia Theodoreti legitur, PL 125, 969B.

[68] Veridicae monstrant historiae, ait enim Theodoretus ... et Socrates, PL 125, 974B–C; sicut enim in ecclesiasticis historiis legimus, MGH.Ep 8, 122, 23.

[69] PL 126, 355A und 365B.

[70] Vgl. Laistner.

[71] Hist. trip. I, 20–II, 14; CSEL 71, 80–108.

[72] Ebd. IV, 9–10; CSEL 71, 164–167.

[73] Ebd. IV, 21–24; CSEL 71, 176–191.

[74] Ebd. V, 6–7.20; CSEL 71, 220–226, 244–246.

[75] Ebd. V, 15; CSEL 71, 234–235.

[76] Ebd. V, 16.20–24, 34–35; CSEL 71, 236–237 und 244–253, 267–277.

[77] Ebd. V, 25; CSEL 71, 253–254.

[78] Ebd. VI, 20; CSEL 71, 330–332.

[79] Ebd. IX, 12–14; CSEL 71, 506–516.

[80] Ebd. IX, 16; CSEL 71, 518–522.

(403), auf der Johannes Chrysostomus abgesetzt wurde [81], und schließlich Ephesus [82]. Außer über die genannten Synoden enthält die Historia tripartita noch Nachrichten über weitere weniger wichtige Konzilien dieser Jahre zwischen 324 und 439, sie enthält vor allem eine Fülle von Quellendokumenten, an denen der Erzbischof aufgrund seiner theologischen Methode [83] in besonderer Weise interessiert ist, darunter eine stattliche Zahl von Synodalbriefen [84]. Aber H. bezieht seine Kenntnisse über die Konzilien der Alten Kirche sicher nur zum geringeren Teil aus Handbüchern, vor allem der Historia tripartita. Es stehen ihm eine Reihe von Quellenwerken, vor allem Sammlungen von Kirchenrechtsquellen, zur Verfügung, die es ihm erlauben, sich ein persönliches Bild über die betreffenden Konzilien zu machen. An erster Stelle ist hier die *Dionysio-Hadriana* [85] zu nennen [86]. Devisse nennt neben der Dionysio-Hadriana [87] die Hispana und die Quesnelliana [88]. Wir können im Rahmen dieser Untersuchung nicht im ein-

---

[81] Ebd. X, 17; CSEL 71, 610–611.

[82] Ebd. XII, 5; CSEL 71, 670–672.

[83] Vgl. hierzu Schrörs 166: „Seine dogmatischen Schriften bestehen zum größten Teil nur aus aneinandergereihten Citaten; und auch da, wo er selbst das Wort ergreift, stößt man allenthalben in den Ausdrücken und Wendungen auf patristische Reminiszenzen." Nach Devisse 1471, Anm. 1 beläuft sich der Umfang der patristischen Zitate auf ca. 1900; hinzukommen ca. 1200 Zitate aus kirchenrechtlichen Quellen!

[84] So u. a. die *Epistula Eusebii Pamphili de fide Nicaeni concilii* (II, 11), die *Epistula Nicaeni concilii ad Alexandriam et Aegyptum destinata* (II, 12), die *Epistula Antiocheni concilii de fide* (IV, 10), die *Litterae concilii Serdicensis ad universos episcopos* (IV, 24), die *Fides exposita Sirmio* (V, 7) und die *Alia fides* (V, 8), die *Epistula concilii Ariminensis orthodoxorum episcoporum* (V, 21), die *Epistula Ariminensis concilii* (V, 23), das *Edictum Valentiniani et Valentis de consubstantiali trinitate* (VII, 9), die *Epistula Constantinopolitani concilii ad papam Damasum et occidentales episcopos* (IX, 14) und schließlich die *Statuta sedis apostolicae contra diversas hereses* (IX, 16), d. h. die Anathematismen der wichtigen römischen Synode von 378 unter Damasus.

[85] Concilia Germaniae, ed. J. Hartzheim, I (Köln 1759) 131–234; Kennzeichnung gegenüber der Dionysiana bei *F. Maassen*, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande, I (Graz 1870) 444–452.

[86] Hierzu und zum folgenden vgl. Devisse, Appendice III, 1397–1465. – Die Dionysio-Hadriana enthält das Symbolum, die 20 Kanones und die Unterschriften des Konzils von Nicaea (325), die Kanones und mehrmals die Unterschriften der Konzilien von Ancyra (314), Neocaesarea (314/325), Gangra (350), Antiochien in Encaeniis (341), Laodicea (343–381), die Kanones und Unterschriften des ersten Konzils von Konstantinopel (381), die Glaubensdefinition und die Anathematismen des Ephesinums und Chalcedon (451) samt Unterschriften, Sardica (343), an dem Hinkmar besonders interessiert ist, schließlich die in zwei Serien aufgeteilten Kanones des Konzils von Karthago (419). – Diese Aufteilung der Gesamtzahl von 138 Kanones der reinen Dionysiana in zwei Serien von je 33 und 105 ist eines der Kennzeichen der Dionysio-Hadriana, die H. stets benutzt. Vgl. z. B. MGH.Ep 8, 138, 25–28. Für weitere Einzelheiten zur Benutzung der Sammlung durch H. vgl. Devisse 1397 ff., der nicht nur die vom Reimser Erzbischof verwendeten Hss ermittelt, sondern auch die Benutzung nach Jahren und nach dem verhältnismäßigen Anteil zu anderen Sammlungen aufzuschlüsseln sucht.

[87] Vgl. auch Schrörs 389/90.

[88] Devisse 1407 ff.; Hispana: PL 84, 93–848; Quesnelliana: PL 56, 371–746.

zelnen angeben, was die beiden genannten Sammlungen über die Dionysio-Hadriana hinaus an Konzilsquellentexten enthalten, sondern müssen uns auf einige Hinweise beschränken. Die *Hispana* bringt in der Serie der griechischen Konzilien in engem Zusammenhang mit dem ersten Constantinopolitanum auch die Glaubensdefinition des dritten Constantinopolitanums. Die Kanones der afrikanischen Konzilien sind hier nicht in zwei, sondern 8 bzw. 9 Serien aufgeteilt. Es folgen zusätzlich zur Dionysio-Hadriana 10 gallische [89] und 15 spanische Konzilien zusammen mit einigen anderen Dokumenten. Die spanischen Konzilien machen dabei mehr als die Hälfte des Textes aus [90].

Schließlich benutzt Hinkmar als „offizielle" Sammlung noch die altehrwürdige *Quesnelliana* wohl vom Ende des 5. oder vom Anfang des 6. Jahrhunderts, die sich unter der uns interessierenden Rücksicht dadurch von den beiden vorausgenannten wesentlich unterscheidet, daß sie nicht nur Konzilstexte und Dekretalen enthält, sondern Dokumente verschiedenster Provenienz (Briefe einzelner Bischöfe, kaiserliche Konstitutionen und Edikte usw.), in Dossiers ohne weiter erkennbare Ordnung zusammengefaßt [91]. Es ist uns hier noch weniger möglich als im Vorausgehenden, die einzelnen hinzukommenden Stücke zu nennen. Nur en passant sei auf einige für die Konzilsidee des Reimser Erzbischofs relevante Texte hingewiesen. Die Sammlung setzt ein mit der für den römischen Primat wichtigen praefatio des Konzils von Nicaea [92]. Statt der sonst üblichen 20 nicaenischen Kanones enthält die Quesnelliana eine eigentümliche Rezension von 27 nicaenischen Nummern in fortlaufender Zahlenreihe zusammen mit 19 Canones von Sardika (Canones Nicaeni concilii sub titulis XLVI) [93].

[89] Arles I–III, Valence, Turin, Riez, Orange, Vaison, Agde, Orléans.

[90] 324 der insgesamt 532 Spalten umfassenden Ausgabe in PL 84. – Weitere Einzelheiten bei Maassen 681–682.

[91] Es lassen sich etwa 9 Dossiers voneinander unterscheiden. 1–5: Kanones von Nicaea, Karthago, Ancyra, Neocaesarea, Gangra; 6–20: Dossier zum Pelagianismus; 21–24: Dekretalen des Innocens; 25–28: Dossier zu Chalcedon; 29–36: Dekretalen des Siricius, Zosimus, Bonifatius, Caelestin; 37–40: vier Glaubensbekenntnisse; 41–57: Dossier zur Eutyches- und Acacius-Krise; 58–66: Briefe verschiedenen Inhalts; 67–98: Briefe Leo des Gr. – Genauere Charakterisierung bei Maassen 490–500, ferner Ch. Lefebure, in: DDC 7 (1965) 434–440.

[92] Vgl. *H. J. Sieben*, Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen Anselms von Havelberg, in: ThPh 54 (1979) 219–251, hier 223.

[93] PL 56, 387–412. – Weiter finden wir in der Quesnelliana das wichtige Schreiben des Konzils von Karthago (416) an Innocens, das Schreiben der 5 afrikanischen Bischöfe an den gleichen Papst, die Antwortschreiben an Aurelius, das nur in dieser Sammlung überliefert ist, die 9 Anathematismen des Konzils von Karthago vom 1. Mai 418, für das Chalcedonense u. a. das Einladungsschreiben des Kaisers, seine Ansprache an das Konzil und seine Schlußkonstitution. Von besonderer Wichtigkeit ist der Schlußteil: die Sammlung von 32 Leo-Briefen ist um so bemerkenswerter als die übrigen alten Sammlungen nur insgesamt 45 enthielten. Mehrere dieser Briefe (14, 106, 114, 162) sind von höchster Relevanz für die Konzilsidee Leo des Großen und werden auch in diesem Sinne von H. benutzt. Doch hiervon weiter unten!

Außer den sog. „offiziellen" Sammlungen [94] benutzt [95] H. in geringem Umfang noch die Dacheriana [96], die Sammlung von Arles [97], die Sammlung der Colbert'schen Handschrift [98] usw. Vor allem ist hier natürlich Pseudoisidor zu nennen [99]. H. gab sich aber nicht mit den in den Kirchenrechtssammlungen enthaltenen Konzilsquellen zufrieden. Er verschafft sich Einsicht in die Geschichte der alten Konzilien auch durch das Studium der unabhängig überlieferten Akten. Ob man aus PL 125, 55C [100] auf die Benutzung der Konzilsakten von Ephesus schließen darf, ist nicht gewiß, sicher aber verfügt H. über Akten des Konzils von Chalcedon, die über das hinausgehen, was er in den oben genannten Rechtssammlungen vorfindet [101]. Das gleiche gilt für Konstantinopel II [102] und Konstantinopel III [103].

In Hinkmars „Bibliothek" befinden sich – darauf sei abschließend hingewiesen – gewisse Texte einzelner Väter, die für die Entfaltung der Konzilsidee der Alten Kirche von sehr großer Bedeutung gewesen sind. Nicht als ob H. diese Texte immer in ihrem historischen Sinn versteht und sie in diesem Sinn anführt – nur zu oft ist das Gegenteil der Fall –, aber er zitiert sie und auf diesen Titel hin verdienen sie hier einen Hinweis. An erster Stelle sind hier Leo [104] und Gelasius zu nen-

[94] Devisse 1413 beziffert den jeweiligen Anteil der drei Sammlungen folgendermaßen: Bei einer Gesamtzahl von 961 Zitationen kommen auf die Dionysio-Hadriana 587, auf die Hispana 125, auf die Quesnelliana 159, auf die Quesnelliana oder Hispana 90 Zitationen.

[95] Devisse 1415 ff.

[96] Ausg. L. Dachery, Spicilegium (Paris 1723) 512–564.

[97] Maassen 767–771.

[98] Maassen 536–542.

[99] Vgl. Devisse 1415 ff. – Speziell im Hinblick auf die Leo-Briefe hat Devisse 1445 ff. H.s Benutzung Pseudo-Isidors untersucht: „Il n'y a pas d'indices sûrs d'une utilisation d'Isidore Mercator avant 860. Ils apparaissent, au contraire, à partir de cette date, mais le nombre de cas à retenir est trop faible pour être décisif ... L'archevêque poursuit une recherche dans les décrétales léoniennes, indépendamment des modes, mais ... il est sensible, à la fin de sa vie à l'influence du recueil nouveau". – Allgemein zur Benutzung Pseudoisidors durch H. vgl. Fuhrmann 200–224, dort heutiger Forschungstand und weitere Literatur.

[100] ... olim Nestorium Constantinopolitanum ... de scripturis authenticis ac sanctorum dictis quaedam interrasisse atque corrupisse prodentibus gestis comperimus. Vgl. hierzu Schrörs 391, Anm. 9.

[101] Vgl. z. B. PL 126, 369A: Lege gesta synodi Chalcedonensis ... Nach Devisse 1427, Anm. 3 stammen die Zitate H.s nicht aus der versio des Rusticus, sondern aus der versio antiqua. Ebd. weitere Einzelheiten zu den benutzten Handschriften.

[102] Vgl. PL 125, 88AB; 490D–491A.

[103] Vgl. PL 125, 88AB; 93A; 491A–B; 492B; 493B; 508D (über Honorius: Insuper et Honorium magnae Romae papam, quia contra fidem sensisse et prave sentientibus consensisse detectus ac evidentissime conprobatus est, sicut in sexta synodo invenitur, etiam post mortem anathematizaverunt ...); 527D–528A; 577AB. Zur Honoriusfrage im Mittelalter vgl. *G. Kreuzer*, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (Stuttgart 1975), z. St. S. 115. – Devisse 1427 weitere Einzelheiten.

[104] Zur Benutzung der Leo-Dekretalen allgemein vgl. Devisse 1436 ff. Dieser Autor weist darauf hin, daß H. ab 860 die extravaganten Leo-Dekretalen sammelt, vgl. ebd. 1438–1441 eine übersichtliche Tabelle mit Angabe des Fundortes der von

nen. Folgende von H. zitierte Leo-Dekretalen sind für die Entfaltung der Konzilsidee der Alten Kirche bedeutsam: Ep 14, 11: hierarchische Struktur der Kirche mit dem Papst an der Spitze [105], Ep 106, 2: ewige Geltung der nicaenischen Kanones [106], Ep 106, 4 [107], Ep 114, 2 [108], Ep 119, 4 [109] und schließlich Ep 162, 1 [110]: Unauflöslichkeit der nicaenischen Kanones. Desgleichen finden wir die für die Konzilsidee relevanten Gelasius-Dekretalen [111] bei H. zitiert: tractatus 4, 1 [112] und Ep 26, 1 [113]: Kriterium für ein gutes Konzil, Ep 26, 2 [114]: Verbot der Wiederbehandlung von Konzilsdefinitionen, und Ep 26, 3 [115]: Roms Einsatz für Konzilsbeschlüsse. Weitere für die Konzilsidee aufschlußreiche Texte haben die Aufmerksamkeit des Reimser Erzbischofs auf sich gezogen, so vor allem der Augustinus-Text, dem spätestens von der Reformation an das besondere Interesse der Theologen galt: de bapt 2, 3, 4: verschiedener Verbindlichkeitsgrad von Schrift, Universal- und Partikularkonzilien [116]. H. zitiert von Augustinus [117] ferner de bapt 2, 4, 5: die Partikularsynoden als Wahrheitssuche und das Generalkonzil als gewisser Abschluß derselben [118], de bapt 2, 9, 14: gestufte Verbindlichkeit der Konzilsautorität [119], de bapt 7, 53, 102: Beseitigung von Zweifel durch Konzil [120], Ep 54, 1, 1: die Plenarkonzilien als saluberrima auctoritas in der Kirche [121], und schließlich Ep 65, 2: die konkrete Anwendung eines Konzilskanons durch Augustinus [122]. Von den für die Konzilsidee relevanten Hilarius-Texten [123]

H. zitierten insgesamt 47/48 Leo-Dekretalen. „Toutes les décrétales qui figurent dans la Dionysiana-Hadriana ont été citées d'après celle-ci, Hincmar ne s'interdisant pas à quelques reprises, de compléter par des emprunts à l'Hispana, à la Quesnelliana ou à la Dacheriana" (1442).

[105] PL 126, 29 C und 326D. – Das Zitat ist nicht an beiden Stellen gleich lang. Dasselbe gilt auch von den folgenden Zitatwiederholungen. – Text mit Angabe des Fundortes in kritischen Editionen und Interpretation vgl. *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Paderborn 1979) 137–138.

[106] PL 126, 191D und 235A und 322A; vgl. a. a. O. 113.

[107] PL 126, 192A und 235C und 252B; vgl. a. a. O. 114.

[108] PL 126, 252B; vgl. a. a. O. 114.

[109] PL 126, 193B und 369D–370B; vgl. a. a. O. 134.

[110] PL 125, 395B; vgl. a. a. O. 114.

[111] Zur Gelasius-Benutzung insgesamt vgl. Devisse 1448–1450.

[112] PL 126, 373C–374C; vgl. Sieben, 282.

[113] PL 125, 394B–C und 497B–D und PL 126, 418A–C; vgl. a. a. O. 276.

[114] PL 125, 395C–396A und PL 126, 582A–B; vgl. a. a. O. 279.

[115] PL 126, 195A–B und 390C–D und 633D; vgl. a. a. O. 280.

[116] PL 126, 388C–389A; vgl. a. a. O. 92.

[117] Zum stattlichen Umfang der „Augustinus-Bibliothek" H.s vgl. Devisse 1479 bis 1485, zur Augustinusbenutzung ebd. 1358–1363.

[118] PL 125, 67B und PL 126, 474C; vgl. Sieben, 93.

[119] PL 126, 389A–B; vgl. a. a. O. 93.

[120] PL 126, 388C; vgl. a. a. O. 93.

[121] PL 126, 323D–324A; vgl. a. a. O. 101.

[122] PL 126, 399C–D; vgl. a. a. O. 86.

[123] H. kannte nach Devisse 1496 *De synodis, de trinitate, tractatus super psalmos,* Hymnen und den Mattäuskommentar.

zitiert H. de syn 17, 63: schriftliche Glaubensformulierung als littera [124], und de syn 86: mystische Bedeutung der Zahl der 318 Väter von Nicaea [125]. Den gleichen Gedanken enthält das Ambrosius-Zitat de fide 1, 18, 118 [126]. Natürlich zitiert H. die berühmte Gregordekretale [127] Ep 1, 24: Primat der vier ersten ökumenischen Synoden [128]. Sogar ein so spezieller Text wie der des Justinian über die spezifische Konsensmaterie der Konzilien ist nicht der Aufmerksamkeit des Reimser Bischofs entgangen [129]. Abschließend sei noch auf ein Cyprian-Zitat [130] hingewiesen, es betont die Freiheit der Bischöfe bei der Konzilsabstimmung [131].

III. Allgemeine Konzilslehre

Hinkmar hat als langjähriger Erzbischof von Reims viel persönliche Erfahrung mit Konzilien, er ist zudem von seiner theologischen Methode her ein ausgezeichneter Kenner der Quellen zu ihrer Geschichte. Wenn wir nun im Fortgang unserer Untersuchung die Frage nach seiner Konzilsidee, seiner Konzeption, seinen theoretischen Äußerungen über Konzilien stellen, so bleibt uns eine gewisse Enttäuschung nicht erspart. Gemessen an der Konzilspraxis und diesbezüglichen Quellenkenntnis ist der Beitrag des Reimser Erzbischofs zur Konzilstheorie nicht sehr erheblich. Mit dieser Feststellung wird übrigens das Urteil bestätigt, das Forscher wie Schrörs über Hinkmars Theologie ganz allgemein ausgesprochen haben: H. ist „weniger Theologe als Kanonist" gewesen [132]. Er ist wohl eher kein schöpferischer theologischer Kopf. Findet sich bei ihm auch keine ausgebildete Konzilstheorie, so lohnt es sich nichtdestoweniger die über sein Werk verstreuten Elemente seiner Konzilsidee zusammenzutragen. Den wichtigsten Text stellt in dieser Hinsicht cap. 20 des *Opusculum LV capitulorum* [133]

[124] PL 125, 410A–C und PL 126, 432C; vgl. a. a. O. 203.
[125] PL 126, 235B; vgl. a. a. O. 222.
[126] PL 126, 235B; vgl. a. a. O. 221.
[127] Zu Gregordekretalen bei Hinkmar insgesamt vgl. Devisse 1433–1435.
[128] PL 126, 415A–B, vgl. Sieben, 231.
[129] PL 126, 391C; vgl. a. a. O. 287.
[130] Zur Cyprian-Benutzung insgesamt vgl. Devisse 1368–1370.
[131] PL 125, 769A–B; vgl. Sieben, 479.
[132] Schrörs 174. – „Das ganze theologische Wissen Hinkmars bestand in nichts anderem als in einer staunenswerten Belesenheit in den Schriften der Väter und Kirchenschriftsteller. Nicht nur sind seine Gedanken sämtlich aus dieser Quelle geschöpft, sondern auch deren Form; eine selbständige Verarbeitung des überlieferten Stoffes ist bei ihm noch viel weniger anzutreffen wie bei den übrigen Theologen des 9. Jahrhunderts. Seine dogmatischen Schriften bestehen zum größten Teil nur aus aneinandergereihten Citaten." Ebd. 166.
[133] PL 126, 290–494. – Die Schrift ist sehr weitschweifig angelegt und schlecht gegliedert. Es lassen sich jedoch etwa 5 Gedankenblöcke voneinander abheben: 1. eine Zusammenstellung der Vorwürfe gegen seinen Neffen Hinkmar von Laon (1–9), 2. eine kanonistische Abhandlung über das Verhältnis von Metropoliten und

dar, also der berühmten Streitschrift gegen seinen Neffen Hinkmar von Laon, die der Reimser Erzbischof der im Juni 870 zu Attigny stattfindenden Synode vorlegte [134]. Für die Interpretation ist nun zu beachten, daß die in diesem Kapitel vorkommenden Äußerungen über Konzilien nicht in einem systematischen Zusammenhang stehen, vielmehr lediglich ein Exkurs sind [135]. Der weitere Kontext ist eine grundsätzliche Erörterung über das Verhältnis der Rechtsquellen zueinander, nämlich der päpstlichen Dekretalen und der Konzilskanones. Diese Erörterung ist durch den Neffen veranlaßt, der zur eigenen Verteidigung Rechtssammlungen [136] aus den pseudoisidorischen Dekretalen zusammengestellt hat. Im näheren Kontext geht es um einen ganz bestimmten pseudoisidorischen Satz, nämlich das generelle Verbot der Abhaltung von Synoden ohne römische Einwilligung: in eisdem epistolis scriptum est, non debere vel posse convocari synodum sine iussione vel consensu Romani pontificis [137]. Damit bezieht sich Hinkmar von Reims auf eine oder mehrere der in einer der Sammlungen [138] des Neffen enthaltenen pseudoisidorischen Dekretalen [139]. Statt die Fälschung nun als solche zu entlarven [140], entwickelt H. zur Wider-

---

Suffraganen (10–19), 3. eine Kritik der von seinem Neffen aus Pseudoisidor zusammengestellten Dekretalensammlung (20–27), 4. weitere Ausführungen über die Obergewalt des Metropoliten (28–34), 5. Abweisung gegen ihn selbst gerichteter Anschuldigungen (35–55).

[134] Zu Einzelheiten und weiterem Schicksal dieser Schrift vgl. Schrörs 334 ff., ferner Fuhrmann 667.

[135] Eine erste, sehr informative Auswertung dieses Passus vgl. *H. Bacht*, Hinkmar von Reims – Ein Beitrag zur Theologie des Allgemeinen Konzils, in: Unio Christianorum, Festsch. L. Jäger (Paderborn 1962) 223–242.

[136] Vgl. *Hincmari collectio ex epistolis Romanorum pontificum ad Hincmarum Rhemensem* (= Pittaciolus), PL 124, 993–1002, *Collectio altera*, ebd. 1001–1026; zu diesen Sammlungen und einer neuen Quelle in diesem Zusammenhang, nämlich dem Berliner Codex Philippicus 1764, sowie der damit zusammenhängenden pseudoisidorischen Problematik vgl. *Fuhrmann* 625–756, ferner: *ders.*, Zur Überlieferung des Pittaciolus Bischof Hincmars von Laon, in: DA 27 (1971) 517–524, und *W. Meyer*, Über Hincmars von Laon Auslese aus Pseudo-Isidor, Ingilram und aus den Schreiben des Papstes Nicolaus I, in: NGWG.PH 1912, 219–227.

[137] PL 126, 358B.

[138] Die erste, im Juli 869 zusammengestellte Sammlung, das von Fuhrmann sog. „Unterschriftenwerk" selber ist nicht erhalten, lediglich ein Auszug daraus, der sog. *Pittaciolus* vom November 869, aus dem wir im folgenden zitieren.

[139] *P. Hinschius*, Decretales Pseudo-Isidorianae (Leipzig 1863) 503, 3–4: Nam ut nostis, synodum sine eius auctoritate fieri non est catholicum; zitiert im *Pittaciolus* des Hinkmar von Laon PL 124, 998B; Hinschius 465, 25–26: canonibus quippe in Nicaeno synodo iubentibus non debere praeter sententiam Romani pontificis ullo modo concilia celebrari nec episcopos damnari; zitiert bei H. v. L. PL 124, 1018D, und Hinschius 466, 36–467, 1: Sui enim iuris erat ... ut absque eius sanctae sedis auctoritate nullus deberet aut concilia celebrare aut episcopos ad synodum convocare vel damnare eos ...; zitiert bei H. v. L. PL 124, 1010C.

[140] Über das zwielichtige Verhältnis Hinkmars von Reims zu Pseudoisidor vgl. die in ihrer These überholte, aber materialreiche Studie von *J. Weizsäcker*, Hinkmar und Pseudo-Isidor, in: ZHTh 28 (1858) 327–430; heutiger Forschungsstand bei Fuhrmann 200–224.

legung dieses und anderer pseudoisidorischer Sätze, die den Metropoliten als Zwischeninstanz zwischen dem Papst und dem Einzelbischof praktisch ausschalten, die ihm eigentümliche Theorie von der absoluten Überlegenheit des konziliaren über das päpstliche Recht, von der später noch ausführlicher die Rede sein soll. In diesem Kontext, also einem Beweisgang zugunsten der Konzilseinberufungsbefugnis des Metropoliten, fallen Hinkmars Äußerungen allgemeiner Art über die kirchlichen Konzilien.

Wie beweist Hinkmar seine These vom Konzilseinberufungsrecht des Metropoliten, wohlgemerkt ohne jeweilige spezielle Erlaubnis des römischen Bischofs? Zwei Schritte sind in seiner Argumentation zu unterscheiden. H. zeigt zunächst, daß die genannten Dekretalen im Widerspruch stehen zu anderen Gesetzestexten, nämlich Konzilskanones [141] und Dekretalen [142]. Er glaubt hieraus, insbesondere aus den (echten!) Dekretalen schon eine erste Folgerung ziehen zu können: Non igitur absque sedis apostolicae auctoritate metropolitani episcopi et primates provinciarum synodos convocamus [143]. M. a. W. Metropoliten haben das Recht, Provinzialsynoden einzuberufen, und zwar ohne spezielle päpstliche Erlaubnis. Sie tun dies insofern „nicht ohne Erlaubnis des Apostolischen Stuhles", als dieser ja die regelmäßige Abhaltung von Synoden vorschreibt. In einem zweiten Schritt [144] geht er näher auf die Frage ein, welche Konzilien einer ausdrücklichen römischen Erlaubnis bedürfen. So kommt H. denn in einer Art Exkurs auf die verschiedenen Arten von Konzilien zu sprechen. Derselbe zeichnet sich nicht durch besondere Klarheit aus, deutlich ist jedoch das Ziel: es geht H. um die Unterscheidung von zwei Arten von Synoden, solchen, die ohne spezielle Erlaubnis des römischen Stuhles stattfinden können, und solchen, die eine ausdrückliche Erlaubnis voraussetzen. Einer speziellen Erlaubnis bedürfen die concilia generalia. Das sind diejenigen Konzilien, die eine causa generalis, also eine Angelegenheit, die die ganze Christenheit angeht, verhandeln. H. begnügt

---

[141] Kanon 5 von Nicaea; Kanon 19 von Chalcedon, Kanon 20 von Antiochien, Kanon 62 von Karthago; PL 126, 358B–C.

[142] Innocenz an Victricius, Leo an Anastasius, Gregor an die gallischen Bischöfe, PL 126, 358C–359A.

[143] PL 126, 359A.

[144] Die Überleitung ist nicht sehr klar. Im Anschluß an die in einer Gregor-Dekretale enthaltene Schriftstelle Mt 18, 20 schreibt H.: constat ergo de generali fidei causa hoc dixisse apostolicam sedem. Worauf bezieht sich dieser Satz? Auf das unmittelbar vorausgehende Schriftzitat? Will H. sagen, daß Jesus auf den Bischofsversammlungen, auf denen eine causa generalis verhandelt wird, sicher anwesend ist? Das erscheint im Zusammenhang wenig sinnvoll. Der Satz hoc ... sedem dürfte sich vielmehr auf die weiter oben (358B) zitierte pseudoisidorische Dekretale, also auf das Verbot von Konzilsversammlungen ohne spezielle römische Erlaubnis beziehen. H. will sagen: das Verbot, Konzilien ohne römische Erlaubnis abzuhalten, bezieht sich nur auf Konzilien, auf denen eine generalis causa verhandelt wird, es bezieht sich nicht auf jedwede Synode.

sich aber nicht mit dieser apriorischen Unterscheidung zwischen zwei Arten von Konzilien, die an sich für seinen Beweis genügt hätte. Er nennt konkrete Beispiele für concilia generalia und gelangt so zur Unterscheidung von zwei Arten von Generalkonzilien. Da ist auf der einen Seite die Reihe der in der gesamten Kirche rezipierten Synoden: Nicaea I, Konstantinopel I, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel II und III. Sie „werden auf besondere Weise allgemein genannt" (generales specialiter appellatur), denn sie sind von der ganzen katholischen Kirche rezipiert (a catholica ecclesia receptissimae). H. nennt sie auch synodi universales [145]. Auf der anderen Seite gibt es Konzilien wie das Sardicense oder die afrikanischen Synoden, die wichtige Kanones aufgestellt haben und die nicht weniger zur Regelung einer causa generalis, und zwar unter ausdrücklichem Befehl (iussio) des Papstes vom Kaiser einberufen worden sind. Was die Größe dieser Versammlungen angeht, so stehen manche von ihnen nicht hinter einigen der erstgenannten Generalkonzilien zurück. Kurz, es handelt sich auch hier um Generalkonzilien, freilich nicht ganz von der gleichen Art wie die oben aufgezählten, denn sie sind nicht wie jene von der gesamten Kirche rezipiert (receptissimae) [146]. Da sich die griechische nicht mit der fränkischen darüber eins ist, ob Nicaea II zur Zahl der receptissimae synodi gehört oder nicht, geht H. schließlich noch auf diese Frage ein. Das führt dann zu einer ziemlichen Verwirrung der Begriffe. Im Rückgriff auf die Libri Carolini [147] operiert er mit einem

---

[145] PL 126, 359A–B: Unde cum plura catholica habeantur concilia, sex synodi tantum generales specialiter appellantur, quia pro generali ad omnes Christianos causa pertinente sunt convocatae, quae sine speciali iussione sedis apostolicae regulariter congregari non poterant, neque possunt. Quarum synodorum universalium, a catholica ecclesia receptissimarum prima est, quae in Nicaea congregata existit ...

[146] PL 126, 361A: Claret etiam hac de causa ... universales ac generales synodos nominari, cum plures episcopi, quam in quibusdam praefatis synodis fuerint congregati, apostolicae sedis iussione, et imperiali convocatione: sicut Sardicensis synodus, in qua ab Hesperiis partibus plusquam trecenti convenerunt episcopi. Et in Africanis synodis, cum legatis apostolicae sedis celebratis, interdum amplius quam ducenti fuerunt congregati episcopi; non tamen inter illa universalia concilia computantur, cum constet esse catholica et a sede apostolica atque universali ecclesia receptissima.

[147] PL 126, 360B–361A. – Das zu dieser Stelle der Libri Carolini (VI, 28) bei Sieben, Konzilsidee 334–335, Ausgeführte ist jetzt zu ergänzen und z. T. zu nuancieren aufgrund der „redaktionsgeschichtlichen" Untersuchungen bei *E. Dahlhaus-Berg*, Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans (Köln/Wien 1975) 209–211. Ebd. 216 auch der neueste Stand der Verfasserfrage der Libri Carolini: „War Theodulfs Name auch von Anfang an hinter dem Namen des offiziellen Autors Karl völlig zurückgetreten und haben an der Planung und bei den Korrekturen andere Hoftheologen, zuletzt auch Alcuin, mitgewirkt, so sind die LC doch nach inhaltlichem und formalem Aufbau, nach Stil und Konzeption in erster Linie sein Werk". Zum Streit um die Autorschaft und zu den einzelnen Phasen der Entstehung der Libri Carolini vgl. im einzelnen das Kap. „Theodulf und die Libri Carolini", ebd. 169–216. Vgl. auch neuerdings *P. Meyvaert*, The authorship of the „Libri Carolini" in: R. Ben 89 (1979) 29–57, der sich entschieden zugunsten von Theodulf ausspricht.

doppelten Begriff von universalis. Universalis bezeichnet nicht nur die räumliche Ausbreitung (Ökumenizität), sondern auch die lehrmäßige Orthodoxie. Die vom Papst befohlene und vom Kaiser einberufene synodus generalis von Frankfurt (794) hat nun in den Augen Hinkmars das Abweichen von der Orthodoxie des zweiten Nicaenums, im eben genannten Sinne seine fehlende universalitas, aufgedeckt. Der nicaenischen Synode von 787 fehlt Übereinstimmung mit Schrift und Tradition, somit handelt es sich nicht um eine synodus universalis. Diese Bezeichnung und dieser Charakter kommen vielmehr der Frankfurter Synode zu [148]. Dies sagt H. zwar nicht ausdrücklich, es ist aber ohne Zweifel die Pointe seiner Ausführungen und der Sinn des langen Zitates aus den *Libri Carolini* über die Bedeutung des Wortes universalis. Ausdrücklich nennt H. dann die Versammlung von Sardika und die afrikanischen Konzilien universales et generales synodi [149]. Das ist einigermaßen verwirrend, weil jetzt nicht mehr deutlich ist, was mit universalis eigentlich gemeint ist. Ist universalis ein Synonym von generalis oder heißt es soviel wie orthodox? Eines jedenfalls ist sicher: H. unterscheidet zwei Arten von synodi generales: die einfachen Generalkonzilien und die qualifiziert rezeptierten (receptissimae), die sog. ökumenischen Synoden. Die Synopse [150] der letzteren hat übrigens folgende Eigenart: Sie enthält jeweils die Namen von Papst, Kaiser, verurteiltem Häretiker und den Ort der Versammlung. Der Name des Papstes steht nicht immer an erster Stelle. Die Zahl der Bischöfe wird nur für Nicaea I, Konstantinopel I, Ephesus und Chalcedon genannt [151]. Am Auffallendsten ist das lange

---

[148] PL 126, 360A: Septima autem apud Graecos vocata universalis pseudosynodus de imaginibus, quas quidam confringendas, quidam autem adorandas dicebant, neutra vero pars intellectu sano diffiniens, sine auctoritate apostolicae sedis, non longe ante nostra tempora, Constantinopoli est a quampluribus episcopis habita, et Romam missa, quam etiam papa Romanus in Franciam direxit. Unde tempore Caroli magni imperatoris, iussione apostolicae sedis, generalis est synodus in Francia, convocante praefato imperatore, celebrata, et secundum scripturarum tramitem traditionemque maiorum, ipsa Graecorum pseudosynodus destructa et penitus abdicata.

[149] Vgl. Anm. 146.

[150] Zu diesem Begriff vgl. Sieben 344 ff.

[151] PL 126, 359B–359C: Prima (scil. der ökumenischen Synoden) est quae in Nicaea congregata existit contra Arium trecentorum decem et octo patrum, temporibus Silvestri papae, sub Constantino principe; secunda in Constantinopoli centum unius patrum, contra Macedonium et Eudoxium, temporibus Damasi papae, et Gratiani principis quando Nectarius eidem urbi est ordinatus episcopus; tertia in Epheso ducentorum patrum, contra Nestorium Augustae urbis episcopum, sub Theodosio magno principe et papa Caelestino; quarta Chalcedone patrum sexcentorum triginta sub Leone papa temporibus Marciani principis contra Eutychem nefandissimum praesulem monachorum; quinta item in Constantinopoli temporibus Vigilii papae sub Justiniano principe contra Theodorum et omnes haereticos; sexta item in Constantinopoli sub Agathone papa qui ex rogatu Constantini, Heraclii et Tiberii principum piissimorum misit in regiam urbem legatos suos ...

Referat über Konstantinopel III [152]. H. zieht schließlich die ihn im Zusammenhang interessierende Konsequenz aus seinen Darlegungen über die Generalsynode: sic igitur universales synodi specialiter apostolicae sedis auctoritate convocantur, et aeque provinciales canonicae synodi decreto sedis apostolicae a metropolitanis et provinciarum primatibus convocantur [153]. Es gibt also zwei Hauptarten von Konzilien: Universal/Generalsynoden und Provinzialsynoden. Nur für die ersteren, die ihrerseits nochmals in zwei Gruppen, einfach und qualifiziert generales synodi, zerfallen, bedarf es einer speziellen römischen Erlaubnis. Die Provinzialsynode findet ohne spezielle römische Erlaubnis statt. Für sie besteht, kann man interpretierend sagen, eine „generelle" Erlaubnis, und zwar aufgrund der Dekretalen des Römischen Stuhles, die die Abhaltung von Synoden vorschreiben. Damit legt H. der Sache nach die gleiche Theorie vor wie 300 Jahre später der Dekretist Rufinus, freilich ohne wie dieser den Terminus licentia generalis zu gebrauchen [154].

Hinkmar bleibt nicht bei der kanonistischen Unterscheidung von zwei Arten von Synoden und einem entsprechenden päpstlichen und metropolitanen Einberufungsrecht stehen, er legt auch – das ist der abschließende Gedanke des Exkurses – einen theologischen Grund für dieses Recht vor: Das exklusive Recht des Papstes auf Einberufung von Generalsynoden ergibt sich aus der speziell ihm übertragenen Schlüsselgewalt. Das „gleicherweise" (aeque) den Metropoliten zustehende Recht der Einberufung der Provinzialsynode ist begründet in der ebenfalls allen anderen Aposteln übertragenen Schlüsselgewalt. Der Metropolit beruft die Metropolitansynode nicht kraft päpstlichen, sondern kraft eigenen, ihm unmittelbar von Christus zukommenden Rechts [155].

Versuchen wir, bevor wir weitere Aspekte von Hinkmars Konzilsidee aus anderen Teilen des *Opus LV cap.* und aus seinem übrigen

---

[152] PL 126, 359C–360A.

[153] PL 126, 362A.

[154] Vgl. *H. J. Sieben*, Pseudoisidor oder der Bruch mit der altkirchlichen Konzilsidee. Das Zeugnis der Kirchenrechtssammlungen bis zum Decretum Gratiani, in: ThPh 53 (1978) 498–537, hier 532.

[155] PL 126, 362A–C: Sicut de collatis clavibus regni caelorum, id est ligandi et solvendi pontificio specialiter sancto Petro dato et simul omnibus apostolis, et in eis catholicis episcopis collato, sancta et universalis tenet ecclesia ... Qui regem caelorum, ut Augustinus et caeteri doctores exponunt, maiori prae caeteris devotione confessus est, merito prae caeteris ipse collatis clavibus regni caelestis munere donatus est, ut constaret omnibus quia absque ea confessione ac fide regnum caelorum nullus possit intrare ... Quae solvendi ac ligandi potestas, quamvis soli Petro data videatur a Domino, absque ulla tamen dubietate noscendum est quia et caeteris apostolis datur. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch den wichtigen Text PL 126, 420D–421D: Am gerechten Urteil der kirchlichen Amtsträger hat der Römische Stuhl immer Anteil (condecernit et coniudicat).

Werk zusammentragen, seine im vorausgehenden analysierte Konzilstheorie in die umfassende historische Entwicklung einzuordnen. Worin besteht sein spezifischer Beitrag und wie ist derselbe zu beurteilen? Wenn wir recht sehen, führt H. als erster jenen doppelten Begriff von Generalsynode ein, wie er vor allem auch im Decretum Gratianum vorkommt. Es gibt zwei Arten von Universalsynode, die eine entspricht dem, was der Osten unter ökumenischer Synode versteht, die andere ist eine große, bedeutende Bischofsversammlung, deren wesentliches Merkmal die päpstliche Teilnahme oder Bestätigung darstellt. H. trägt damit ohne Zweifel der Realität einer gespaltenen Kirche Rechnung, indem er die lateinische Teilkirche mit einer höchsten kollegialen Leitungs- und Schiedsinstanz ausstattet. Aber es ist doch auch andererseits der Preis zu sehen, den er dafür entrichtet: der doppelte Begriff der Generalsynode stellt einen empfindlichen Bruch mit der im Osten herrschenden Konzilstheorie dar, für die es zwischen „ökumenischer Synode" und „Partikularsynode" keinen dritten Synodentyp gibt.

Wir kommen nun zu den für die Konzilsidee relevanten Texten außerhalb von *Opus LV cap.* c. 20. Da ist zunächst auf die aus den patristischen Quellentexten übernommene Unterscheidung zwischen concilium generale und concilium regionale hinzuweisen [156]. Ein regelrechter Abriß synodalen Gewohnheitsrechts läßt sich aus Opus LV cap. c. 28 herausschälen, wo H. die Verstöße seines Neffen gegen dieses Recht aufzählt. Der Reimser Erzbischof belegt dabei die einzelnen Punkte dieses Synodalrechts jeweils mit dem entsprechenden Quellentext. Im einzelnen geht es z. B. um die für eine Exkommunikation vorgeschriebene Größe der Konzilsversammlung, die Anwesenheit des Angeklagten, verschuldetes und nicht verschuldetes Fernbleiben, den Ausschluß und die Zulassung von Kläger und Zeugen, den Ort der Verhandlung, die Berufung, die Definitivsentenz, die besondere Behandlung der causae maiores, die notwendige Verschiedenheit von Kläger und Zeuge, die dreimalige Ladung, das in Abwesenheit des Angeklagten ergehende Urteil, die rechtmäßige Urteilsverkündigung, die erforderliche Qualität der Zeugen usw. [157]. Aus einer anderen Stelle, immer noch im Opus LV cap., erfahren wir etwas über den

---

[156] PL 126, 369C; 376B; 388A. – Besonderes Interesse verrät H. ferner am sog. concilium perfectum (PL 126, 297C, 312C, 361C), der Synode, die durch die Gegenwart des Metropoliten konstituiert wird. Er beruft sich für diesen Konzilstyp auf eine Definition des Konzils von Antiochien, die bisher wenig beachtet wurde (Perfectum vero concilium illud est, ubi interfuerit metropolitanus antistes, Turner, Eccl. occid. iura ant., II, 2 [Oxford 1913] 283). Näheres hierzu bei *H. Mordek*, Kirchenrechtliche Autoritäten im Frühmittelalter, in: Recht und Schrift im Mittelalter, hrg. v. P. Classen, Vorträge und Forschungen 23, (Sigmaringen 1977) 237–255, hier 253–254.

[157] PL 126, 397B–403C.

eigentlichen Anlaß von Konzilsverhandlungen: vor das Konzil gehören Fälle, für die noch keine eindeutigen Gesetze vorliegen, wo also gewissermaßen Gesetzeslücken bestehen. Liegen klare Bestimmungen vor, bedarf es demnach gar keines Konzils, der betreffende kirchliche Obere schreitet ohne Konzil zur Anwendung der vorliegenden Rechtsbestimmungen [158].

Aus seiner Schrift *De divortio Lotharici regis* geht hervor, was Hinkmar unter einer causa generalis versteht. Es ist eine wie im vorliegenden Ehefall König Lothars die ganze Kirche angehende Frage, die deswegen auch nicht von den Bischöfen einer Region, in diesem Fall von den Bischöfen des fränkischen Mittelreiches, endgültig entschieden werden kann [159]. In der gleichen Schrift betont H. unter Hinweis auf die historischen Beispiele die hierarchische Ordnung der Konzilien. M. a. W. die je höhere Konzilsinstanz kann die Entscheidungen der unteren aufheben [160]. Insonderheit gilt für den Hl. Stuhl, daß er die Urteile sowohl der Provinzial- als auch der Generalsynoden kassieren kann [161]. Modellhaft vorgebildet sieht H. diese hierarchische Struktur der Konzilien in der Apostelgeschichte, wo der Definitivsentenz des Jerusalemer Apostelkonzils Antiochien als Instanz vorausgegangen war [162]. Übrigens finden für H. auch sonst in der Apostelgeschichte außerhalb von Apg 15 mehrere Apostelkonzilien statt, und zwar bei der Wahl des Matthias, bei der Einsetzung der Diakonen, bei der Abschaffung der Beschneidung für die Heiden-

---

158 PL 126, 313C: De his denique, ex quibus certas et manifestas atque inviolabiliter et irrefragabiliter sine ulla immutatione tenendas, secundum tramitem scripturarum, sanctorum conciliorum et apostolicae sedis habemus sententias, si contra eas feceris, non debeo exspectare provinciale vel generale concilium, vel coepiscoporum nostrorum consultum sive consilium, sed statim secundum maiorum et orthodoxorum patrum sententiam, ea corrigere debeo, quae contra eorum definitionem admiseris ... Das hört sich an, als ob sich die Funktion der Provinzialsynode gegenüber dem Erzbischof auf *consultus* und *consilium* beschränkt! Näheres hierzu bei Lesne 153–159.

159 PL 125, 747A–B: Sed et haec de qua agitur causa, quae generaliter ad omnes Christiano nomine insignitos pertinere noscatur. De rege enim et regina, de Christiano viro et Christiana femina, de lege coniugii in Paradiso primis a deo data parentibus et in ecclesia roborata et divinis ac humanis legibus per deum confirmatis causa, et constituta, benedictione per ministerium sacerdotale et quorumcunque fidelium more celebrata ratio versatur in medium ... Haec causa quasi est cunctis in specula. Quapropter sic eam necesse est diffinire, vel diffinitum a cunctis agnosci, sicut debet ab omnibus observari.

160 PL 125, 748C: Synodus provincialium episcoporum iudicia, generalis autem synodus comprovincialium diiudicationes sive dissensiones vel probet vel corrigat, ut in Africana synodo demonstratur, quae nihil de Hipponiensi concilio statuit emendandum.

161 PL 125, 748C: Apostolica vero sedes et comprovincialium et generalium retractet, refricet, vel confirmet iudicia, sicut epistolae Leonis atque Gelasii, caeterorumque Romanorum pontificum, et Sardicensis synodus evidenter ostendunt, et episcoporum recte iudicantium confirmatur et secus iudicantium corrigitur, et interdum funditus non perit auctoritas.

162 PL 125, 749A.

christen, bei der Erlaubnis der Gesetzesbeobachtung für die Judenchristen (wohl Apg 21, 18 ff.).[163]

Hierarchische Ordnung der Konzilien bedeutet nicht nur, daß die „niederen" Synoden von den je höheren aufgehoben werden können, sondern auch, daß bestimmte Synoden, einmal die Approbation des Apostolischen Stuhles vorausgesetzt, nicht mehr kassiert werden können und von ewiger Gültigkeit sind[164]. Hier greift Hinkmar vor allem auf die von Leo dem Großen und Gelasius entwickelten Vorstellungen zurück[165]. Die theologische Begründung der absoluten Geltung gewisser Konzilsentscheidungen ist z. T. wiederum die gleiche wie in den betreffenden Vätertexten: das Theologoumenon der Anwesenheit Christi auf den Konzilien (Mt 18, 20)[166] und das der Inspiration[167]. In ganz besonderer Weise gilt diese absolute Unantastbarkeit und Unveränderlichkeit für das Konzil von Nicaea. H. affirmiert sie positiv[168], er nimmt außerdem Nicaea ausdrücklich von der durch Augustinus behaupteten Präzedenz der späteren vor den früheren Konzilien aus[169]: Haec de aliis conciliis a beato Augustino sunt dicta[170]. Der Bischof von Reims gibt der Unvergleichlichkeit und einmaligen Bedeutung dieses Konzils hier und anderswo[171] durch die für Nicaea reservierte Bezeichnung „mystica" besonderen Ausdruck. In einer

---

[163] PL 126, 376B–C: Quoniam sicut in sacra historia legimus, et inde scriptum ab ecclesiae magistris accepimus, prima synodus apostolorum habita est Hierosolymis, de electione duodecimi apostoli pro Juda; secunda de electione septem diaconorum; tertia de circumcisione, ne credentibus ex gentibus imponeretur; quarta facta est de credentibus ex Judaeis illo tempore, ne prohiberentur ubi necessitas exigeret, etiam legalibus caeremoniis initiari, ob devitandum videlicet eorum scandalum, qui putabant eos ita Mosaica decreta tanquam idololatriae dogmata damnasse, quod etiam ante facere consuesse Timothei maxime circumcisione probatum est. Quintam vero synodum apostolorum patres nostri fuisse tradunt, quando secundum quod praedictum est tempus adimpletionis advenit, ut *in omnem terram exiret sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum* ... (Ps 18,5) et tunc symbolum, sicut universalis tenet ecclesia, condiderunt, singuli singulas sententias proferentes ...

[164] PL 126, 390A.

[165] Vgl. Sieben 116 ff., 278.

[166] Vgl. z. B. PL 126, 251A; 359A (Zitat aus Gregor und Caelestin!); 366B–C; vgl. auch PL 125, 749D.

[167] PL 126, 430B: Credimus namque ac cum ecclesia catholica confitemur sacros canones spiritu dei conditos; vgl. auch PL 125, 68B; 499A. PL 126, 248CD; 305B; 323C; 354A; 435B; 514B; 580B; 635C; 640A.

[168] PL 126, 304D: Quoniam quidem sacra et mystica Nicaena synodus, cui cessit in decretis synodalibus omnis antiquitas, et quam in fidei definitione vel legum latione convellere non praesumpsit catholica ulla posteritas, suggerente sibi sancto spiritu censuit ...

[169] De bapt 2, 9, 14: Nam et concilia posteriora prioribus apud posteros praeponuntur, et universum partibus semper optimo iure praeponitur.

[170] PL 126, 389B. – Weiter heißt es: Caeterum de sacra et mystica Nicaena synodo, sicut supra ex verbis Leonis et aliorum ostendi, nihil umquam a quoquam vel apostolicae sedis pontifice vel a plenario concilio, minime autem a regionali, est immutatum, quod non sit penitus irritum.

[171] Vgl. u. a. PL 126, 245C; 246A; 278D; 513A.

eigenen kurzen Schrift [172] rechtfertigt er diesen Sprachgebrauch: er spielt damit auf die mystische Bedeutung der Zahl der 318 Väter an. H. beruft sich für dieses Theologoumenon ausdrücklich auf Hilarius und Ambrosius als auf seine Quellen [173]. Überblickt man nun das Gesamt der im vorausgehenden zusammengetragenen Aspekte zu Hinkmars Konzilstheorie, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Bischof von Reims in geradezu außerordentlicher Weise in dem, was er über die Konzilien sagt, von patristischen Vorstellungen bestimmt ist. Dieser Eindruck wird sich im folgenden, wo noch eine spezielle Rücksicht des Konzils, nämlich sein Verhältnis zum Römischen Stuhl untersucht werden soll, noch verstärken.

IV. Appellationen vom Konzil an den Römischen Stuhl

Hinkmars Anschauungen über die Konzilien verdienen gewiß unser Interesse, äußert sich in ihnen doch schon sehr frühzeitig, wie wir gesehen haben, ein spezifisch westliches Verständnis der Synoden. Aber nicht hier liegt seine eigentliche Bedeutung für die Geschichte der Konzilsidee, sondern in dem, was er über das Verhältnis von Konzil und Römischem Stuhl ausführt. Wir sind auf diese Problematik schon in einer unserer vorausgegangenen Untersuchungen zu sprechen gekommen [174], hier wird es sich nun darum handeln, die dort in großen Zügen abgeschrittene Entwicklung gleichsam in einem Punkt näher auszuleuchten. Das Verhältnis Konzil/Papst kommt nun bei H. in doppelter Gestalt konkret zur Sprache, in seinen Ausführungen über die Appellationen vom Konzil an den Römischen Stuhl und in seiner Konzeption des Verhältnisses Dekretal- und Synodalrecht.

Was nun zunächst die römische Appellation angeht, so war der Erzbischof im Laufe seiner langen Regierungszeit mehrmals gezwungen, seinen eigenen Rechtsstandpunkt in dieser Frage darzulegen. Veranlassung dazu waren die römischen Appellationen seiner Gegner, die jeweils von der sie absetzenden Synode an den Papst appellierten. Dies gilt sowohl für die Reimser Geistlichen als auch für Rothad von Soissons und Hinkmar von Laon [175]. Hinkmars Rechtsstandpunkt in der Frage der Appellationen läßt sich mit einem Wort zusammenfassen: er besteht gegenüber den Päpsten Leo IV., Nikolaus I. und Hadrian II. mit Entschiedenheit auf der strikten Anwendung der Kanones 3 und 7 von Sardika. Indem H. das Verhältnis Konzil/Papst auf die Rechtsbasis von Sardika, Kanon 3 und 7 zu stellen sucht,

[172] *Responsio Domini Hincmari ad quorundam quaestiones*, cur in quodam suae humilitatis scripto posuerit mysticam Nicaenam synodum, PL 125, 1197–1200.
[173] Näheres zu diesem Theologoumenon bei Sieben 60, 83, 101, 133 usw.
[174] Vgl. Anm. 154.
[175] Einzelheiten bei Schrörs 65 ff., 246 f., 329 f.

macht er sich nicht nur zum Anwalt der Autonomie der Synode, sondern tritt er auch zwangsläufig für eine innere Begrenzung der päpstlichen Macht ein.

Es kann im Zusammenhang unserer Untersuchung weder unsere Aufgabe sein, den genaueren historisch zutreffenden Sinn dieser Kanones zu ermitteln [176], noch den Gang der Kanones durch die Jahrhunderte zu verfolgen [177], uns geht es ausschließlich darum, Hinkmars Verständnis und Verwendung der in Frage stehenden Appellationskanones 3, 4 und 7 (nach der Zählung der Dionysio-Hadriana!) genauer herauszuarbeiten. Vor allem wegen dieser Appellationskanones, aber auch wegen einiger anderer Bestimmungen [178] hat H. ganz all-

[176] Vgl. hierüber vor allem die ausgezeichnete Studie von *K. Girardet*, Kaisergericht und Bischofsgericht, Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346), Bonn 1975, 120–132 („Kanon III von Serdika und die Verfassung der Kirche"), der nach sorgfältiger Analyse von Kanon 3 zu folgendem Ergebnis kommt: „Nach Kanon 3 von Serdika überprüft der Bischof von Rom den Einspruch eines Bischofs, der von allen Kollegen innerhalb einer Provinz verurteilt worden war, und kann eine renovatio iudicii anordnen. Der Fall des supplizierenden Bischofs wird zwar nicht an die Richter, seine Konprovinzialen zurückverwiesen; das neue Gericht bilden vielmehr die Bischöfe aus der Nachbarprovinz ... Aber diese Synode steht im Rang nicht über dem Erstgericht ... Allein der Bischof von Rom hat die potestas, dies zu veranlassen. Er ist nun gegenüber den generell weiterhin gleichrangigen Synoden die einzig höhere Instanz – mit E. Stein: die kirchliche Supplikationsinstanz. Zentrum der Verfassung von Serdika ist also der römische Bischof. Ihm wird die potestas zuerkannt, einstimmige und bisher „inappellable" Entscheidungen von Provinzialsynoden, wenn der Verurteilte Einspruch erhebt, zu überprüfen, sie je nach Lage des Falls zu verwerfen und die Neuverhandlung anzuordnen. Maßgebend für die Übertragung dieser potestas ist seine auctoritas gewesen, die ihn seit alter Zeit schon aus dem Kreis aller anderen Kollegen heraushebt" (128). Ergänzend zur eben genannten Studie vgl. *ders.:* Appellatio. Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts, in: Hist. 32 (1974) 98–127, ferner *Ch. Pietri*, Roma Christiana, Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte (311–440), I (Paris 1976) 220–227. – Von der älteren Literatur ist wichtig für die Interpretation der Appellationskanones vor allem *G. R. von Hankiewicz*, Die Kanones von Sardika, in: ZSRG.K 33 (1912) 44–99, bes. 63–77, *E. Caspar*, Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte: IV. Zur Interpretation der Kanones III–V von Sardika, in: ZKG 47 (1928) 102–177; vgl. dazu die kritischen Ausstellungen von *H. Hess*, The canons of the council of Sardica AD 343. A landmark in the early Development of canon Law (Oxford 1958) 124–126; letztgenannte Studie enthält auch den Forschungsstand zur Frage der Echtheit der Kanones, der Form der Publikation, der Textüberlieferung usw.

[177] Sieht man einmal von der berühmten Apiarius-Affäre im 5. Jh. ab, in der die Sardika-Kanones die entscheidende Rolle gespielt haben – Einzelheiten hierzu bei *W. Marschall*, Karthago und Rom, die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom (Stuttgart 1971) 174–183 –, so scheinen diese Kanones weder in der alten noch in der mittelalterlichen Kirche von Bedeutung gewesen zu sein. Erst mit dem Gallikanismus geraten sie wieder ins Zentrum des Interesses. Die Studie von *E. Heckrodt*, die die Kanones von Sardika aus der Kirchengeschichte erläutert (Jena 1917), enthält leider kaum einige Andeutungen über den Gang der Kanones durch die Jahrhunderte.

[178] Außer auf die sog. Appellationskanones (3, 4, 7 und 17) bezieht sich H. auch auf Kanon 21 (Translation), Kanon 12 und 21 (Aufenthaltserlaubnis für Bischöfe): PL 126, 214D und 641C. – Zu Hinkmars Interpretation der Appellationskanones vgl. Lesne 136–139; Arnold 80–90; Schrörs 372 ff.

gemein lebhaftes Interesse für das Sardicense [179]. Er findet die Kanones dieses Konzils in dem von ihm benutzten Sammlungen [180]. Der Text entspricht mit nur geringen Abweichungen [181] dem vom modernen Herausgeber C. H. Turner sog. Canonum Textus authenticus [182]. Auf eine auffallende Differenz ist jedoch eigens hinzuweisen, einmal vorausgesetzt, daß der Mignetext kritisch gesichert ist. Wenn H. Kanon 3 zitiert, fehlt in dem Satz „scribatur (vel) ab his qui examinarunt (vel ab episcopis qui in proxima provincia morantur) Romano pontifici" das hier Eingeklammerte, d. h. die Erwähnung des römischen Appells durch die Nachbarbischöfe.

In den meisten Bezugnahmen auf die Sardizensischen Appellationskanones beschränkt sich H. auf einen bloßen Verweis [183], an einigen Stellen jedoch zitiert und kommentiert er etwas ausführlicher. Das ausführlichste Zitat und der ausführlichste Kommentar finden sich im 5. Kapitel des *Opus LV cap.* [184]. Der Kommentar zum Zitat verdeut-

---

[179] PL 126, 361A erwähnt H. das Sardicense zusammen mit der „karthagischen Synode" als einziges Beispiel eines *concilium generale;* PL 126, 634A unterstreicht er die römische Bestätigung; PL 126, 377B bemüht er sich um die genaue Datierung; PL 126 369B–C weist er auf den Konflikt mit Chalcedon, Kanon 9, hin; PL 126, 394D faßt er mit dem Satz *appellatio episcopi ad sedem apostolicam quando, ubi et pro quibus fieri et qualiter exsequi debeat* formelhaft den Inhalt der Appellationskanones zusammen (vgl. auch PL 126, 587A).

[180] Dionysio-Hadriana, ed. J. Hartzheim 189–193; Hispana: PL 84, 115–122; Quesnelliana: PL 56, 400–412 (konnumeriert mit den Kanones von Nicaea!).

[181] Sie entsprechen weitgehend den von Turner notierten Varianten.

[182] Ecclesiae occidentalis Monumenta iuris antiquissima, I, 2, 3, Oxford 1930, 452–486.

[183] Vgl. z. B. PL 126, 313C; 445B; 614CD; 640C usw.

[184] PL 126, 305B–306B: Ut si in aliqua provincia aliquis episcopus contra fratrem suum episcopum litem habuerit, ne unus e duobus ex alia provincia advocet episcopum cognitorem. Quod si aliquis episcopus judicatus fuerit in aliqua causa, et putat se bonam causam habere ut iterum concilium renovetur, sancti Petri apostoli [Einschub: cui ob robur solidissimae fidei Christus petra a se nomen Petri indidit, dicens: *Tu es Petrus, et super hanc petram,* scilicet rectae fidei, quam Patre tibi revelante confessus es, *aedificabo Ecclesiam meam, et tibi dabo claves regni coelorum* et: *Tu aliquando conversus confirma fratres tuos* videlicet *Pasce oves meas*] memoriam honorari constituit. [T. auth.: honoremus]. Ut scribatur ab his qui causam examinarunt Romano episcopo, et si judicaverit renovandum esse judicium, renovetur et det judices; si autem probaverit talem esse causam, ut non refricentur quae acta sunt, quae decreverit confirmata erunt. (III) Et cum aliquis episcopus depositus fuerit eorum episcoporum judicio, qui in vicinis locis commorantur, et proclamaverit agendum sibi negotium in urbe Roma, alter episcopus in ejusdem cathedra, post appellationem ejus qui videtur esse depositus, omnino non ordinetur, nisi causa fuerit in judicio episcopi Romani determinata. (IV) Placuit ut si episcopus accusatus fuerit, et judicaverint congregati episcopi regionis ipsius, et de gradu suo eum dejecerint, si appellaverit qui dejectus est, et confugerit ad episcopum Romanae Ecclesiae, et voluerit se audiri, si justum putaverit ut renovetur examen, scribere his episcopis dignetur qui in finitima et propinqua provincia sunt, ut ipsi diligenter omnino requirant, et juxta fidem veritatis diffiniant. Quod si is qui rogat causam suam audiri iterum, deprecatione sua moverit episcopum Romanum, ut e latere suo presbyterum mittat, erit in potestate episcopi quid velit, et quid aestimet; et si decreverit mittendos esse qui praesentes cum episcopis judicent,

licht zunächst das „Petri apostoli memoriam honorare“ [185]: Der Römische Stuhl ist aufgrund seines unmittelbar von Christus sich ableitenden Primats Appellationsinstanz [186]. Näherhin stellen die sardizensischen Appellationskanones eine „gerechte und sehr vernünftige“ Ergänzung der Kanones 4 und 5 von Nicaea dar, die die Einmischung fremder Metropoliten verbieten. Daß gerade der Nachfolger des Petrus als Appellationsinstanz fungiert, und „über die Urteile der Metropolitansitze in den Provinzen und der Bischöfe“ urteilt, ist sinnvoll, denn „in seinem Primat trägt der hl. Petrus die Last aller“ [187]. H. versteht dabei offensichtlich Kanon 3 als die prinzipielle Einrichtung Roms als Appellationsinstanz, Kanon 7 dagegen als die genauere Beschreibung des Appellationsvorgangs [188]. Im Anschluß an das Zitat von Kanon 7 bringt H. eine Art kirchengeschichtlichen Exkurses: an einer Fülle von Beispielen illustriert er die römische Appellationspraxis in der Alten Kirche. Vornehmstes Beispiel ist das Konzil von Sardika selber, das auf Grund der „Autorität des Apostolischen Stuhles“ Athanasius restituierte. Schon hier wird deutlich, was Hinkmars entscheidendes Anliegen bei der Auslegung fraglicher Kanones ist: Appellation bedeutet nicht, daß Rom den betreffenden Fall selber an sich zieht, es bedeutet lediglich, daß es die Urteile überprüft und bestätigt, eventuell die Neuaufnahme des Verfahrens in der Provinz

---

habentes ejus auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio. Si vero crediderit episcopos sufficere, ut negotio terminum imponant, faciet quod sapientissimo consilio judicaverit. (VII) – Im Vergleich zum Textus authenticus sind hier lediglich ausgelassen 1. das oben erwähnte *vel ab episcopis qui in proxima provincia morantur*, 2. die Einleitungsfloskeln *illud quoque providendum est*, und *Gaudentius episcopus dixit: addendum, si placet, huic sententiae quam plenam sanctitatis protulistis*, 3. die Zustimmungsformel *Si hoc omnibus placet? Synodus respondit: placet.*

[185] Vgl. vorausgehende Anm.

[186] Weil Petrus einen felsenfesten Glauben hat, trägt er den Namen ‚Petrus‘, der sich ableitet von Christus dem Felsen! – H. ist innerhalb bestimmter Grenzen ein entschiedener Anhänger des römischen Primates sowohl in der Theorie (vgl. Stellen wie PL 125, 88C–D; 214B; 623A; PL 126, 456B; 609A ff.) als auch in der Praxis (vgl. PL 126, 37A–C; 78B–C). Vgl. u. a. Congar 168: „Sur l'autorité suprème et universelle de celui-là (d. h. des Papstes) Hincmar a des affirmations dépourvues de toute ambiguité.“

[187] PL 126, 305D–306A: Iustum namque ac ratione plenissimum Sardicense vidit concilium, ut quia secundum sacros Nicaenos canones, unaquaeque provincia suo metropolitano debet esse contenta, nec usurpationi locus alicui sacerdoti in alterius conceditur injuria, neque ut alter in alterius provincia quiddam praesumat, sed unaquaeque provincia metropolitani sui in omnibus rebus ordinationem semper exspectet, ne judicatus in provinciali judicio quilibet innocens damnetur episcopus, si necesse illi fuerit, apostolicam beati Petri sedem appellet, et cum appellatione sua ad successorem illius confugiat, ut ipse, de provincialium metropolitanarum sedium atque episcoporum judiciis, misericors et justum decernat judicium, quia in illius primatu ipse beatus Petrus cunctorum onera portat.

[188] PL 126, 306A: Ordinem autem exsequendi iudicii de appellante episcopo idem concilium explanat dicens: Placuit usw.

anordnet [189]. Rom ist eben nicht Appellationsinstanz im strikt juridisch technischen Sinn des Wortes, also zweite Instanz, sondern eben eine „Quasi-Appellationsinstanz", die gegebenenfalls die eigentliche zweite Instanz wiederum in der Provinz in Gang bringt. [190]

Von Interesse sind, zweitens, Zitat und Kommentar von Kanon 3, 4 und 7 in Hinkmars Schrift *De iudiciis et appellationibus episcoporum et presbyterorum*, einer im Namen Karls des Kahlen verfaßten, für Papst Johann VIII. bestimmten Abhandlung, in der H. grundsätzlich die Frage der Appellationen behandelt [191]. Was das Zitat angeht, so fällt hier auf, daß H. Kanon 3 und 7 nicht nacheinander zitiert, sondern ineinanderschachtelt [192]. Der Kommentar hebt auf die Nichtwidersprüchlichkeit der fraglichen Kanones zu Nicaea Kanon 5, also das Verbot der Einmischung in fremde Provinzen ab. Solcher Widerspruch zu Nicaea wird nur dann vermieden, wenn der Prozeß von Rom an die Provinz zurückverwiesen wird [193].

An zwei exponierten Stellen, nämlich am Schluß seines *Liber expostulationis*, Hinkmars Anklageschrift gegen Hinkmar von Laon auf dem Konzil von Douzy (871) [194], und in der *sententia depositionis* des gleichen Konzils [195], zitiert H. Kanon 3 des Sardicense, an der ersten

[189] PL 126, 306D: Aggari denique et Tiberiani causam, qui per tumultus et seditiones dicebantur ordinati, provincialium episcoporum judicio commissam fuisse et ad apostolicam sedem statuta referenda praeceptum fuisse invenies, et si quae causae emerserint quae ad statum Ecclesiarum, et ad concordiam pertineant sacerdotum, in provincia sub timore Domini ventilari, et de compositis ac componendis omnibus ad sedem apostolicam plenissimam relationem mitti, ut ea quae juxta ecclesiasticum morem juste et rationabiliter fuerint diffinita, ipsius sententia roborentur.

[190] PL 126, 308A: Lege etiam qualiter Athanasius in synodo Hierosolymitana, sed et in Alexandrina, suae absolutionis ac restitutionis auctoritatem a sede apostolica sumptam, et in Sardicensi synodo executam, relegit, et unanimitatem fraternitatis quaesivit, sicut et in nostra synodo de fratre et consacerdote nostro de quo agitur (Hinkmar von Laon) factum fuit. – Vgl. auch den folgenden Passus, der Rom eine christusähnliche Rolle (nach Ezech 47, 3) zuschreibt: Quia sicut et de redemptore nostro in Ezechiele propheta legimus apostolica sedes funiculum in manu tenens divinae dispositionis intuitu alterum intra censuram electorum misericordia asciscit, et alterum iudicio foras relinquit: ut et redemptor noster, dum alios a suis iniquitatibus abstrahit, et alios in sua iniquitate derelinquit, alibi funiculum trahit, et aliunde retrahit, et huc ducit quem aliunde subducit, quoniam in eadem sede dominus velut in throno suo praesidens, aliorum facta examinat, et cuncta mirabiliter, ut videlicet de sede sua, dispensat (PL 126, 308A–B).

[191] Näheres hierzu bei Schrörs 373–375.

[192] PL 126, 234C–235A: Kanon 7a + 3b + 7b + 4.

[193] PL 126, 235D–236A: Cuius sanctae synodi constitutionem Sardicenses canones non convellunt, qui cum pontificis Romani vicario vel arbitrio causam episcopi in provinciali synodo iudicati etiam episcoporum arbitrio vel iudicio qui eum iudicaverunt, cum episcopis qui in finitima et propinqua provincia sunt praecipiunt terminari, quatenus sive in manenda sive in immutanda sententia, iuxta Nicaenos canones commune sit placitum. – Vgl. auch PL 126, 236D und 237A ff., wo H. die Frage der Priesterappellation im Anschluß an Sardika, Kanon 17 behandelt!

[194] PL 126, 633C.

[195] PL 126, 634C. – Vgl. auch den Schlußsatz des Synodalbriefes: Ac per hoc credite iuxta Sardicenses canones posse sufficere, sicut regulariter negotio terminum imposuimus, nostrum iudicium vestra roborante sententia, PL 126, 640C.

Stelle mit folgender Einleitung: Unde apostolica sedes discernet, si appellans episcopus bonam causam habebit velut decrevit Sardicense concilium, und folgendem Kommentar: Et hic in canonibus IV. et VII. ordo appellationis episcopi post episcopale iudicium ad apostolicam sedem describitur. Dieser in Kanon 4 und 7 „beschriebene" ordo appellationis ist seinerseits durch Dekretalen der Päpste Innozenz, Bonifatius und Leo bestätigt. Der springende Punkt ist das post episcopale iudicium, m. a. W. Rom interveniert nicht, sondern überprüft ein abgeschlossenes Verfahren!

Ein Zitat, das Teile von Kanon 3 und 7 ineinanderschachtelt, finden wir schließlich [196] noch im Brief Hinkmars an Papst Nikolaus I. von Anfang 864 [197]. Von höchstem Interesse ist hier Hinkmars Kommentar: In der Form sehr zuvorkommend, aber um so fester in der Sache betont der Reimser Erzbischof zunächst, daß nach Kanon 5 von Nicaea und mehreren päpstlichen Dekretalen Streitfälle in den betreffenden Provinzen selber endgültig entschieden (terminare) werden sollen [198]. Mit denselben schon vor dem Urteil der Provinzialsynode Rom durch Appellation zu belästigen (fatigare), bedeutete eine Geringschätzung der Privilegien des Römischen Stuhles! Nur in zwei Fällen sehen die Kanones die Hinzuziehung Roms schon vor dem Urteil der Synode vor: erstens, wenn eine Gesetzeslücke besteht, zweitens, wenn der Angeklagte ein Metropolit ist. Im übrigen hat der durch die Provinzialsynode rechtskräftig verurteilte Bischof das Recht, in Rom Berufung einzulegen, aber er darf das erst nach dem Urteil der Synode, und Rom kann gemäß den genannten Kanones ein erneutes Verfahren anordnen [199]. Die Provinzialsynode ist also

---

[196] Zwei weitere Zitate von Kanon 3 (MGH.Ep 8, 130 und 136) sind für unseren Zusammenhang ohne Interesse.

[197] MGH.Ep 8, 144–163. – Genauer historischer Kontext des Briefes und Überblick über den Inhalt bei Schrörs 252–257. Zum besseren Verständnis ist auch das Schreiben Nicolaus I. an die Synode von Soissons (862) zu beachten (MGH.Ep 6, 355–362), in dem der Papst die Bestätigung der Absetzung Rothads ablehnt. Er zitiert dabei ausführlich Kanon 3 (genau wie H. ohne *vel ab episcopis qui in proxima provincia morantur*!), 4 und 7 (ebd. 358) und schließt eine z. T. unannehmbare Auslegung an. (Vgl. dazu Schrörs 248, Anm. 44). Vgl. auch den Brief des Papstes an H. vom April 863, MGH.Ep 6, 362–364, in dem Nikolaus sich ebenfalls auf Sardica, Kanon 3 und 4 bezieht.

[198] Vgl. auch *Opus LV cap.* 28, PL 126, 614D: Sicut ex concilii Sardicensis canonibus Sancti Innocentius, Bonifatius, et Leo promulgaverunt, prius maiores causas, quae ad statum ecclesiarum et ad concordiam pertinent sacerdotum, apud nos sub timore domini, convenit ventilari; et de componendis quae forte nostro nequiverint sopiri iudicio et de iudicio nostro compositis post iudicium oportet ad sedem apostolicam plenam rationem transmitti: ut ea quae iuxta ecclesiasticum morem iuste et rationabiliter apud nos fuerint diffinita, ipsius apostolicae sedis sententia roborentur. – Beachte die Formulierung: Innocentius etc. ex canonibus promulgaverunt!

[199] MGH.Ep 8, 147, 16–148, 1: Absit enim a nobis, ut privilegium primae et summae sedis sanctae Romanae ecclesiae pontificis pro sic parvo pendamus, ut controversias et iurgia tam superioris quam etiam inferioris ordinis, quae Nicaeni

im Normalfall, d. h. wenn keine Gesetzeslücke vorliegt, befugt, wenn auch nicht einen Metropoliten, so doch einen Bischof rechtskräftig zu verurteilen und derselbe hat vor dem Urteil kein Recht, in Rom Berufung einzulegen! Und auch nach der Appellation kann der Römische Stuhl den Prozeß nicht nach Belieben an sich ziehen, also als zweite Instanz im eigentlichen Sinne des Wortes fungieren. H. besteht Nikolaus gegenüber entschieden auf der strikten Beobachtung der Appellationskanones von Sardika: der erneuerte Prozeß findet entweder unter Beiziehung zusätzlicher benachbarter Bischöfe oder auch unter Teilnahme römischer Legaten an Ort und Stelle, in der Provinz statt. Auch nach der Appellation wird Rom nicht zu einer der Synode im eigentlichen Sinn übergeordneten Instanz, es fungiert lediglich als eine Art „Oberaufsicht" über die kirchlichen Synoden. H. gibt auch einen praktischen Grund dafür an, warum der Prozeß nicht nach Rom gezogen werden soll: nur mit großen Schwierigkeiten können dort Zeugen vorgeführt und die Wahrheit ermittelt werden [200].

Nikolaus I. ließ sich nicht durch Berufung auf die Kanones eines Konzils in die Schranken weisen. Unbeeindruckt durch Hinkmars Auslegungskunst restituiert er selber Rothad, weist den Fall also nicht, wie H. unter Berufung auf die sardizensischen Appellationskanones verlangt hatte, an die Provinzialsynode zurück, sondern entscheidet

---

et ceteri sacrorum conciliorum canones et Innocentii atque aliorum sanctae Romanae sedis pontificum decreta in sinodis provincialibus a metropolitanis praecipiunt terminari, ad vestram summam auctoritatem fatigandam ducamus. At si forte de episcopis causa nata fuerit, unde certa et expressa in sacris regulis non habeamus iudicia et ob id in provinciali vel in comprovinciali nequeat examine diffiniri, ad divinum oraculum, id est ad apostolicam sedem, nobis inde est recurrendum. Si etiam de maioribus causis a provinciali episcopo ad electorum iudicium non fuerit provocatum et *in aliqua causa* idem *episcopus fuerit iudicatus*, id est a *gradu suo* in comprovinciali sinodo *deiectus, et putat se bonam causam habere* et *appellaverit qui deiectus est et confugerit ad episcopum Romanae ecclesiae* et *voluerit se audiri: si iustum putaverit, ut renovetur examen, scribendum est ab his, qui causam examinarunt*, post iudicium episcopale eidem summo pontifici, et ad illius dispositionem secundum septimum Sardicensis concilii capitulum renovabitur examen. Nam de metropolitano per sacras regulas constituto, qui ex antiqua consuetudine ab apostolica sede pallium accipit, sicut Leo ad Anastasium, quod et Nicaenum concilium innuit, et ceteri Romanae sedis pontifices in decretis suis ex sacris canonibus monstrant, sedis ipsius pontificis etiam ante iudicium est sententia praestolanda.

[200] MGH.Ep 8, 154, 5–14: Et hinc iuxta Sardicense concilium summus primae et sanctae sedis Romanae pontifex pro examinis renovatione ad se reclamantis et confugientis cum sua clamatione deiecti provincialis episcopi non statim singularitate privilegii et auctoritatis suae restituit, sed remittens eum ad provinciam, ubi causa patrata fuerat et in qua iuxta Cartaginenses canones et iura legis Romanae causa potest diligenter inquiri et quo non sit difficile testes producere, veritas inveniri, aut *finitimis episcopis dignatur scribere aut e latere suo mittit, qui habentes eius auctoritatem praesentes cum episcopis iudicent et diligenter* causam inquisitam diffiniant, aut dignatur *credere episcopos sufficere, ut negotio terminum* possint *imponere*.

kraft eigener Machtfülle [201]. Außerdem schreibt er an die gallischen Bischöfe einen geharnischten Brief [202], in dem er ihnen u. a. seine Auffassung über die römischen Appellationen vorlegt [203].

Die schlechthin fundamentale Bedeutung der sardizensischen Appellationskanones 3 und 7 für Hinkmars Konzeption des Verhältnisses Konzil/Papst, damit aber für seine ganze Ekklesiologie, erhellt nicht zuletzt aus der Eintragung, mit der der Annalist die Restitution Rothads durch Nikolaus der Nachwelt überliefert: (Arsenius) Rothadum, canonice a quinque provinciarum episcopis deiectum et a Nicolao papa non regulariter, sed potentialiter restitutum, secum reducens, Carolo praesentavit. Et cum sacri canones dicant [204] ... nihil horum idem apostolicus agere voluit, sed posthabito episcoporum iudicio, qui iuxta sacras regulas post iudicium sub gestorum specie omnia iudicata ad sedem apostolicam retulerunt, ipse sua potestate illum restituit ... Sicque sine interrogatione vel consensu episcoporum qui eum deposuerunt, per missum Arsenium Rothadus est in sede sua remissus [205].

V. Konzilskanones und Dekretalen

Nikolaus I. hatte sich zur Rechtfertigung der durch ihn selbst vollzogenen und nicht, wie Hinkmar verlangt hatte, der Provinzialsynode anheimgestellten Restitution Rothads auf tot et tanta decretalia berufen [206], die ihm das Recht zu diesem Schritt einräumten. Damit bezieht er sich, wie heute allgemein angenommen wird, auf die pseudoisidorischen Dekretalen [207]. Wir kommen damit zum letzten Punkt unserer Untersuchung, der zweiten konkreten Gestalt, unter der H. das Verhältnis Synode/Papst thematisiert. In der Tat hat der Reimser Erzbischof, wie oben schon angedeutet, um die Autonomie der Synode und damit der Teilkirche gegen die Interventions-Macht des Römischen Stuhles zu verteidigen, nicht den Nachweis der Unechtheit der pseudoisidorischen Dekretalen geführt, er legt vielmehr eine Theorie

---

[201] Vgl. die wohlwollende Darlegung der Rechtsposition Nikolaus' bei Schrörs 264–267. – Zu seiner Ekklesiologie allgemein vgl. *Congar* 206–226, und *ders.*, S. Nicolas I. († 867): ses positions ecclésiastiques, in: RSCI 21 (1967) 393–410.

[202] MGH.Ep 6, 392–400.

[203] Analyse des Briefes bei Schrörs 258–261; vgl. auch den Brief des Papstes an H. vom Januar 865, MGH.Ep 6, 389–391.

[204] Es folgt in etwas freierer Zitation Kanon 7 von Sardika.

[205] An.Bert. 865, MGH.SS 1, 468.

[206] MGH.Ep 6, 393, 25.

[207] Grundlegender Nachweis bei *A. V. Müller*, Zum Verhältnis Nicolaus' I. und Pseudoisidor, in: NA 25 (1900) 652–663, der auch zeigt, daß Nikolaus seit Bekanntschaft mit Pseudoisidor seine eigene Rechtsauffassung in der Frage der Bischofsabsetzungen geändert hat. Weitere Literatur und Forschungstand bei Fuhrmann 257–266 („Die Verwendung Pseudo-Isidors bei der Rehabilitation Rothads von Soissons, Zur Rechtsvorstellung Nikolaus I.").

von der prinzipiellen Überlegenheit des konziliaren über das dekretale Recht vor. Seine diesbezüglichen Ausführungen im *Opus LV cap.* sind zwar unmittelbar an die Adresse seines Neffen Hinkmar von Laon gerichtet, stellen aber in ihrem grundsätzlichen Charakter selbstverständlich auch Hinkmars Antwort auf Nikolaus' Rechtstandpunkt und -darlegung in seinem Brief an die gallischen Bischöfe dar.

Von verschiedenen Ansätzen aus entwickelt Hinkmar seine Theorie über das Verhältnis von konziliarem und dekretalem Recht. Der Kern seiner Aussagen ist aber jeweils der gleiche und von radikaler Einfachheit: Es besteht ein Wesensunterschied zwischen Kanones und Dekretalen. Diese sind von ihrem Wesen her zeitgebunden, durch bestimmte Umstände bedingt, in diesem Sinne relativ, jene sind überzeitlich, unauflöslich, in diesem Sinne absolut. Insofern es Konzilien erst von einem bestimmten Zeitpunkt an gibt, besteht jedoch zwischen vorkonziliaren und nachkonziliaren, späteren Dekretalen nochmals ein Unterschied. Die vorkonziliaren stellen eine Art „Notstandsgesetze" dar, sie helfen dem Notstand ab, daß es eben noch keine Konzilien gibt; die seit den Konzilien erlassenen sind keine Gesetze im eigentlichen Sinne mehr, sondern lediglich nähere „Ausführungsbestimmungen" zu den Gesetzeskanones der Konzilien. Diese Verhältnisbestimmung von Kanones und Dekretalen ergibt sich, so Hinkmar, zunächst aus der Geschichte des Kirchenrechts. Daß Dekretalen zeitbedingtes, zeitgebundenes Recht darstellen, kann man schon daran sehen, daß zahlreiche Dekretalen im Laufe der Zeit aufgestellt, abgeändert und wieder abgeschafft wurden. Nicht wenige standen nämlich im Widerspruch zueinander [208]. Und H. nennt einen ganze Reihe solcher widersprüchlicher Dekretalen über Bischofsabsetzungen, „Laieninvestitur", Bischofstranslationen, Bußpraxis, Zeugenfähigkeit der Laien, Konversion schismatischer Geistlicher, Konzilseinberufung, wovon weiter oben schon die Rede war [209]. Einige der genannten Dekretalen widersprechen aber nicht anderen Dekretalen, sondern Konzilskanones. Hier stellt sich die Frage, welches Recht das stärkere ist. H. entwickelt nun seine Theorie der absoluten Überlegenheit des konziliaren über das dekretale Recht anhand einer spitzfindigen und historisch absolut unhaltbaren Interpretation einer Leo-Dekretale [210]: Leo unterscheide hier zwischen promulgare leges, d. h. leges condere, und promulgare

[208] PL 126, 355C: Verum et ut de legibus publicis quaedam sunt abrogata, quaedam vero immutata, quaedam etiam superadiecta, ita nihilominus quaedam decreta catholicorum (wir lesen: apostolicorum) pro tempore et ratione atque necessitate prolata, sed postea abrogata vel immutata fuerunt.

[209] PL 126, 355D–358B.

[210] Ep. 4, 5; PL 54, 614A: Omnia decretalia constituta, tam beatae recordationis Innocentii quam omnium decessorum nostrorum, quae de ecclesiasticis ordinibus et canonum promulgata sunt disciplinis ita a vestra dilectione custodiri debere mandamus, ut si quis illa contempserit, veniam sibi deinceps noverit denegari.

de legibus, d. h. de illis iudicia sumere et secundum illas iudicare earumque observationem et iudicia omnibus imtimare [211] und beschränke das Dekretalrecht auf das letztere, das promulgare de legibus. Die Dekretalen stellen nach dieser Interpretation nicht mehr als eine fällige Auslegung der Kanones dar; sie wären deren nähere Ausführungsbestimmungen und Vollzugserklärungen! H. verdeutlicht seine Auffassung vom Wesensunterschied zwischen promulgare leges und de legibus promulgare durch ein Beispiel, das durch das in der Leo-Dekretale vorkommende Wort ordines veranlaßt ist: ein promulgare ordines stellt die Einsetzung in die hierarchischen Ämter dar, die näheren Ausführungsbestimmungen dieser Amtsübertragung sind ein promulgare de ordinibus [212]. Auf der Basis dieser Unterscheidung von de legibus promulgare und leges promulgare gilt vom Römischen Stuhl, daß ihm lediglich ein promulgare de canonibus zukommen kann [213]. H. spricht also dem Römischen Stuhl rundweg die legislatorische Gewalt ab und weist diese ausschließlich den Synoden zu. Die Dekretalen sind dabei ihrem Wesen nach nur für bestimmte Fälle in bestimmten Situationen bestimmt, Allgemeinverbindlichkeit kommt nur den Konzilskanones zu [214].

Hinkmar stützt seine Theorie von der absoluten Überlegenheit des konziliaren über das dekretale Recht auf eine weitere, nicht weniger spitzfindige und historisch unhaltbare Auslegung. Er nimmt gewisse Formulierungen des berühmten *Decretum Gelasianum* [215] zum Anlaß, wiederum einen Wesensunterschied zwischen Dekretal- und Konzilsrecht zu konstatieren: Hinsichtlich der Konzilien spreche „Gelasius"

---

[211] PL 126, 318C.

[212] PL 126, 319A–320A: Sacros vero ordines promulgare est a domino constituere ... Sed et reliqui per eos qui a domino ad hoc constituti sunt ecclesiastici ordines promulgantur, eorum scilicet ministerio domino quod suum est exsequente. De sacris autem ordinibus promulgare est, qui et quot sint, et quales ac qualiter, et a quibus vel quando sunt ordinandi, et quomodo ac quantum in singulis gradibus debeant ministrare ...

[213] PL 126, 320A.

[214] PL 126, 390A: ... cognoscere possumus, quae sint quae singuli quique pro consolatione vel instructione quorundam iuxta temporum et actuum qualitatem et quae communiter atque unanimiter in conciliis sacris ad auctoritatem generaliter ‚custodienda et recipienda' decreverunt ...

[215] Ausg. Dobschütz, TU 38, 36 und 39: Et si qua sunt concilia a sanctis patribus hactenus (om. Hincmar) instituta post istorum (Hinkmar: horum) quatuor auctoritatem et custodienda et recipienda decrevimus ... Item decretales epistulas, quas beatissimi papae diversis temporibus ab urbe Roma pro diversorum patrum consultatione (Hincmar: consolatione) dederunt, venerabiliter suscipiendas. – Zitiert PL 126, 384B. – Zur Benutzung des sog. *Decretum Gelasianum* durch H. vgl. Devisse 237, Anm. 243 und 1493. – Vgl. in diesem Zusammenhang die nähere Interpretation des *Decretum Gelasianum* durch H. im Widmungsbrief seiner zweiten Schrift über die Prädestination an Karl den Kahlen (MGH.Ep 8, 48, 24–49, 16). Gedankliche, wenn nicht wörtliche Anklänge an das Commonitorium des Vinzenz von Lerin, das sich nach Devisse 1509 in der „Bibliothek" H.s befand, sind nicht zu überhören.

ohne irgendwelche Einschränkung einfach von custodire und recipere; bezüglich der Dekretalen dagegen sei lediglich von venerabiliter suscipere die Rede, ferner werde die Geltung der Dekretalen durch die Hinzufügung diversis temporibus und pro diversorum patrum consolatione eingeschränkt, schließlich gehörten die Dekretalen nach „Gelasius" zu einer Kategorie von Texten, von denen insgesamt das paulinische „Prüft alles, was gut ist, das behaltet" (1 Thess 5, 21) gelte [216].

Daß es sich zwischen zeitbedingtem Dekretal- und überzeitlichem Konzilsrecht tatsächlich um einen Wesensunterschied handelt[217], sucht Hinkmar durch eine Analogie zu verdeutlichen, die man nur als äußerst kühn bezeichnen kann: Die Dekretalen verhalten sich zu den Konzilskanones wie das alttestamentliche Gesetz zum Evangelium. Natürlich sind die Dekretalen genauso wenig an sich etwas Böses wie das Gesetz an sich nicht böse war. Sie waren vielmehr, wie das Gesetz für seine Zeit gut war, für ihre jeweilige Zeit gut! [218]. Auch Augustinus-Texte müssen zum Aufweis des fraglichen Wesensunterschieds herhalten [219]. Um diesen Wesensunterschied nicht zu verwischen, ist die Bezeichnung canon ausschließlich den konziliaren Gesetzen vorbehalten, die Dekretalen dürfen nicht mit diesem Terminus bezeichnet werden [220].

Man kann es nicht leugnen: Hinkmar stehen bei seinem zweiten Waffengang gegen Rom, bei seinem Versuch die päpstlichen Dekretalen zugunsten der Konzilskanones zu relativieren, keine Waffen von der Schlagkraft der sardizensischen Appellationskanones zur Verfügung. Deswegen nimmt er zu haarspalterischen Auslegungskunststükken seine Zuflucht. Anderseits kann man sich fragen, ob in den

---

[216] PL 126, 384D: Animadvertenda igitur est discretio ex verbis beati Gelasii inter synodalia concilia et apostolicorum virorum epistulas quas ante concilia celebrata diversis temporibus pro diversorum patrum consolatione dederunt, quasque venerabiliter suscipiendas dicit: si qua sunt autem concilia a sanctis patribus instituta post quattuor conciliorum auctoritatem, custodienda et observanda decrevit.

[217] PL 126, 385A: Quantum enim distet inter illa scilicet concilia quae custodienda et recipienda decrevit, et inconvulsa firmaque deinceps patres catholici manere voluerunt, et illas epistulas, quae diversis temporibus pro diversorum consolatione datae fuerunt, quas venerabiliter suscipiendas dicit, nemo in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus ignorat.

[218] PL 126, 385C–386A.

[219] De bapt. 3, 2 ist von Konzilien und *epistolare colloquium* die Rede. H. kommentiert: ostend(it) differentiam esse inter epistolare colloquium quo istae epistolae apostolicorum, de quibus agitur, conditae sunt, ac regionale ac plenarium concilium. PL 126, 388A–B. – Sogar die berühmte Stelle aus dem Brief an Januarius (EP 55, 19, 35), an der Augustinus in sehr grundsätzlicher Weise Veränderliches und Unveränderliches in der Kirche gegenüberstellt, wird von H. auf das veränderliche Dekretal- und das unveränderliche Konzilsrecht, d. h. die Kanones, bezogen, vgl. PL 126, 390B.

[220] PL 126, 448A.

schlechten Argumenten sich nicht doch etwas theologisch durchaus Richtiges zu Wort meldet. Wenn H. die Überlegenheit der Kanones über die Dekretalen damit zu begründen sucht, daß jene communiter atque unanimiter entstanden sind, jene aber nicht, so deutet er damit an, daß im Hintergrund seiner schlechten kanonistischen Argumentation ein bestimmtes Kirchenbild steht. Nach diesem Kirchenbild ist die Kirche eine Einheit, gewiß, aber dieselbe hat ihren Grund nicht so sehr in einer absoluten Gewalt an der Spitze, als vielmehr im consensus einer Vielheit. Die Kirche ist eben für H., wie Y. Congar sehr treffend ausgeführt hat, keine Monarchie, sondern communio [221]. So ist zu fragen, ob diese communio-Ekklesiologie nicht der tiefere theologische Grund für Hinkmars entschiedenes Plädoyer zugunsten der Überlegenheit des konziliaren über das dekretale Recht darstellt. Man hat Hinkmars Ekklesiologie mit dem Gallikanismus in Verbindung gebracht [222], andere bestreiten dies, so auch sein jüngster Biograph [223]. Mag dem sein, wie ihm wolle, jedenfalls gehörte ihr damals nicht die Zukunft, andere Ideen über die Kirche waren stärker. Vielleicht haben bestimmte Aspekte von Hinkmars Ekklesiologie heute jedoch erneut eine Chance.

[221] Congar 166–177. – Vgl. den Text, den H. *catholici clerici* zur Zeit des Papstes Vigilius zuschreibt und zweimal zitiert: Sic semper habuit omnis ecclesia, quia in una communione consentiunt, uno dogmate, una charitate, uno tenentur assensu. Sicut enim communio et ex omnibus offerentibus una fit, et una redit in omnibus, non parte corporea, sed virtute divina: sic unanimitas per omnes illic communicantes excurrit. Nam si non est unius consensionis signum una communio, quid erit quod ad confitendam per omnem ecclesiae consonantiam mystice celebretur? PL 126, 477C–D und PL 125, 418D.

[222] Schrörs 406: „Unschwer sind in diesen Anschauungen schon einige Grundlinien des späteren gallikanischen Systems zu erkennen."

[223] Devisse 576, Anm. 65: „Bien entendu, il n'est pas question, pour autant, de voir percer sous ce désir de ne laisser au pape qu'un contrôle a posteriori de la gestion des provinces, la moindre préfiguration du gallicanisme." Vgl. auch Naz 1151–1157 („Hincmar et le gallicanisme").

De Veritate und die Sekretäre des Thomas von Aquin
Chronik einer Edition

Von Pius Engelbert O. S. B.

I. Vorgeschichte der Edition von De veritate durch die Commissio Leonina [1]

1. Die Anfänge unter Cl. Suermondt und A. Dondaine

De veritate ist immer als eines der Hauptwerke des hl. Thomas betrachtet worden. In den Quaestiones disputatae konnte Thomas theologischen und philosophischen Einzelfragen nachgehen, für die ihm in seinen beiden großen Summen Platz und Zeit fehlten. Außerdem verraten die Themen der Quästionen, die der Professor selbst wählen konnte, etwas über seine besonderen Interessen und über die Fragen, die zu seiner Zeit in seiner Umgebung diskutiert wurden. Dabei stellen die Quaestiones disputatae nicht erst heute hohe Anforderungen an die geistige Mitarbeit des Lesers. Die *Summa theologiae* hat Thomas für Anfänger geschrieben, die *Quaestiones disputatae* aber waren für Fortgeschrittene gedacht. Die 29 Quaestiones disputatae de veritate sind, rein chronologisch betrachtet, ein Jugendwerk des Heiligen. Thomas hat diese Disputationen während seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit vom Frühjahr 1256 bis Anfang Sommer 1259 in Paris gehalten. Er war damals noch keine 35 Jahre alt, an Klarheit des Denkens und Reife des Urteils jedoch schon unübertroffen [2]. Der Name De veritate verrät nur etwas über den Inhalt der ersten dieser Quästionen. Der älteste Katalog der Werke des hl. Thomas gibt der ganzen Gruppe den Titel *De fide et veritate et ultra* [3]. Tatsächlich sind die beiden großen Themenkreise dieser Disputationen die Erkenntnis und das Gute. Der Leser findet hier reiches Material zum Studium der thomasischen Erkenntnislehre, Psychologie und Ethik. Um so schmerzlicher mußte man es bislang empfinden, daß von diesem wichtigen Werk keine zuverlässige Textausgabe vorlag. Zwar gab es, wie uns jetzt die neue Edition belehrt, seit Erfindung des Buchdrucks allein 31 Editionen von De veritate, nicht gerechnet die einfachen Nachdrucke. Aber alle gehen letztlich auf die Ausgabe des Dominikaners Vinzenz Bandelli (Venedig 1503) zurück, die allein schon für die q. 2 *De scientia Dei* im Vergleich zur jetzt vorliegenden Edition der Commissio Leonina 1154 negative Notierungen aufzuweisen hat. Die auf Bandelli sich gründenden späteren Ausgaben, auch die berühmte „Piana" von 1570, sind textlich sogar noch schlechter.

---

[1] Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M edita. Tomus XXII. Quaestiones disputatae de veritate. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. 8° (182* u. 931 S.) Roma 1970–1976, Editori di San Tommaso, Santa Sabina (Aventino).

[2] Zur ersten Information über den historischen Kontext von De veritate vgl. *M.-D. Chenu*, Das Werk des hl. Thomas von Aquin (Graz 1960) 317–322; *A. Walz–P. Novarina*, Saint Thomas d'Aquin (Löwen–Paris 1962) 99–101; *V. J. Bourke*, Aquinas' Search for Wisdom (Milwaukee 1965) 94–97; *J. A. Weisheipl*, Friar Thomas d'Aquino, his Life, Thought and Works (Garden City [N. Y.] 1974) 123–128.

[3] Katalog in Hs. Prag, Metropolitankapitel A XVII 2 (29), ediert von *M. Grabmann*, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Münster ^{3}1949) 97.

Als P. Antoine Dondaine OP 1953 die Leitung der dahinsiechenden Commissio Leonina zur Herausgabe der Werke des Thomas von Aquin übernahm, hatte man sich dort bereits seit mehr als 25 Jahren mit der Edition von De veritate herumgequält. Jahre später erzählte D. in einem Arbeitsbericht, daß er angesichts dieser Situation „schnell machen" wollte [4]. Die Edition, die nun schon so lange in Arbeit war, sollte endlich abgeschlossen werden! Es verstrichen dann aber noch einmal fast 20 Jahre, ehe die Edition erschien. Zu Anfang seiner Editorentätigkeit glaubte D., aus den Kollationen seines Vorgängers Clemens Suermondt und seiner Mitarbeiter Anhaltspunkte paläographisch-textkritischer Art erheben zu können, die es erlaubten, die Handschriften zu Familien zusammenzuschließen [5]. Ein einfacher und doch wirksamer Weg schien es zu sein, auf größere Textauslassungen von mindestens fünf aufeinanderfolgenden Worten in den einzelnen Zeugen zu achten. Die Kopie einer solchen fehlerhaften Hs. mußte dann an derselben Stelle dieselbe Lücke aufweisen, die dann wiederum an deren Abkömmlinge vererbt wurde, wobei natürlich jeder Zeuge noch seine eigenen Auslassungen hinzufügte. So mußte am Ende eine Verwandtschaftskette entstehen, die nicht nur eine Textfamilie ans Licht brachte, sondern auch Ahnen und Abkömmlinge deutlich schied: der Zeuge mit den wenigsten Auslassungen mußte am Anfang der Entwicklung stehen. Eine einfache und einleuchtende Theorie, so sollte man meinen. Aber es kam anders, als man gedacht hatte. Statt des verzweigten Stammbaums handschriftlicher Zeugen zeigte die Omissionenliste nur gleichbleibende Serien von Auslassungen ohne jeden Hinweis auf eine Filiation. Damit hatte sich der Weg als falsch erwiesen. Die Kopien von De veritate waren nicht nach Art einer Traditionskette älterer und jüngerer Zeugen miteinander verbunden, sondern offenbar gingen alle unmittelbar auf ein und denselben Ausgangspunkt zurück wie die Sonnenstrahlen unmittelbar auf die Sonne.

Der Archetyp dieser Hss. mußte also ein *exemplar* gewesen sein. Der Begriff exemplar in der speziellen Bedeutung, den er in der mittelalterlichen Buchherstellung hat, ist seit den bahnbrechenden Arbeiten von Jean Destrez hinreichend bekannt [6]. Es genügt darum, hier kurz und stark verreinfacht das Verfahren zu schildern [7]. Der Buchhändler und Verleger (stationarius), der im Auftrag der Universität die Publikation der Studientexte übernommen hatte, ließ von seinem

---

[4] *A. Dondaine,* L'édition des œuvres de saint Thomas = AGPh 43 (1961) 171–190.

[5] Über Cl. Suermondt vgl. *G. F. Rossi,* Il quarto pioniere della Commissione Leonina P. Clemente Suermondt = DT (P) 57 (1954) 90–119.

[6] J. Destrez äußerte sich erstmals 1923 zu diesen Fragen in einer Mitteilung vor der Académie des Inscriptions et Belles Lettres, veröffentlicht unter dem Titel: La „pecia" dans les manuscrits du moyen âge = RSPhTh 13 (1924) 182–197. Ferner: La „pecia" dans les manuscrits universitaires du XIII^e et du XIV^e siècle (Paris 1935). Anwendung der Prinzipien der Petienforschung auf den Fall De veritate: Études critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite, Bd. 1 (Paris 1933) 33–160. Destrez war nicht der erste, der das Petienverfahren entdeckt hat – vgl. *Cl. Suermondt,* De textu Summae contra Gentiles: observationes aliquae ad recensorem quemdam = Ang. 7 (1930) 352 –, aber er hat seine Bedeutung und Verbreitung erkannt und die Forschung überhaupt erst auf die möglichen Folgen für die Textkritik aufmerksam gemacht.

[7] In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche Untersuchungen über das Petienwesen erschienen. Gute Zusammenfassung der älteren Forschung bei *G. Fink – Errera,* Une institution du monde médiéval: la „pecia" = RPL 60 (1962) 184–243. Zum heutigen Stand der Forschung instruktiv die Bemerkungen bei *R.-A. Gauthier,* S. Thomas et l'Éthique à Nicomaque in: S. Thomae de Aquino Opera Omnia ... Tomus XLVIII (Rom 1971) Appendix S. IX–XIII. Ferner: *L. J. Bataillon,* Problèmes posés par l'édition critique des textes latins médiévaux = RPL 75 (1977)

Schreibatelier eine beglaubigte Kopie des Originals auf losen Faszikeln anfertigen, die durchnumeriert waren. Diese Kopie nannte man exemplar, die einzelnen Lagen, aus denen sie sich zusammensetzte, *peciae* (deutsch: Petien, französisch: Pièces). Die Pariser Petie war aus einem Stück Schafhaut gebildet, das zu vier Blättern oder acht Seiten gefaltet war. Gegen eine Gebühr konnten sich Interessenten an dem Werk – Professoren, Studenten, vor allem aber gewerbsmäßige Schreiber – diese Faszikel einzeln ausleihen und für sich oder für andere abschreiben. Die Leihfrist war in der Regel eine Woche. Auf diese Weise war ein ständiger Umlauf der Petien möglich, an dem soviele Schreiber beteiligt sein konnten, als das exemplar Lagen hatte. Von besonders gefragten Werken gab es, so weiß man heute, innerhalb desselben exemplar nicht nur je eine Petie für einen Textabschnitt, sondern zwei oder drei, die unterschiedslos ausgeliehen wurden. Da die Petien lose waren, konnten auch mehrere Schreiber zugleich mit der Abschrift eines Werkes beschäftigt werden, was eine erhebliche Zeitersparnis darstellte. So entstand eine sehr homogene Nachkommenschaft des exemplar, die sich höchstens durch die unvermeidlichen Eigenfehler der einzelnen Kopien unterschied: auf genau diesen Befund war D. gestoßen. Man sollte meinen, die Petienüberlieferung – eine Erfindung der mittelalterlichen Universitätswelt – biete dem Textkritiker von heute die günstigsten Voraussetzungen für seine Arbeit, brauche er doch nur das exemplar anhand einiger besonders zuverlässiger Zeugen wiederherzustellen, um einen Text zu bekommen, der äußerst nahe an das Original heranreicht. Wirklich vertrat Destrez im Feuereifer seiner Entdeckungen solche Auffassungen. Bestärkt wurde er darin noch durch die strengen Auflagen, die die Universitäten den Buchhändlern machten, um sicher zu gehen, daß sie ihre exemplaria vollständig, gut leserlich und fehlerlos den Kopisten und damit einem weiteren Publikum anboten. Aber dieser Optimismus wurde rasch gedämpft. Die Wirklichkeit des Petienvertriebs sah weit ungünstiger aus als man es wegen der amtlichen Vorschriften und der Eide der Buchhändler hätte erwarten können. Manches erwies sich auch einfach als undurchführbar. So gelang es z. B. nie bei einem exemplar mit doppelter oder dreifacher Petienreihe, die gleichlautenden Petien wirklich textidentisch zu machen: immer gab es kleinere oder größere Unterschiede. Oder ein Kopist verlor die Petie, die er ausgeliehen hatte; sie mußte ersetzt werden. Aber der neue Text hatte mit Sicherheit eine andere „Färbung", vor allem, wenn er einer fremden Überlieferung, etwa einem anderen exemplar entstammte. Seine Varianten gingen jedoch in die Nachkommenschaft des exemplar über, in das er eingefügt worden war. Oder ein Kopist fand bei seinem Buchhändler nicht die Petie, die er gerade brauchte, weil sie ausgeliehen war. Er ging also zu einem anderen stationarius, der viellleicht ebenfallls dieses Werk in seiner Liste führte, und lieh sich von dessen exemplar den entsprechenden Textabschnitt aus, wiederum war die Texteinheit einer Familie an dieser Stelle unterbrochen. Im Laufe der Zeit mehrten sich solche Fälle, so daß gerade das System der pecia, das den reinen Text hatte sichern sollen, in Wirklichkeit zu einer raschen Textverschlechterung eines Werkes beitrug. Die Folge für den heutigen Editor mittelalterlich-scholastischer Werke ist ein erhöhter Arbeitsaufwand; es genügt nicht, eine Handschrift als ganze auf Grund einiger Stichproben zu prüfen, um mit Sicherheit ihre Familie zu kennen. Vielmehr ist bei der Petienüberlieferung jede Petie eine textkritische Einheit für sich.

Außer der vorerst unübersichtlichen Universitätstradition gab es da noch das Problem des Cod. Vat. lat. 781, über den widersprüchliche Urteile umliefen.

234–250, hier 240–247. Einen tiefen Einblick in die Arbeit der Commissio Leonina und zugleich in die Petienüberlieferung eines einzelnen Thomaswerkes (Metaphysikkommentar) bietet *J. P. Reilly*, A Preliminary Study of a pecia = RHT 2 (1972) 239–250.

F. Pelster hielt die Hs. 1927 für eine „Originalabschrift von De Veritate q. 2–22 und der Quodlibeta 7 und 8" [8]; im Jahr darauf glaubte er in ihr sogar das Autograph des Werkes selbst erkennen zu können [9]. A. Pelzer, der die Hs. 1933 in der Reihe der Kataloge der Vaticana ausführlich beschrieb [10], wollte zwar nicht soweit gehen, betonte aber ihren hohen Wert [11]. Ähnlich war das Urteil von Cl. Suermondt. In unermüdlichem, aber etwas unmethodischem Kollationieren vieler Hss. von De veritate war ihm immer wieder die Qualität von Vat. lat. 781 aufgefallen. Aber der entscheidende Durchbruch, die zündende Idee, um in dem heillosen Knäuel der Überlieferung den richtigen Faden zu finden, blieb ihm versagt [12]. D. dagegen griff nach den ersten Enttäuschungen, die ihm diese Überlieferung bereitete, resolut das Problem an der Wurzel an und untersuchte nicht mehr einzelne „abstrakte" Varianten, sondern leibhaftige Codices und setzte sie in ihre historische Umwelt. Das Ergebnis war ein umwälzendes Buch, umwälzend nicht nur für die Textkritik von De veritate, sondern für die Überlieferungsgeschichte der Werke des hl. Thomas insgesamt und gleichzeitig ein klassisches Muster moderner Kodikologie.

2. Dondaine und sein Buch „Secrétaires de saint Thomas"

Da die jetzt vorliegende Edition von De veritate ganz auf diesem Werk – Secrétaires de saint Thomas (Rom 1956) – aufbaut [13], das Buch sozusagen die Einleitung zu einer Edition war, die noch lange auf sich warten ließ, muß der Chronist hier kurz an die Hauptthesen dieses Buches erinnern. In einem ersten Teil untersuchte Dondaine drei inhaltlich und paläographisch verwandte Hss., Vat. lat. 718, 781 und 9851. Cod. 718 ist ein Corpus der *Parva naturalia* des Albertus Magnus. Die 14 oder 15 Texte dieser Hs. sind von mehreren Händen geschrieben, die in Zusammenarbeit diese Hs. erstellten. Einer dieser Schreiber, von D. mit dem Sigel C bezeichnet, hat auch am Vat. lat. 9851 mitgearbeitet, dem Kommentar des hl. Thomas zum III. Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus. Dort ist die Schrift des Kopisten C mitten unter Abschnitten zu finden, die eindeutig von Thomas selbst geschrieben sind. Die Identifizierung der Schrift des Aquinaten ist längst kein Problem mehr: seine *littera inintelligibilis*, wie sie bereits von den Zeitgenossen genannt wurde, ist unter allen mittelalterlichen Schriften unverwechselbar. In Vat. lat. 9851, f. 3v findet sich eine zeitgenössische Notiz, aus der hervorgeht, daß selbst in der unmittelbaren Umgebung des Heiligen nur wenige imstande waren, seine Schrift zu lesen, *quia est de lictera fratris T.*

Damit war die Brücke geschlagen zwischen den Codices 718 und 9851 und die erste Etappe des Weges bewältigt. Als Wichtigstes ergab sich, daß Cod. 718 von Schreibern stammte, die im Dienste des Thomas von Aquin standen. Allerdings ist der Ausdruck „Schreiber" nicht sachgerecht. Eher müßte man von Sekretären oder Assistenten sprechen, denn sie kopierten nicht nur fertige Texte, sondern arbeiteten eng mit dem Meister zusammen. Zwar wußte man aus den Viten des Heiligen schon längst, daß er Sekretäre beschäftigte, aber man hatte diese Hinweise bisher

---

[8] *F. Pelster*, Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin = Gr. 8 (1927) 511 A. 1.

[9] „Ich glaube, in Cod. Vaticanus 781 ein Autograph von ‚De veritate' q. 2–22 und von Quodlibet 7 u. 8 nachweisen zu können." Schol. 3 (1928) 585.

[10] *A. Pelzer*, Codices Vaticani Latini II 1 (Rom 1931) 91–96.

[11] BThom 4 (1934) 235.

[12] Cl. Suermondt hat 1949 seine Ansichten über Cod. 781 in einem (unveröffentlichten) Bericht vor dem Niederländ. Histor. Institut im Rom ausgesprochen. Vgl. *G. F. Rossi* (oben A. 5) 118 f.

[13] Im folgenden abgekürzt: Secrétaires.

nie richtig bedacht. D. gelang es allein schon durch die genaue Beobachtung der beiden Hss. Vat. lat. 718 und 9851 fünf Sekretäre des Aquinaten während seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit ausfindig zu machen, eine erstaunliche Tatsache, wenn man bedenkt, daß Thomas Mitglied eines Mendikantenorden war. Systematisch hatte D. bis dahin das Feld um den Vat. lat. 781, sein eigentliches Ziel, abgeschritten. Aber die mühevolle Arbeit hatte sich gelohnt; unter den Kopisten des Vat. lat. 781 entdeckte er drei, deren Hand er bereits bei den beiden anderen Codices kennengelernt hatte: A, B und D. Damit war das entscheidende Glied zwischen den drei Hss. gefunden und der Beweis erbracht, daß alle drei ungefähr zur gleichen Zeit unter der Aufsicht des Thomas von Aquin entstanden sein mußten. Cod. 781 war also von vornherein durch diese paläographische Voruntersuchung als eine Handschrift gekennzeichnet, die textkritisch höchste Aufmerksamkeit verdiente. Entsprechend sorgfältig ging D. dann auch weiter und hob wie ein Archäologe Schicht um Schicht ab. Inhaltlich betrachtet ist der Codex ein Sammelband scholastischer Texte. Man kann ihn in vier Teile gliedern:

Erster Teil: ff. 1ra–31vb: zwei Gruppen von Quästionen
Alberts des Großen.
Beteiligte Hände: D, k, l, A, m.
Zweiter Teil: Lage 5: ff. 32ra–48rb:
Quodlibet 7 des hl. Thomas,
dritte Gruppe der Quästionen Alberts,
Quodlibet 8 des hl. Thomas,
Quaestio 1 *De veritate,*
Quaestio *De immortalitate animae* des hl. Thomas.
Beteiligte Hände: A, m, A, n, A, B, A, o.
Dritter Teil: ff. 49ra–140vb:
Quaestio *De opere manuali* des hl. Thomas.
Beteiligte Hände: A, p.
QQ. *De veritate* 2–22 a. 11.
Beteiligte Hände: A, q, r, s.
Vierter Teil: ff. 141ra–183rb:
QQ. *De veritate* 22 a. 11–28 a. 6.
Beteiligte Hände: t, u, v.
Dieser vierte Teil gehört nicht zum Grundbestand.
Er stammt vielleicht vom Ende des 13. Jhs.

Nun erst hat D. soweit das Feld bereinigt, daß er seine eigentliche These vorbringen kann, um derentwillen er die mühsamen Vorarbeiten auf sich genommen hatte.

3. Die These vom „diktierten Original"

Schon früher war, wie erwähnt, die ungewöhnlich gute textliche Qualität von De veritate im Vat. lat. 781 aufgefallen. Während der Arbeit an der Edition hatte man eine Liste längerer Auslassungen (wenigstens fünf aufeinanderfolgender Worte) zusammengestellt und dazu als Probetext die Quaestio 2 benutzt. Der Test ergab insgesamt 200 Fälle. Der Zeuge A (unsere Hs. 781) hatte keine dieser fehlerhaften Auslassungen; mehr noch: er war der einzige, der keine hatte. Mehrere dieser Auslassungen kamen bei sämtlichen Zeugen vor, nur bei ihm nicht. Das mußte mit Recht stutzig machen. – Aber wenden wir uns zunächst dem äußeren Erscheinungsbild der Handschrift zu! D. hat seinem Buch einen Anhang mit paläographischem Anschauungsmaterial aus den drei untersuchten Codices beigefügt. Das Bild, das die Tafeln bieten, die einen Ausschnitt aus De veritate zeigen, ist überraschend und verwirrend: man erkennt, wenn man sich an die kleine, gedrängte Schrift gewöhnt hat, viele Rasuren, Durchstreichungen – manchmal nur weniger Worte, manchmal vieler Zeilen durch zwei lange, gekreuzte Striche –, Expunktierungen,

Randnotizen, Verweise. Unwillkürlich denkt der Betrachter zunächst an einen späteren Benutzer der Handschrift, der auf diese Weise seine Spuren hinterließ. Aber es ist keine fremde Hand, die diese Eingriffe verursacht hat, sondern der Schreiber selbst. Wie sind diese Eingriffe dann aber zu beurteilen? Stephanus Axters hat bereits 1935 die Meinung vertreten, der Schreiber dieses Teils von Cod. 781 sei ein Fachmann der Scholastik gewesen, der selbständig die Argumente des Thomas weiterdachte, während er den vor ihm liegenden Text von De veritate abschrieb, bis er dann nach zwei oder drei Worten merkte, daß der Autor anders vorging, so daß er das bereits Geschriebene tilgen mußte [14]. Demgegenüber erinnert D. daran, daß die Korrekturen nicht nur ein oder zwei Worte umfassen, sondern manchmal mehrere Zeilen. Das sei mehr, als man den spontanen Einfällen eines intelligenten Kopisten zuschreiben dürfe, der überlege, wie es eventuell weitergehen „könnte". Die Eingriffe sind nach D. von solcher Art, wie sie sich ein Kopist nie erlaubt hätte. Darin hat er zweifellos recht.

Man könnte sich auch denken, räumt D. ein, daß ein Kopist aus dem Skriptorium des hl. Thomas ein Autograph des Heiligen in leserliche Schrift zu übertragen versuchte. Dabei sei es ihm nicht möglich gewesen, die Verbesserungen vom ursprünglichen Entwurf zu trennen. Aber, so entkräftet D. diesen Einwand, derartiges könnte man sich bei einem ungeübten Kopisten höchstens für den Anfang vorstellen. Im Verlauf der Arbeit müßte der Schreiber doch so weit mit seiner Vorlage und deren Schwierigkeiten vertraut sein, daß am Ende ein besseres Ergebnis zu sehen wäre als zu Beginn. Nun sind die genannten paläographischen Fakten aber unverändert bis zum Schluß der (ursprünglichen) Hs. zu finden. Außerdem zeigt ein Blick auf die erhaltenen Autographe des hl. Thomas, daß Thomas Textveränderungen deutlich zu kennzeichnen pflegte. Große Verwechslungen konnte es dabei für einen Abschreiber gar nicht geben. Die Eingriffe im Cod. 781 sind also beispiellos. Auch dieser Gedankengang D.s dürfte zwingend sein. Schwerwiegender ist aber eine andere Beobachtung, die er sehr früh gemacht hat: die gesamte handschriftliche Tradition von De veritate kennt nur den „verbesserten" Text, also das Endstadium verschiedener Ansätze im Cod. 781, wie es der Paläograph fast Zeile für Zeile verfolgen kann. So drängt sich unabweisbar eine Erklärung auf, die D. von immer neuen Seiten her zu erläutern und mit den verschiedensten Beispielen zu erhärten sucht: alle Eingriffe, die wir auf den ff. 51r–140v von Cod. 781 vorfinden, gehen unmittelbar auf den Autor selbst zurück. Nach der These D.s haben wir in diesem Teil der Handschrift nichts weniger als das Original der Quaestiones disputatae de veritate, das ein gütiges Geschick uns durch alle Jahrhunderte hindurch bis heute bewahrt hat. „Original" meint hier nicht „Autograph" – Cod. 781 enthält, wie wir wissen, nicht die Schriftzüge des hl. Thomas –, aber auch nicht „Apograph" – die Abschrift des Autographs durch einen Sekretär –, sondern „diktiertes Original" (original dicté). Thomas hat sich, so behauptet D., der Hand eines Sekretärs bedient, um diesen Text niederzuschreiben, und deshalb kommt sein Wert dem eines Autographs gleich. Die zahlreichen Korrekturen im Text bezeugen dann, wie der Autor während des Diktierens laufend den Text veränderte, so daß der Schreiber bereits teilweise Formuliertes rückgängig machen mußte. Die These ist so kühn, daß sie eines unanfechtbaren Beweisganges bedarf, der praktisch jeden anderen Erklärungsversuch ausschließt. D. hat in seinem Buch diese Beweislast auf sich genommen. In den folgenden Jahrzehnten hat er das Für und Wider ständig während der Editionsarbeit an De veritate überprüfen können. Seine Argumente haben der Probe der Zeit standgehalten und sind von ihm im Vorwort der Edition wiederholt und präzisiert worden. Die These darf heute als bewiesen gelten. Im

[14] *Ét. Axters*, La critique textuelle médiévale doit-elle être désormais établie en fonction de la „pecia"? = Ang. 12 (1935) 292 f.

Vorgriff auf die *Préface* seien schon an dieser Stelle die Gründe D.s an einigen Beispielen erläutert. Er unterscheidet drei Gruppen von Eingriffen in einen bereits formulierten Text: gewöhnliche redaktionelle Korrekturen, Korrekturen mit Berufung auf Autoritäten und einfache Erstlesungen (premières leçons simples). Um diese drei Gruppen zu verstehen und zu werten, ist es notwendig, sich eindringlich klarzumachen, was er mit „diktiertem Original" meint. Diktat bedeutet hier nicht Wiedergabe eines schon redigierten Textes, den Thomas etwa selbst in seiner littera inintelligibilis geschrieben und dann einem Schreiber vorgelesen hätte, sondern Niederschrift eines noch nicht existierenden Textes, der erst im Augenblick des Diktates formuliert wird. Bei einem solchen Verfahren sind Eingriffe des Autors von vornherein zu erwarten, denn der Text ist erst im Stadium des Entstehens. D. vermochte etwa 350 Fälle ausfindig zu machen, bei denen in der Handschrift wenigstens drei aufeinanderfolgende Worte verändert worden sind; kürzere Korrekturen sind natürlich erheblich zahlreicher. An allen diesen Fällen läßt sich erkennen, wie der Verfasser um den jeweils besten Ausdruck ringt.

Für die erste Gruppe – gewöhnliche redaktionelle Korrekturen – zählt D. im Vorwort zur Edition (§ 8) 51 Musterbeispiele auf. Eines davon, Nr. 16, soll uns hier genügen:

... non enim habet maiorem gratiam in actu set solum in virtute. quia habet gratiam ex qua potest mereri perfectiorem statum. sicut etiam plantula nucis magnus asinus pullus equi statim natus est maior virtute quam asinus minor autem / f. 89rb / virtute actuali quantitate.

q. 9 a. 1, Zeile 413

Thomas sucht nach einem Beispiel, um das Wachstum des Menschen in der Gnade von kleinen Anfängen zur vollkommenen Gestalt zu illustrieren. Dabei kommt ihm zuerst ein Vergleich aus der Pflanzenwelt in den Sinn: ein Nußbaum *(plantula nucis)*. Er verwirft den Gedanken und läßt den Schreiber die beiden schon niedergeschriebenen Worte expunktieren, d. h. tilgen. Dann entscheidet er sich für ein Beispiel aus der Tierwelt: *magnus asinus*. Auch das wird verworfen. Zuletzt stellt sich das Bild eines Fohlen ein: *pullus equi*. Endlich hat er gefunden, was er suchte! – Eine zweite Gruppe von Korrekturen, die D. anhand von 16 Beispielen erläutert, sind solche, bei denen der Verfasser ein passendes Zitat einer „Autorität" sucht und dabei eine zuerst gefundene Stelle wieder tilgen läßt. Wiederum möge ein Beispiel genügen (Nr. 14 der Liste von § 9 der Préface):

Preterea sicut dicit boetius in libr libro de consolatione ~~anima nube corporis tecta tecta iiij°~~.

q. 18 a. 4, Zeile 18

Thomas hatte offensichtlich zunächst aus dem Gedächtnis zitiert: das Zögern bei *tecta* deutet darauf hin. Dann aber muß er im Werk des Boethius nachgeschlagen haben, denn der endgültige Text, der sich nun anschließt, ist ein genaues Boethiuszitat (Buch V metr. 3, v. 22–24):

V° hinc membrorum condita nube non in totum est oblita sui summaque tenet singula perdens [15].

Ein solcher Eingriff mitten im fortlaufenden Text kann unmöglich einem unaufmerksamen Schreiber oder einem späteren Korrektor zugeschrieben werden. Wir haben es mit einer Autorenkorrektur zu tun. – Ein dritter Test D.s erstreckt sich auf „einfache Erstlesungen". Darunter versteht er eine vollständige oder unvollständige Formulierung, die in der Hs. getilgt ist, wobei unmittelbar folgend die endgültige Lesung zu finden ist. Es gibt in A sehr viele solcher Erstlesungen. Sie

[15] Da die hsl. Überlieferung bei Boethius *nunc* statt *hinc* liest, könnte letzteres ein Lesefehler des hl. Thomas sein.

können aufgrund ihrer Qualität nicht als Lesefehler eines Kopisten erklärt werden, denn fast immer zeigt der Vergleich der beiden Formulierungen einen Gedankenfortschritt oder eine Verbesserung des Ausdrucks, Dinge, die man nur dem Autor zutraut, sonst wäre, wie D. bemerkt, der Kopist intelligenter gewesen als der Verfasser selbst. Ein Beispiel:

Ad tertium dicendum quod ratio veritas supra ens fundatur.
q 10 a. 12, Zeile 206.

Dem Kulturgeschichtler bietet das Studium des Originals von De veritate einen faszinierenden Blick in die Studierstube des berühmtesten mittelalterlichen Magisters. D. hat das Ergebnis seiner jahrelangen geduldigen Beobachtung des Vat. lat. 781 in *Secrétaires* 10 f. zu einem höchst anschaulichen Genrebild zusammengefaßt:

Die von Thomas diktierte Handschrift der Quaestiones disputatae de veritate erlaubt uns, ein wenig die Tür der Zelle zu öffnen, in der der Meister bei der Arbeit ist. Wir dürfen einen Blick hineinwerfen. Bruder Thomas liest gerade mit lauter Stimme einen Text, den er bereits formuliert und hastig in der littera inintelligibilis auf einem Blattfetzen festgehalten hat. Ein Sekretär, der uns den Rücken zuwendet, so daß wir ihn nicht erkennen können, schreibt flink nach dem Diktat des Heiligen. Er trägt seinen Text auf Pergamentblätter von einheitlicher Größe ein, die aber noch ungebunden sind. Von Zeit zu Zeit hält Bruder Thomas inne, wiederholt ein schon gesagtes Wort, läßt ein Wort oder den Anfang eines Satzes ausstreichen, um seinem Gedanken eine neue Form zu geben. Jetzt unterbricht er sein Diktat mitten in einem Zitat, nimmt einen von den Bänden, die auf einem Bücherbord stehen, heraus, schlägt ihn auf, sucht einen Augenblick und diktiert dann Wort für Wort den angeführten Text aus Augustinus, Boethius oder Aristoteles. Doch jetzt ist es der Sekretär, der die gemeinsame Arbeit aufhält. Er muß die abgenutzte Feder nachschneiden, weil sonst die Schrift zu dick und verschwommen wird. Die Tinte muß erst trocknen, bevor er eine neue Spalte anfangen kann, ein neues Blatt Pergament muß aus einer Zellenecke geholt und der Länge nach ausgebreitet werden.
Aber offensichtlich hat der hl. Thomas nicht nur eine einzige Zelle. Daneben gibt es doch noch einen zweiten Arbeitsraum mit mehrereren Personen! Der Sekretär hat sich für einen Augenblick entfernt, aber Meister Thomas kann ruhig weiterdiktieren. Ein anderer Sekretär hat sofort den leeren Platz seines Kollegen eingenommen und führt nun die Feder. Er bleibt solange, bis dieser zurückkommt. Manchmal dauert das nur drei Minuten, es kann aber auch eine ganze Stunde und mehr dazwischen liegen [16].

4. Die Aufnahme der These durch die Fachwelt

Das Buch von Dondaine fand unter den Fachleuten ein schnelles und fast einhellig zustimmendes Echo. Obwohl D. sein Buch im Hinblick auf die Edition von De veritate geschrieben hat, ist es nach Ansicht von H.-D. Saffrey, der selbst mit einer bemerkenswerten Thomasedition hervorgetreten war, weit mehr als ein ein-

[16] In der *Préface* § 11 (S. 60*) faßt D. auch noch andere textkrit. Erklärungsversuche ins Auge: 1) Ist A das einzige diktierte Original von De veritate oder hat Thomas gleichzeitig mehreren Schreibern diktiert? Dann wären diese anderen Mitschriften ebenso Originale wie A. Tatsächlich hat sich aber in der ganzen Überlieferung des Werkes kein einziges vergleichbares Ms. gefunden. 2) Ist A vielleicht die Redaktion eines der Assistenten des Heiligen, ausgehend von den Unterlagen der Disputation selbständig vom Assistenten ausgearbeitet? Das würde zwar den Wert von De veritate beträchtlich mindern, aber an der Aufgabe der Editoren nichts ändern: auch in diesem Fall wäre A das letzte Kriterium für den Text. Aber diese Hypothese, die historisch nicht zu belegen ist, scheitert schon daran, daß der Text nicht von einem, sondern von mehreren Sekretären geschrieben ist, und zwar in unregelmäßigem Wechsel.

faches Vorwort zu einer kritischen Ausgabe von De veritate [17]. Er sieht in Secrétaires ein bedeutendes Buch, das „zum ersten Mal ausdrücklich ein neues Problem behandelt: das Problem des Autorendiktats der großen theologischen Werke des Mittelalters". Nach Saffrey ist das Buch nicht nur für Textkritiker und Editoren mittelalterlicher Texte lesenswert, weil sie hier die Lösung eines Problemtyps finden, die dann auf tausend andere Fälle angewandt werden kann. Auch die Kulturgeschichte und die Überlieferungsgeschichte finden reiches Material. Nicht zuletzt, so betont Saffrey als Dominikaner, lernen wir den Menschen Bruder Thomas von Aquin in seinen Lebens- und Arbeitsbedingungen ein wenig besser kennen. – M.-D. Chenu, dem wir die bisher beste historische Einführung in die Werke des hl. Thomas verdanken, rühmt mehr noch als die Feinheit der Analyse die Art, wie D. das Problem angeht: sie erscheint wie eine streng kontrollierte Anwendung der Arbeitsmethode des Aquinaten selbst. „Man hat außerdem während der feinsten Winkelzüge der Analyse den Eindruck, unmittelbar das Geschehen im Arbeitsraum des Meisters mitzuerleben." [18] – F. Masai macht auf einen anderen Sachverhalt aufmerksam, der durch die *magistrale leçon de méthode* D.s deutlicher ans Licht getreten sei: der Unterschied zwischen den Aufgaben und Problemen der Edition klassischer und mittelalterlicher lateinischer Texte [19]. Der Herausgeber eines Klassikertextes kommt im allgemeinen nur an jenen Standardtext heran, den die Gelehrten der Spätantike erarbeitet haben. Der Editor mittelalterlicher Texte steht dagegen dem Verfasser des Werkes zeitlich viel näher. Während die klassischen Texte eine künstliche Uniformität besitzen, die das Ergebnis des Polierens spätantiker Grammatiker ist, zeigen die mittelalterlichen Texte sehr häufig noch das allmähliche Wachsen des Werkes. Man muß damit rechnen, daß man es nicht nur mit einem einzigen Archetyp zu tun hat, sondern mit mehreren Textstufen, die doch alle auf denselben Autor zurückgehen können. Mehr noch als der klassische Philologe muß daher der Mediävist in die Geschichte seines Textes einzudringen versuchen, das bedeutet aber: in die Geschichte der Handschriften, die diesen Text überliefern. – Eine eingehende Prüfung der Thesen D.s nahm B. Decker 1961 vor. Decker hatte sich selbst durch eine sorgfältige Thomasedition als Kenner der Materie ausgewiesen [20]. Er stimmte den Untersuchungen bis auf unwesentliche Ausstellungen zu und schreibt abschließend: „Man darf ruhig sagen, daß Dondaine seine Vorgänger in der Leitung der Commissio Leonina an Schärfe der Beobachtung, an Genauigkeit der Beweisführung und an Einfühlung in die Psyche mittelalterlicher Schreiber bei weitem übertrifft."

Neben den vielen lobenden Stimmen meldete sich allerdings auch eine ablehnende zu Wort. Stephanus Axters, selbst Dominikaner und mit der Arbeit der Commissio Leonina vertraut, gestand zwar zu, daß Vat. lat. 781 keine Handschrift wie soviele andere der Thomaswerke sei. Aber er bestritt, daß es sich um ein diktiertes Original handle, von dem die gesamte Tradition von De veritate abhänge [21]. Nach ihm ist der Vat. lat. 781 nichts weiter als eine Kopie. Diese Auffassung hatte er, wie wir sahen, bereits 1930 vertreten. Nun, unter dem Gewicht der von D. ins Feld

---

[17] *H.-D. Saffrey*, S. Thomas d'Aquin et ses secrétaires = SPhTh 41 (1957) 49–74.

[18] BThom 10 (1957–1959) 19–21.

[19] MA 65 (1959) 177–181.

[20] ThR 57 (1961) 49–60. Weitere wichtige Rezensionen: *A. Mansion*, Le texte authentique du „De veritate" de saint Thomas et le rôle de ses secrétaires = RPL 55 (1957) 216–231; *L. Minio-Paluello*, BThom 10 (1957–1959) 5–19; *J. P. Muller*, Une importante publication de la Commission Léonine „Secrétaires de saint Thomas" = Ang. 34 (1957) 67–76; *G. Ouy*, BECh 116 (1958) 240–249.

[21] *St. Axters*, Welke waarde moeten wij toekennen aan de Vat. lat. 781? = TPh 19 (1957) 101–110.

geführten Argumente, versuchte er eine differenziertere Wertung, wobei er – nicht ungeschickt – die zahlreichen Korrekturen im Codex zum Ausgangspunkt seiner eigenen Beweisführung machte. Nach Axters haben diese Korrekturen eine doppelte Ursache, was sich auch durch die doppelte Art der Korrektur verrät: einmal werden Worte expunktiert, ein andermal durchgestrichen. Die Korrekturen durch Expunktieren stammen nach Axters vom Kopisten selbst, der seine eigenen Schreibfehler verbesserte. Die anderen dagegen deuten auf eine Revision hin, die auf das Konto von jemandem geht, der mit dem Text besonders vertraut war und störende Formulierungen durchstrich. Auf diesen Revisor gehen nach Axters auch die Textverbesserungen am Rande des Codex zurück, ebenso die Neuformulierungen eines bereits geschriebenen Textes. Axters will nicht ausschließen, daß es sich bei diesem zweiten Korrektor um Thomas selbst handelt, in dessen Besitz die Hs. lange war, wie wir aus der Randbemerkung f. 38v wissen. Aber sicher ist das keineswegs. Es kann auch ein „Professioneller" der scholastischen Philosophie gewesen sein, der seine eigenen Gedanken in die Hs. und an deren Rand eingetragen und sie damit interpoliert hat. Sollte das stimmen, wäre der Codex in seinem Wert natürlich sehr gemindert. Erstaunlich ist dann allerdings, daß Axters schließlich doch noch die Ansicht vom „absoluten" Wert des Textes von A teilt, auch wenn er in ihm nicht den Archetyp der gesamten Überlieferung sieht. Er glaubt, in den wenigen Zeugen, die nicht zur Universitätsüberlieferung von De veritate gehören, einen auch von Cod. 781 weitgehend unabhängigen Ast der Tradition erkennen zu können. Schließlich hält er die Bedeutung, die D. der Auslassung einer Zeile des Vat. lat. 781 durch die gesamte Tradition von De veritate beimißt, für reichlich übertrieben. – Die meisten dieser Ansichten Axters waren schon länger bekannt. D. hatte sie schon in seinem Buch zurückgewiesen, so daß er es auch später nicht mehr für nötig hielt, ausdrücklich darauf zurückzukommen [22]. In der Tat scheitern die zunächst geistvoll klingenden Thesen Axters an der Wirklichkeit von Cod. 781 und schließlich auch an den gesicherten Ergebnissen der Textkritik von De veritate. Wer sich in die Tafeln von Secrétaires oder in die beiden in Originalgröße dem Vorwort der Edition beigefügten Abbildungen aus Cod. 781 vertieft hat, merkt rasch, daß die Ansicht Axters von einer doppelten Korrektur absurd ist, allein schon deswegen, weil der Schreiber der Randkorrekturen derselbe wie der Textschreiber ist. Axters muß entweder annehmen, daß Thomas die Randkorrekturen selbst diktiert hat, dann ist der Schritt zum diktierten Original nicht mehr weit und eine genaue Prüfung der Textkorrekturen „erster Hand" hätte ihn dahin führen müssen. Oder diese Randkorrekturen sind interpoliert. Dann ist der interpolierte Text nicht nur der einzig überlieferte, sondern auch besser als der thomasische selbst! – D. hat in der Préface (S. 129*) nur einen Punkt der Kritik Axters aufgegriffen und nach den strengen Regeln der Textkritik beurteilt: die Frage der Auslassung einer Zeile. Die gesamte Überlieferung von De veritate mit Ausnahme von Cod. 781 hat an einer Stelle eine Textlücke von 12 Worten, für die es keinen Anlaß aus dem Kontext gab (etwa Homoioteleuton):

... per scientiam / autem suam Pater scit se et cognoscendo se omnia alia cognoscit; unde / et verbum ipsius ...
q. 4 a. 4, Zeile 115–117.

Der ausgelassene Text (von *autem* bis *unde*), der zum Verständnis des thomasischen Gedankengangs unbedingt notwendig ist, entspricht einer vollen Zeile in A! Mit Recht betont D. im Anschluß an maßgebliche Textkritiker die Einzigartigkeit des Falles [23]. Hier von Zufall zu reden oder weitere Beweise zu fordern, zeigt, daß

[22] *Et. Axters*, BThom 6 (1940–1942) 66. Secrétaires 101–115.

[23] *L. Havet*, Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins (Paris 1911) 200, § 846; *P. Maas*, Textkritik (Leipzig 1960) 6: „Manchmal läßt sich die Ab-

der Wert dieser textkritischen Einheit gar nicht erfaßt worden ist. Tatsächlich haben wir es hier mit einem Beispiel zu tun, wie es schöner für das Abhängigkeitsverhältnis von Handschriften nicht erdacht werden könnte, einem Musterbeispiel für ein Handbuch der Textkritik! Von dieser Textlücke sind alle späteren Editionen von De veritate betroffen. Erst in unserem Jahrhundert hat man den vollständigen Wortlaut dieser Stelle wiederentdeckt.

5. Weitere Forschungen zur Vorbereitung der Edition

L. Minio-Paluello, der verdiente Herausgeber des „Aristoteles Latinus", hatte in seiner ausführlichen Besprechung von *Secrétaires* ein kodikologisches Problem aufgeworfen, das Dondaine im Jahre 1965 zu einer klärenden Antwort veranlaßte [24]. Es ging um Lage 5 von Cod. 781. Sie ist in der Tat wegen ihres Umfangs auffällig. Während die anderen Lagen der Handschrift durchschnittlich vier bis zwölf, ausnahmsweise auch einmal vierzehn Blätter zählen, hat Faszikel 5 die hohe Zahl von zwanzig Blättern, der folgende dagegen nur zwei. Ist es ferner nicht merkwürdig, fragt Minio-Paluello, daß eine Lage, die für einen Codex bestimmt ist, ein erstes Blatt hat, das wenigstens zeitweise als Umschlag diente, also ursprünglich auch nicht beschrieben war? D. antwortet darauf, daß der Faszikel eben nicht von Anfang an als Bestandteil eines Codex gedacht war. Er bildete ein eigenes Heft von 20 Blättern. Daher war es nur normal, daß die erste und letzte Seite als Umschlag dienten. Erst als der Faszikel später mit anderen zusammengebunden wurde (zum jetzigen Vat. lat. 781), war dieser Umschlag überflüssig und wirkt nun inmitten des Codex wie eine Anomalie. Dem Mißverhältnis von Faszikel 5 und 6 mißt D. keine besondere Bedeutung bei, weil die einzelnen Lagen in diesem Sammelcodex überhaupt stark variieren. Wenn Heft 5 ungewöhnlich umfangreich war, dann deswegen, weil es ursprünglich als selbständige Einheit gedacht war. Es besteht also kein Grund, die jetzige Lagenverteilung und Blattanordnung im Vat. lat. 781 und damit auch die Reihenfolge der Texte als sekundär anzusehen.

Zwei Jahre später gab D. eine anschauliche Ergänzungslektion zu seinem Buch [25]. Es ist eine bekannte Tatsache, schreibt er, daß die mittelalterlichen Kopisten im allgemeinen nur dem Eindruck ihrer Augen folgten und sich wenig um den Sinn des Textes kümmerten, den sie abschrieben. Manche Schreiber ließen bei Wörtern, die sie in der Vorlage nicht entziffern konnten, eine leere Stelle in ihrer Kopie. Solche gewissenhaften Schreiber genießen heute das volle Vertrauen und die Hochachtung der Editoren. Einige wenige gebildete Schreiber oder qualifizierte Korrektoren versuchten eigene Lösungen für das zu finden, was sie nicht lesen konnten. Zum Glück sind solche Fälle die selteneren. Die meisten schrieben auf gut Glück, was sie sahen oder zu sehen glaubten. Ihre fehlerhaften und sinnlosen Lesungen erlauben jedoch Rückschlüsse auf die Vorlage, genauer gesagt: auf die paläographische Gestalt dieser oder jener Lesung in der Vorlage. Wer hätte sich träumen lassen, fragt D., daß es eine Verwandtschaft der graphischen Formen von *erit* und *ecclesia* oder von *mirum* und *in ipsa* geben könnte? Tatsächlich sind das aber

---

hängigkeit eines Zeugen von einem anderen erhaltenen schon auf Grund einer einzigen Textstelle beweisen, wenn nämlich die äußere Beschaffenheit des Textes in der erhaltenen Vorlage offenkundig Ursache des Sonderfehlers bei dem Nachkommen geworden ist, z. B. ... wenn bei der Abschrift einer prosaischen Vorlage eine Zeile übersprungen wurde, die keine logische Einheit bildet."

[24] *A. Dondaine*, Nouvelles critiques à propos du cahier 5 du manuscrit Vatic. lat. 781 = Scr. 19 (1965) 214–227.

[25] *A. Dondaine*, Un cas majeur d'utilisation d'un argument paléographique en critique textuelle (Vat. lat. 781) = Scr. 21 (1967) 261–276.

reale Fälle, die beim Studium der Überlieferung von De veritate ans Licht traten. Der glückliche Fall von Vat. lat. 781 als Original, von dem die gesamte Tradition abstammt, erlaubt Rückschlüsse auf ähnliche Fälle mittelalterlicher Textüberlieferung. Anhand von Beispielen aus Cod. 781 in Makrophotographie vermag Dondaine zu zeigen, daß nicht nur die littera inintelligibilis des hl. Thomas schwer zu lesen war, sonderen auch die stark individuell geprägte gotische Semikursive des Cod. 781 mit ihren vielen Abkürzungen [26].

II. Die Anwendung der These vom „diktierten Original" auf die Edition

1. Beschreibung der Edition

Die langen Vorarbeiten trugen 1970 die ersten Früchte, als die ersten beiden Faszikel mit den qq. 1–7 und 8–12 erschienen. 1972 kamen dann die qq. 13–20 heraus, 1973 die restlichen qq. 21–29. Wenden wir uns zunächst, ehe wir uns in das umfangreiche Vorwort, das von Dondaine stammt (erschienen 1975), vertiefen, dem neuen Text von De veritate selbst zu. Die editorischen Grundsätze der Commissio Leonina erlauben keine diplomatische Edition des Dokumentes Vat. lat. 781 mit all seinen Unterlassungen, Wiederholungen und Versehen, wie es sie bei jedem Original gibt, hier aber noch in verstärktem Maße, weil zwei Personen daran gearbeitet haben: der Autor und sein Sekretär, der unter Diktat schrieb. Die Edition mußte dem besonderen Charakter der Überlieferung jedoch wenigstens in der Form der Apparate gerecht werden. – Die Editoren entschieden sich, für den Teil, für den A zur Verfügung steht (qq. 2–22 a. 11), einen eigenen kritischen Apparat zu erstellen, in dem sämtliche Unregelmäßigkeiten des Originals notiert sind, ob sie nun von Thomas stammen oder von seinem Sekretär. Der Leser hat auf diese Weise die Möglichkeit, den Textzustand des Originals ständig zu überprüfen. Ein zweiter kritischer Apparat führt dann in der üblichen Weise das Verhalten der Überlieferung auf, die von diesem Original abstammt [27]. – Da zwei Personen am Original

[26] G. Ouy hatte in einem Addendum zu seiner Rezension von 1958 eine wichtige Ergänzung zu den Ergebnissen D.s angezeigt: ihm gelang die Identifizierung der Hand Reginalds v. Piperno, des wichtigsten der Sekretäre des Thomas. Ouy hat bewiesen, daß Reginald am Zustandekommen des Cod. 781 nicht beteiligt war. Bisher ist es nicht gelungen, weitere Sekretärshände mit Sicherheit zu identifizieren, vor allem nicht Hand A, die den Hauptanteil an der Niederschrift von De veritate in Cod. 781 hatte. D. hat inzwischen vorsichtig die Meinung geäußert, die Hand E könne Petrus von Andria sein: Autour des secrétaires de saint Thomas = MM 2 (1963) 745–754, übers. in: Thomas von Aquin, hrsg. von *Klaus Bernath*, Bd. 1: Chronologie und Werkanalyse (Darmstadt 1978) 396–410.

[27] Für die ersten 2 Artikel von q. 2 sind im kritischen Apparat sämtliche Abweichungen der vier Familien (nicht der einzelnen Zeugen) notiert, so daß für diese beiden Artikel der Apparat umfangreicher ist als sonst. Es empfiehlt sich, hier noch einmal an die Auffassung von der Funktion des krit. Apparates zu erinnern, die in der Commissio Leonina herrscht. Es gilt (abgesehen von Sonderfällen) nur das strikte Authentizitätsprinzip, das *A. Dondaine*, Variantes de l'apparat critique dans les éditions de textes latins médiévaux = Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale 4 (Louvain 1962) 82–100, hier 86 so formuliert hat: Le rôle premier de l'apparat est de recueillir les leçons qui ont rapport à l'authenticité du texte, soit qu'elles aient quelque chance d'être vraies soit qu'elles concourent à manifester l'autorité des leçons vraies. Vgl. *P. M. de Contenson*, L'édition critique des œuvres de S. Thomas d'Aquin: principes, méthodes, problèmes et perspectives, in: Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte, hrsg. von *L. Hödl* und *D. Wuttke* (Boppard 1978) 55–72. Das Ziel der Leonina ist nur

mitgearbeitet haben, ist die Verantwortung für Fehler nicht immer sicher festzustellen: gehen sie auf den Autor oder auf den Sekretär zurück? Zwar sind die meisten Unregelmäßigkeiten, die der erste Apparat notiert, von sehr geringer Bedeutung. Dennoch kann leicht aus einem vergessenen Abkürzungszeichen in der späteren Tradition eine ganz andere Lesart werden. In q. 4 a. 1 *resp.* (Zeile 215 bis 216) hieß es ursprünglich: *ut sic dicatur verbum Dei ars divina continens* ... Die letzten drei Worte wurden dann aber vom Verfasser verworfen und *ideae rerum* an ihre Stelle gesetzt. *Dicatur* hätte folgerichtig in den Plural gesetzt werden müssen, was aber in A wohl aus Unachtsamkeit unterblieben ist. Die gesamte Tradition hat diesen Fehler übernommen, den die Editoren nun mit Recht korrigiert haben.

Außerordentlich wertvoll ist für den Benutzer der Quellenapparat, der seine Ergänzung in den umfangreichen Indices findet (Loci Sacrae Scripturae und vor allem der Index nominum et operum, erschienen 1976). Hier verbirgt sich unter dem Strich eine Meisterleistung der PP. A. Kenzeler und J. Peters von der Commissio Leonina, die uns erstmals in dieser Vollständigkeit zeigen, welche Werke Thomas bei der Abfassung von De veritate zur Hand hatte. Allerdings bestand die Gefahr, Thomas mehr an Werken und Werkzeugen zuzuschreiben als er tatsächlich besaß. Darum richteten die Editoren immer wieder den Blick auf die Zeitgenossen des Heiligen, um festzustellen, was die Theologen damals an Informationen besaßen. Der Quellenapparat sollte ja möglichst objektiv sein und nicht zu einer Literaturgeschichte der Scholastik werden. Wenn man die Indices durchblättert, ist man gleichwohl überwältigt vom Ausmaß der Lektüre und der Kenntnis philosophischer und theologischer Werke bei Thomas. Es verwundert nicht, daß einem auf Schritt und Tritt Namen wie Petrus Lombardus, Aristoteles, Augustinus oder Pseudo-Dionysius begegnen; auch nicht die reiche Benutzung von Averroes und Avicenna oder des Moses Maimonides, von dem Thomas stets mit großem Respekt spricht, und den er „Rabbi Moyses" nennt. Doch ist man überrascht, im Index auch den Namen „Plotin" zu finden. Sollte Thomas die Enneaden gekannt haben? Die Vermutung ist von vornherein unwahrscheinlich – die Enneaden waren dem ganzen lateinischen Mittelalter unbekannt –, und der Sachverhalt klärt sich schnell, wenn man die angegebenen Stellen in De veritate nachschlägt. Plotin wird im Zusammenhang mit Macrobius genannt. Dessen Kommentar zum *Somnium Scipionis* des Cicero war im Mittelalter ein weit verbreitetes Handbuch der neuplatonischen Philosophie, das auch einigemale in De veritate zitiert wird. Macrobius ist also die Quelle für den Namen „Plotin" in De veritate.

Wenden wir uns kurz dem Text der Edition selbst zu. Wie wir es bei der Commissio Leonina gewohnt sind, ist er klar, gut leserlich und (soweit menschliche Schwachheit es zuläßt) fehlerlos gedruckt[28]. Die einzelnen Artikel der Quästionen haben jeweils eigene Zeilenzählung, so daß sich der Verweis auf die Seitenzahl erübrigt. Ein heute unter Mediävisten viel erörtertes Problem ist das der Orthographie mittellateinischer Texte. Seit 1971, dem Zeitpunkt der Edition der *Sententia Libri Politicorum*, weisen die Editionen der Commissio Leonina eine Schreibweise des Lateins auf, die den Handschriften möglichst nahekommen will. Als die ersten Faszikel von De veritate erschienen (1970), hatte sich die Kommission noch nicht zu diesem Schritt entschlossen. So ist die Orthographie von De veritate (und zwar in allen Faszikeln) im wesentlichen diejenige der früheren Bände der Leonina. Die Mediävisten werden das bedauern. Zwar sagt uns Vat. lat. 781 direkt nichts

die Edition des thomasischen Textes, eine Begrenzung, die beim Umfang der Arbeit und der Bedeutung des Originaltextes ohne Zweifel berechtigt ist. Ansonsten neigt die heutige Mediävistik jedoch dazu, auch die späteren Textstufen als Zeugen der Wirkungsgeschichte voll in der Edition zu berücksichtigen.

[28] Eine Seite mit Addenda et emendanda ist der Ausgabe beigefügt.

über die Schreibweise des hl. Thomas, sondern nur über die seiner Sekretäre. Aber die dürfte sich kaum von der seinigen unterschieden haben, zumal der Sekretär A ein Italiener gewesen zu sein scheint [29]. Am meisten hätten sich die Philologen vielleicht für die Hörfehler des Sekretärs interessiert. Sie sind zwar nicht sehr zahlreich, verraten uns aber etwas über die Aussprache des Lateins im Munde eines Süditalieners, wie Thomas es war. Thomas scheint z. B. die Worte leicht miteinander verschmolzen zu haben, ein h am Wortanfang sprach er nicht aus, *scit* klang bei ihm wie *sit*, um nur einiges zu nennen [30]. Andererseits muß der Mediävist ehrlicherweise zugeben, daß die „traditionelle" Lösung des Orthographieproblems den vielen Benutzern, denen es nur auf den philosophischen und theologischen Inhalt des Werkes ankommt, eher angenehm sein dürfte. – Der Unterschied zwischen Autograph und diktiertem Original berührt auch die Zeichensetzung. Anders als etwa beim Autograph der *Summa contra Gentiles* fehlt beim diktierten Text von De veritate oft jede Zeichensetzung. So mußten die Editoren hier selbst handeln. Sie haben es in der zurückhaltenden Form getan, die seit 1965, zum Unterschied von früher, bei den Ausgaben der Leonina üblich ist [31].

2. Handschriften und Wirkungsgeschichtliches

Das umfangreiche Vorwort aus der Feder von Dondaine enthält in einem ersten Kapitel die gesamte handschriftliche und gedruckte Überlieferung von De veritate (§§ 3–6), ein unschätzbares Instrumentarium nicht nur für die Textkritik des Werkes selbst, sondern auch für ein Stück Geistesgeschichte des Mittelalters und Wirkungsgeschichte eines thomasischen Hauptwerkes. 97 Hss. oder Fragmente konnten die Editoren ausfindig machen [32]. Zur handschriftlichen Tradition muß man auch die drei Inkunabeln zählen: Köln 1475, Rom 1476 und Köln 1499. Daneben sind solche Hss. verzeichnet, die schon lange als verschollen gelten müssen, in alten Bibliothekskatalogen aber aufgeführt werden. Diese Hinweise verraten – ebenso wie die erhaltenen Handschriften – etwas über die Verbreitung des Werkes und den Kreis der Interessenten. Folgende Bibliotheken werden für diese verschollenen Handschriften genannt: Arezzo (Convento S. Domenico), Avignon (Bibliothek des Papstpalastes, mehrere Exemplare), Barcelona (Dominikanerkonvent St. Katharina), Bologna (Collegio Gregoriano), Bologna (Convento S. Domenico), Cîteaux (im Inventar von 1480 sind mehrere Exemplare verzeichnet), Erfurt (Servitenkloster), Florenz (Augustinereremiten), Florenz (Dominikaner von S. Marco), Florenz (Convento S. Maria Novella), Forli (Dominikaner), Genua (Dominikaner von S. Maria di Castello), Heiligenkreuz (Zisterzienser, zweimal im 14. Jh.), Mantua (Convento S. Domenico), Mailand (Dominikanerkonvent S. Eustorgio, mehrere Exemplare), Neapel (Bibliothek der Könige von Aragon), Padua (Augustinereremiten), Palermo (Privatbibliothek von 1452), Paris (Abtei St. Victor), Paris (Dominikaner von St-Jacques), Perugia (Convento S. Domenico), Rom (Convento S. Maria sopra Minerva), Siena (Privatbibliothek eines Dominikaners um 1412), Treviso (Domini-

---

[29] Préface § 11, S. 59*, A. 3.

[30] Zum Latein des hl. Thomas vgl. die Beobachtungen von R.-A. Gauthier in der Praefatio zur Sententia Libri Ethicorum, Ed. Leon. t. 47, 1, 190*–201*.

[31] Zur Zeichensetzung in den Thomasautographen u. in der Ed. Leonina: Préface 174* f.

[32] Die Hs. Chartres, Bibliothèque Municipale 407 (421) ist im letzten Weltkrieg zerstört worden. Die Angaben der Editoren stützen sich auf die Notizen von *J. Destrez*, Étudez critiques (oben A. 6) 111 Nr. 16. Da die Hs. offensichtlich nicht als Zeuge in der Edition verwertet wurde (weil wahrscheinlich auch keine vollständige Photographie von ihr existiert), wäre es besser gewesen, sie unter die verlorenen Hss. (§ 4) einzureihen.

kaner), Venedig (Dominikaner von SS. Giovanni e Paolo), Venedig (S. Antonio), Wien (Dominikaner).

Der früheste Zeuge der Wirkungsgeschichte von De veritate dürfte Vinzenz von Beauvais sein, Kompilator des *Speculum Maius*, der umfangreichsten Enzyklopädie des Mittelalters. In einen ihrer Einzelteile, in das *Speculum Naturale*, hat Vinzenz lange Zitate aus den qq. 11, 12 und 13 aufgenommen und gewissenhaft auch gleich die Quelle genannt: „Thomas de Aquino". Diese Textausschnitte muß Vinzenz schon recht bald nach Veröffentlichung von De veritate in sein Speculum eingearbeitet haben. Als Terminus ad quem gilt das Todesdatum des Vinzenz: 1264/65. Der im Speculum überlieferte Text von De veritate reicht also sehr nahe an die Entstehungszeit dieser Disputationen heran.

3. Die Universitätsüberlieferung von De veritate

Im 2. Kapitel der Préface behandelt Dondaine das Problem des „diktierten Originals", das wir bereits kennen. Dann wendet er sich der Tradition Φ zu. Seit den bahnbrechenden, wenn im einzelnen auch problematischen Untersuchungen von J. Destrez weiß man, daß die Überlieferung von De veritate vor allem eine Universitätsüberlieferung ist. Das war auch zu erwarten. Denn De veritate ist, wie wir noch sehen werden, ein typisches Produkt der mittelalterlichen Universitätswelt. Im Prinzip könnte man, wie bereits bemerkt, diese gesamte Tradition Φ, die sich allein von A und von nichts anderem herleitet, souverän mißachten. Sie trägt tatsächlich nichts Positives zur Textherstellung bei, sondern liefert nur Hunderte und Aberhunderte von größeren und kleineren Fehlern. Warum also haben die Editoren die gewaltige Mühe auf sich genommen, diese Tradition nicht nur flüchtig zur Kenntnis zu nehmen und ihre Zeugen zu benennen, sondern bis ins einzelne zu erforschen und in einem gesonderten Apparat auch für den Benutzer zu notieren? Es gab zwei gewichtige Gründe dafür: 1) Wir haben hier den äußerst seltenen Fall vor uns, wo wir Original und Universitätsüberlieferung bei einem wichtigen, viel studierten und viel kopierten Werk vergleichen können. Diese Chance, die auch Licht auf andere Fälle werfen dürfte, konnten sich die Editoren nicht entgehen lassen. 2) Das Original ist leider nur für qq. 2–22 a. 11 (Ende des Corpus Articuli) erhalten. Es fehlt also q. 1 und es fehlen die qq. 22 a. 11–29. Allerdings sind auch diese fehlenden Stücke in der Hs. 781 enthalten; nur sind sie eben nicht vom selben hohen textkritischen Wert wie A. Eine genaue Kenntnis der allgemeinen Tradition war also notwendig, um richtig urteilen zu können, sobald A aussetzt. – Daß die Universitätsüberlieferung auf einen einheitlichen Archetyp Φ zurückgeht, kann nicht bezweifelt werden. Es gibt gemeinsame Auslassungen, die alle Textzeugen teilen mit Ausnahme von A. Ein Beispiel:

eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, scientia et quicquid huiusmodi de ipso dicitur. q. 2 a. 1, Zeile 169–171.

scientia] om.

Die Einheit von Φ wird auch deutlich durch gemeinsame einfache Varianten, die den Text vielleicht nicht tiefgreifend verändern, ihm aber doch sein besonderes Kolorit nehmen, z. B. durch Vertauschung von Namen: aus Socrates (bei Thomas) wird Petrus (in Φ), aus Plato wird Paulus usw. Daneben gibt es viele Falschlesungen von Worten, z. B. *simpliciter* statt *similiter*, *nomen* statt *naturam*, *predicetur* statt *pure dicatur*. Ohne die Hunderte von einfachen Omissionen zu zählen, gibt es 19 Fälle in dem Teil von De veritate, für den wir A als Kontrolle haben, in denen Φ den Text beträchtlich, um wenigstens zehn aufeinanderfolgende Worte gekürzt und dafür einfach *etc.* geschrieben hat, eine eklatante Unredlichkeit des damaligen Buchhandels, der auf Kosten des Käufers Arbeit und Material sparte! Für Thomas waren bisher bereits zwei Fälle einer ungenauen Universitätsüberlie-

ferung bekannt: die *Expositio super Iob* und das Pariser Exemplar der *ScG*. Das dritte Beispiel ist nun De veritate. Zwar sind die Folgen dieser schlechten Überlieferung auf der Ebene der Doktrin noch erträglich, wenn auch keineswegs bedeutungslos. Vor allem aber ist der Stil des Heiligen in Mitleidenschaft gezogen. Wenn man am Original sieht – wie auch bei den Autographen –, wie sehr Thomas um jedes Wort gerungen hat, um seine Gedanken so präzise wie möglich auszudrücken, dann muß man diese Textverschlechterung, die sich auch auf den Wert des Textes der letzten sieben Quästionen negativ auswirkt, doppelt beklagen. – Bereits Destrez hatte gefunden, daß in den Hss. drei verschiedene Systeme der Notierung von Petien zu finden sind. Das deutet auf drei verschiedene exemplaria hin. Die Editoren konnten auf einer breiteren Basis jetzt vier exemplaria feststellen: α, β, γ, δ [= δ^1, δ^2]. Von Φ selbst haben wir keinen direkten Zeugen, sondern nur die vier genannten exemplaria, die auch wiederum nur in ihren Abkömmlingen greifbar sind.

1) α ist ein Pariser exemplar zu 64 Petien. Es dürfte jenes exemplar sein, das in der Taxationsliste des Pariser stationarius Andreas von Sens vom 25. Febr. 1304 genannt ist [33]. Die Hs. Oxford, Merton College I. 3.1 (96) = O^5 aus dem 14. Jh. hat sogar alle Petienangaben. Insgesamt gehören 34 Zeugen zu α. Diese Gruppe ist damit die bestbezeugte Familie und zugleich, wie verschiedene Tests zeigten, auch der treueste Zeuge von Φ. Der Text ist alt, aber bei weitem nicht so wertvoll, wie Destrez meinte. Dagegen sprechen vor allem die Omissionen, die deutlich als solche zu erkennen sind. So gibt es Antworten auf (in α) gar nicht vorhandene Objektionen, während die Determinationen des Magisters als Kernstück jedes Artikels unberührt geblieben sind.

2) Auch die Familie β ist ein Pariser exemplar, vielleicht sogar älter als α. Das Modell hatte 65 Petien, was mit der Angabe in einer Pariser Taxationsliste von etwa 1275 übereinstimmt. In 10 Hss. sind diese Petienangaben noch erhalten. Charakteristisch für β ist die Tatsache, daß es die Textelemente, die α mutwillig gekürzt hat, ganz beibehält. Quantitativ ist also β besser als α. Glücklicherweise hat β auf die Venezianer Edition von 1503 eingewirkt, sonst hätte die spätere Drucküberlieferung nur den verkürzten Text von α vermittelt.

3) Die kleinste Untergruppe von Φ ist γ. Nur fünf Zeugen gehören dazu, von denen nur zwei vollständig sind. Das exemplar mit 18 Petien wurde wahrscheinlich durch einen Oxforder Buchhändler veröffentlicht. γ teilt mit α und δ dieselben großen Auslassungen und zahlreiche Varianten und steht damit gegen A und β.

4) Die Untersuchung der vierten Familie, δ, ist durch den Umstand erschwert, daß kein reiner Zeuge dieser Familie, die wahrscheinlich ebenfalls aus Oxford stammt, vorliegt. Der Textkritiker kann nur bis zu den Zweigen δ^1 und δ^2 vorstoßen. Von den anderen Familien unterscheidet sich δ (vor allem in δ^1) durch zahlreiche richtige Lesungen. Es hat also Zugang zu einer unabhängigen Quelle gehabt und konnte auf diese Weise viele Irrtümer von Φ korrigieren. Auf der anderen Seite hat δ aber auch viele Sonderlesungen, die sich durch den Vergleich mit A als Sonderfehler herausstellen. Der Umgang mit δ erfordert also vom Kritiker ein besonderes Fingerspitzengefühl. In äußerst diffizilen Untersuchungen spüren die Editoren der inneren Verfassung dieser vier Familien nach. Dabei liefert A eine willkommene Grundlage für den Vergleich. Die Tradition wird also mit dem Blick auf A hin befragt; das erleichtert die Arbeit und macht die Ergebnisse zuverlässiger. Entscheidend ist es, den jeweiligen Grad der Treue zum Archetyp

---

[33] *H. Denifle – É. Chatelain*, Chartularium Universitatis Parisiensis 2 (Paris 1891) 108, Liste von 1304. Die drei dort genannten Hss. schreiben *lxvi pecias* (nicht *xlvi pecias*); *A. Dondaine*, Préface 6* A. 2 sieht in lxvi eine Verwechslung von lxiv.

herauszufinden. Denn je mehr ein Zeuge die Lesungen seines Archetyps respektiert, um so treuer ist er wohl auch im Verhältnis zum Original, das er allerdings nur über den Umweg Φ erreicht.

Die Editoren haben sich drei Probetexte aus dem umfangreichen Gesamtwerk ausgesucht, an denen sie den Zustand der Überlieferung prüfen: 1) q. 2 aa. 3–5. Zu diesem Zeitpunkt mußte der Kopist der ersten Abschrift, die zwischen A und Φ steht, schon hinreichend mit der Schrift des Sekretärs des Heiligen vertraut sein. Insgesamt zeigt die Untersuchung schon hier ein ungünstiges Bild von Φ. Die beste der Familie von Φ, α, liest in diesem Probestück bereits 228mal anders als A. – 2) q. 22. Das Original endet Ende Artikel 11 *corp.* Danach bleibt nur noch das mittelmäßige Zeugnis der gemeinsamen Tradition übrig. Daher ist es wichtig, deren Verhalten vorher, solange es noch kontrollierbar ist, so genau wie möglich kennenzulernen, damit man hinterher weiß, wie der Weg weitergeht. In einem ersten Schritt wird die Lage kurz vor Ende des Originals geklärt, in einem Test, der die Artikel 10 und 11 umfaßt. Dazu sind alle 64 Hss., die dieses Stück enthalten, geprüft worden, außerdem die drei Inkunabeln. In einem zweiten Schritt werden die Ergebnisse auf eine breitere Basis gestellt, d. h. die ganze q. 22 wird vom Anfang bis zu der Stelle untersucht, wo das Original aufhört. Dabei festigt sich die Erkenntnis, daß sich normalerweise eine Familie von A entfernt, wenn sie sich von Φ trennt. Von den vier Familien erweist sich α als die wertvollste. – 3) Für die Editoren stellte sich die Frage, ob die Verhältnisse bis zum Schluß unverändert bleiben oder ob die Überlieferung noch irgendwo einen Bruch kennt. An sich war zwar ein Wechsel in der Zeugengruppierung kaum anzunehmen, da die Petienbezeichnungen in den Handschriften ohne Störung weiterlaufen. Allerdings glaubte Destrez an ein schließliches Zusammenwachsen der Familien α und β, weil von einer bestimmten Stelle an (q. 21 a. 4, Zeile 300) der Petienwechsel von α und β zusammenfällt. Eine letzte umfassende Sondierung war also notwendig, die sich auf q. 29 aa. 6–8 erstreckte. Es genügt hier, kurz das Ergebnis der verschiedenen Operationen zu nennen: die Familien von Φ bleiben unverändert dieselben bis zum Ende [34].

Manch einer mag sich fragen, ob es richtig ist, Φ grundsätzlich abzulehnen, wenn es von A abweicht. Ist das nicht einseitig? Sind nicht sogar manche Lesarten von Φ treffender als die von A? Der Textkritiker darf sich durch solche Sirenentöne nicht beirren lassen. Gewiß kann man manchmal in der Überlieferung Φ Lesarten finden, die besser zu sein scheinen als die von A. Aber es genügt nicht, daß eine Variante im Augenblick besser zu sein scheint, um auch richtig, d. h. echt, zu sein. Man muß nach ihrer Herkunft fragen. Da ist es eher naheliegend, daß solche treffenden Lesarten auf die Intervention sachkundiger Leser oder Kopisten zurückgehen. Wenn tatsächlich von Thomas neue Lesungen in eine Vorlage von Φ eingetragen worden wären, dann müßten sämtliche Zeugen von Φ diese Lesungen haben. Aber gerade die „ansprechenden" Varianten finden wir isoliert auf verschiedenem Niveau, was sich nicht mit der Art der Universitätsüberlieferung von De veritate verträgt. Also muß man schließen, daß eine solche Hypothese falsch ist. Im übrigen, so betont

[34] In den letzten Jahren ist die Forschung darauf aufmerksam geworden, daß die exemplaria selbst eine Geschichte gehabt haben, die sich an ihren Abkömmlingen ablesen läßt. In § 19.1 geht D. der Frage nach, ob bestimmte Lesarten in den Zeugen von α nicht auf einer Abnutzung (und damit Unleserlichkeit vieler Stellen) von α selbst beruht. So scheint z. B. die letzte Spalte der 11. Petie von α besonders früh abgenutzt gewesen zu sein. Zum Problem der Geschichte eines (noch erhaltenen) exemplar und der Art seiner Nachkommenschaft vgl. jetzt das instruktive Beispiel des ältesten exemplar von In III Sent. des hl. Thomas, die Hs. Pamplona, Catedral 51: *P.-M. Gils*, Codicologie et critique textuelle: pour une étude du ms. Pamplona, Catedral 51 = Scr. 32 (1978) 221–230.

D., erweisen sich diese scheinbar besseren Lesungen bei näherem Zusehen in nichts besser als der Text A, manchmal verschlechtern sie sogar den Text erheblich. Eine kritische Edition ist kein Hasardspiel, und man kann die Editoren zu der strengen Folgerichtigkeit ihrer Methode nur beglückwünschen.

4. Die unabhängigen Zeugen

Die Universitätsüberlieferung kann zwar fast einen Alleinvertretungsanspruch für De veritate erheben. Aber es gibt doch auch einige Zeugen, die nicht auf diesem Weg entstanden sind. Axters hatte, wie wir sahen, große Hoffnungen auf sie gesetzt. Man muß jetzt sagen, daß diese Hoffnungen sich allesamt zerschlagen haben, vor allem deshalb, weil diese unabhängigen Zeugen jeweils nur kurze Stücke des Werkes enthalten. Nur einer ist etwas ausführlicher: F mit 12 Quästionen. Aber da A gleichzeitig zur Verfügung steht, ist dieses Zeugnis praktisch nutzlos. Nennen wir hier kurz die drei wichtigsten:

F = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Santa Croce, Plut. XXIX dext. 8 (13. Jh., aus dem Franziskanerkonvent S. Croce in Florenz). F steht textkritisch zwar nahe beim Original, stammt aber wohl nicht direkt von A. ab. Der Text ist schwer gestört durch zahlreiche Verlesungen. So ist F aufs Ganze gesehen doch nur ein sehr mittelmäßiger Zeuge, der für die Edition praktisch nur an einer Stelle in Frage kommt, wo A durch einen Buchbinder beschädigt worden ist.

B = Vat. lat. 781, ff. 42ra–47ra. Gemeint ist die q. 1 in Faszikel 5 von Cod. 781. Der Text ist für den Gebrauch des hl. Thomas von einem seiner Sekretäre geschrieben worden, gehört aber nicht zum diktierten Original. Dennoch ist B für q. 1 ein ungewöhnlich autorisierter Zeuge, zumal er von der Hand A, die den Hauptteil von De veritate unter Diktat geschrieben hat, korrigiert worden ist. Er dient darum mit Recht als Basis für die Edition von q. 1.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15810 (13. Jh., französische Hand). Von allen Hss. des Werkes ist P die komplizierteste, weil sie mehrfach die Quelle wechselt. Aber ihre Nähe zu den besten Überlieferungen läßt vermuten, daß P in Paris entstanden ist; auch der zeitweilige Anschluß an α deutet darauf hin.

Ein sehr wertvoller unabhängiger Zeuge wäre Vinzenz von Beauvais mit seinem Speculum Naturale, wenn seine Zitate noch umfangreicher wären. D. schreibt: „En certains passages du De veritate sa fidélité n'a pas d'égale dans quelqu'autre témoin que ce soit." [35] Wir dürfen annehmen, daß Vinzenz als Dominikaner eine erstklassige Kopie des Werkes aus dem „Sekretariat" des Heiligen zu Rate ziehen konnte, so daß er die Universitätsüberlieferung Φ nicht benötigte.

5. Ein literargeschichtliches Problem

Nicht nur textkritische Aufgaben warteten auf die Editoren; auch ein literargeschichtliches Problem gab (und gibt) es zu lösen. In § 37 stellen sie die Frage, ob es einen authentischen Artikel 9 für die q. 7 *De libro vitae* gibt. – Das ist der Befund: in Cod. 781 endet q. 7 mit Artikel 8, dann kommt eine ursprünglich leere Stelle (f. 78v), und mit f. 79ra beginnt eine neue Quaestio. Nun gibt es in zwei Handschriften der Quaestiones disputatae de potentia Dei einen Artikel, der vom Inhalt her hierhin passen würde: *Utrum aliquid de libro vitae deleri possit?* Wie ist der kodikologische Befund in Cod. 781 zu beurteilen? Entweder, so meint D., wurde q. 8 schon vor Beendigung der Niederschrift von q. 7 begonnen, so daß zuletzt ein leerer Raum blieb, oder der Sekretär hat bewußt eine leere

[35] Préface § 26c, S. 125*.

Stelle ausgespart, um später die Fortsetzung von q. 7 einfügen zu können, was aus unbekannten Gründen nie geschehen ist. Allerdings würde der genannte „fremde" Artikel doch viel mehr Platz beanspruchen haben, als ihm – bei bewußter Aussparung – in Hs. 781 eingeräumt war. So nehme ich eher an, daß der Artikel, abgesehen von seinem Inhalt, tatsächlich nichts mit der q. 7 aus De veritate zu tun hat. Ist er überhaupt von Thomas? Es gibt Unterschiede im Vokabular. Es könnte sich um das Werk eines Schülers des Heiligen handeln, der sich von ähnlichen Stellen im Werk des Meisters inspirieren ließ. Die Editoren haben den Artikel nach Art einer Variante mit einigem Anspruch auf Echtheit in die Edition aufgenommen, ihn aber typographisch vom gesicherten Text der Quaestio unterschieden. Ich hätte es lieber gesehen, wenn man ihn in einem Anhang untergebracht hätte, denn tatsächlich gehört er nicht zur Texttradition von De veritate.

III. Die Entstehungsgeschichte von De veritate

1. Die Disputation

Da De veritate auf dem Boden der mittelalterlichen Universität gewachsen ist, ist es für den heutigen Leser nur verständlich, wenn er sich die Art seiner Entstehung klarmacht. Nach einem Wort von James A. Weisheipl ist mittelalterliche Scholastik weder in erster Linie ein Gedankengebäude oder eine besondere Sicht von Glaube und Vernunft, sondern zunächst einmal eine Forschungsmethode (modus inveniendi), die zur Lehrmethode (modus docendi) wurde [36]. Man stand damals auf dem bemerkenswerten Standpunkt, die beste Lehrmethode sei das gedankliche Nachvollziehen der ursprünglichen Entdeckung. In der *quaestio disputata* vollzog sich die Erforschung der Wahrheit in aller Öffentlichkeit und unter Beteiligung vieler Disputanten in der spannenden Atmosphäre eines wissenschaftlichen Streitgesprächs [37]. – Der Magister konnte bei den „ordentlichen" Disputationen, zum Unterschied von den Quodlibeta, das Thema selbst wählen. Er mußte es nur einige Tage vor der Disputation durch die Universitätsverwaltung bekanntmachen lassen. Die Opponenten konnten sich also auf die Disputation vorbereiten. Die Disputation, zu der alle Professoren und Studenten der theologischen Fakultät eingeladen waren, begann gegen neun Uhr morgens. Die Dauer war verschieden: sechs oder mehr Stunden, manchmal dauerte sie bis zum Abend. Die Länge der Disputationen ist heute noch erkennbar am Umfang der einzelnen Quästionen: Die erste quaestio, nach der das ganze Werk seinen Namen bekam, hat 12 Artikel; q. 24 *(De libero arbitrio)* hat 15; q. 11 *(De magistro)* nur 4 Artikel. – Der Magister hielt sich während der Disputation zurück. Es war sein Baccalaureus, wir würden heute sagen: sein Assistent, der auf die Argumente der Gegner antworten mußte. Während der Disputation machte sich der Magister oder, wie D. meint, einer seiner Sekretäre Notizen über das Vorgebrachte. Objektionen und Fragen aus dem Publikum wurden zusammen mit den vorgeschlagenen Lösungen des Baccalaureus auf lose Pergament-

[36] *J. A. Weisheipl*, The Evolution of Scientific method, in: The Logic of Science, hrsg. von *V. E. Smith* (New York 1964) 59–86, hier 74 ff.

[37] Das Verfahren der Disputation ist oft beschrieben worden. Vgl. z. B. Secrétaires 130 ff. *M.-D. Chenu*, Das Werk des hl. Thomas von Aquin (Graz 1960) 93–97; *P. Glorieux*, L'enseignement au moyen âge: techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII[e] siècle = AHDL 43 (1968 [1969]) 65–186, hier 175–177. Den Geist der mittelalterlichen disputatio hat *J. Pieper*, Hinführung zu Thomas v. Aquin (München 1963) 109–126 treffend charakterisiert.

blätter notiert. Vielleicht waren die Lösungen nicht auf demselben Blatt wie die Fragen verzeichnet. Das würde einige Störungen erklären, die wir in der Zuordnung von Argument und Antwort in A vorfinden. Doch Genaueres wissen wir darüber nicht. Die Argumente *Sed contra*, die die These des Magisters stützen sollten, wurden wahrscheinlich vom Baccalaureus vorgebracht. Es kam aber auch häufiger vor, daß hier der Magister erläuternd und präzisierend eingriff.

In einer zweiten Sitzung am nächsten oder übernächsten Tag – nun nicht mehr für die gesamte Fakultät, sondern nur für die normalen Hörer des Professors – ging dieser noch einmal ausführlich auf die Disputation ein. Er „determinierte", wie man es nannte, d. h. er antwortete auf jede einzelne Frage (Artikel) der Disputation, korrigierte wohl auch die Lösungen, die sein Baccalaureus vorgeschlagen hatte [38]. Zweifellos war der Zeitraum zwischen erster und zweiter Sitzung zu kurz, als daß der Magister seine Determinatio bis ins letzte gedanklich und stilistisch hätte ausfeilen können. Es ging vorläufig mehr um die großen Linien der Argumentation. – Der Verlauf der ersten und zweiten Sitzung konnte von Sekretären und Schülern schriftlich festgehalten und in der Form von Vorlesungsmitschriften (Reportationen) der Nachwelt überliefert werden. Die Reportatio der ersten Sitzung spiegelte dabei den Verlauf der Diskussion, den Austausch der Argumente, die Antworten des *Respondens* und das gelegentliche Eingreifen des Magisters wider; die Reportatio der zweiten Sitzung dagegen die Ordnung, die der Magister in die Darlegung der Argumente und ihrer Lösungen sowie seiner eigenen These brachte. Dabei wurde es nicht als notwendig angesehen, alle Argumente der ersten Sitzung aufzugreifen. Wir haben heute noch eine ganze Reihe von Reportationen einer der beiden Sitzungen, während solche, die beide enthalten, sehr viel seltener sind. Leider ist uns keine Reportatio von De veritate erhalten [39].

2. Die Veröffentlichung des Werkes

Es gab Reportationen, die der Magister später durchsah. So ist z. B. der größte Teil der *Lectura super Johannem*, die Thomas während seines zweiten Pariser Aufenthaltes vortrug, eine Reportatio des Reginald von Piperno, aber vom Meister geprüft und verbessert. Im allgemeinen aber war wenig Verlaß auf die Reportationen [40]. Eine ganz andere Sicherheit bietet dagegen der Text, der vom Magister selbst veröffentlicht wurde. Wenn es sich um eine Disputation handelte, dürfen wir allerdings in einer solchen Redaktion nicht mehr in erster Linie den konkreten Verlauf der Disputation suchen: wichtiger war dem Magister die gedankliche Durchdringung der angeschnittenen Probleme und deren genaue Formulierung. Die

---

[38] F. Pelster hat allerdings bereits 1930 Zweifel an der von P. Mandonnet vertretenen Auffassung geübt, nach der disputatio und determinatio zu verschiedenen Zeiten stattfanden. P. war der Meinung, daß bei den gewöhnlichen Schuldisputationen alles an einem Tag stattfand. Vgl. *F. Pelster*, Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256: Schol. 5 (1930) 46–78, hier 61 f.; *A. G. Little – F. Pelster*, Oxford Theology and Theologians c. A. D. 1282–1302 (Oxford 1934) 93–42. Der Sachverhalt ist bis heute nicht eindeutig geklärt; vgl. auch *G. Leff*, Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries (New York, London, Sydney 1968) 167–171.

[39] *F. Pelster* hat die Reportatio einer Quaestio disputata entdeckt, die inhaltlich mit De veritate q. 10 a. 8 verwandt ist, und die er Thomas v. A. zuschreibt: „Eine ungedruckte Quaestio des hl. Thomas von Aquin über die Erkenntnis der Wesenheit der Seele" = Gr. 36 (1955) 618–624. Es handelt sich um die Reportatio einer Determinatio.

[40] *A. Dondaine*, Autour des secrétaires (oben A. 26) 745–749 (dt. Übers. 396–400).

Quästio zeichnet also nicht den lebendigen Verlauf der Disputation nach, sondern legt Wert auf deren logische Verkettung. Die literarische Form ist ausgefeilter, die Positionen werden nuancierter vorgetragen. Das Endergebnis ist also erheblich „abstrakter", als es die tatsächliche Disputation in der Aula war. De veritate ist eine solche diktierte Redaktion von Disputationen des hl. Thomas. Die Sammlung umfaßt 29 Disputationen, die Thomas in Paris im Laufe der drei Jahre seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit, vom Ende Frühjahr 1256 bis Anfang Sommer 1259, abgehalten hat.

3. Ungeklärte Fragen

Über Einzelheiten des Verhältnisses von konkreter Disputation und literarischer Redaktion sind wir trotz wertvoller Untersuchungen noch weitgehend im Ungewissen. Zwar hat sich die Forschung allgemein der Auffassung Dondaines angeschlossen, daß Grundlage der Disputation nicht, wie man früher geglaubt hatte, der einzelne Artikel einer Quästio war, sondern die Quästio insgesamt[41]. Dennoch bleibt manches auch jetzt noch, auch für De veritate, unklar. Wir haben, entgegen dem, was James A. Weisheipl noch neulich schreibt, keinen Beweis dafür, daß Thomas im ersten Jahr seiner Pariser Lehrtätigkeit (1256–1257) die sieben ersten Quästionen von De veritate disputierte, im zweiten Jahr die Quästionen 8–20 und im dritten Jahr (1258–1259) die restlichen neun[42]. Diese Aufstellung setzt voraus, daß die heutige Ordnung von De veritate tatsächlich chronologisch ist, was erst noch zu beweisen wäre. D. ist hier viel zurückhaltender, wenn er sich in § 1 der Préface mit einer summarischen Chronologie begnügt. Tatsächlich ist eher zu vermuten, daß Thomas selbst aus doktrinären Gründen die Quästionen so geordnet hat, wie sie uns heute vorliegen, was nicht ausschließt, daß er sich dabei weitgehend an deren zeitliche Abfolge gehalten hat. Aber wie weitgehend?

Ein Problem, das als ungeklärt gelten muß, ist die Frage, ob die Disputationen einzeln oder als Gruppe veröffentlicht wurden. Nach den Paduaner Universitätsstatuten hätte jede einzelne Disputation innerhalb von 10 Tagen vom Magister der Universitätsverwaltung zur Weitergabe an die stationarii überreicht werden müssen[43]. D. hält diese Statuten im wesentlichen auch für das Paris von damals für gültig[44]. Demnach aber müßten die Quaestiones disputatae de veritate als einzelne Quästionen überliefert sein, nicht als Quästionensammlung. Die Hs. 781 macht aber durchaus den Eindruck, daß sie ohne große Unterbrechung in einem Stück erarbeitet worden ist. Die Haupthand A ist durchgehend zu finden, und die einzelnen Quästionen schließen lückenlos aneinander. Das heißt aber doch, daß dieser umfangreiche Teil der Handschrift offensichtlich in *einem* Arbeitsgang erledigt wurde, wobei wir allerdings nicht wissen, wieviel Zeit Thomas dafür benötigte. Dann können aber die einzelnen Disputationen, d. h. die Quästionen des Werkes, nicht unmittelbar – im Abstand von höchstens 10 Tagen – veröffentlicht

---

[41] Grundlegend Secrétaires 209–216. Dort auch Auseinandersetzung mit der älteren Forschung.

[42] *J. A. Weisheipl*, Friar Thomas d'Aquino (oben A. 2) 126.362 f.

[43] „De questione disputata in scriptis danda. Rubricamus. Expedit quod disputatarum questionum copia possit haberi. Quare statuimus quod doctor disputans per se non per alium questionum, argumenta et solucionem suam prout melius poterit recolligat et in grossa litera in pergameno conscribat vel eo dictante per alium conscribatur, nec alii istud officium dictandi committat sub debito iuramenti. Decernimus, quod ipse doctor questionem sic disputatam, correctam et examinatam per eum, ut supra dictum est, infra decem dies a die disputacionis facte in virtute prestiti iuramenti bidello mittere debeat generali." *H. Denifle*, Die Statuten der Juristen-Universität Padua vom Jahre 1331 = ALKGMA 6 (1892) 477 f.

[44] Secrétaires 134.

worden sein, sondern man hat sich vorzustellen, daß Thomas erst nach einem gehörigen Zeitabstand die Unterlagen seiner früheren Disputationen sammelte, ordnete und zu einem Gesamtwerk ausarbeitete. Eschmann schreibt daher richtig in seinem scharfsinnigen Katalog der echten Thomaswerke: „It seems that at certain intervals in his literary career St. Thomas, or some secretary on his instruction, gathered together a number of Questions and edited them in one volume." [45]

Erstaunlich ist, daß D., der die Hs. 781 so gut kennt wie kein zweiter, so wenig Mühe auf ihre genaue Datierung verwendet hat. Gewiß ist es anzuerkennen, daß er nicht genauere Kenntnisse vortäuschen will, als der paläographische, kodikologische und textkritische Befund hergibt. Aber eine etwas eindringlichere Erörterung der Datierungsfragen wäre vielleicht doch möglich gewesen. Soweit ich sehe, ist der einzige genaue Datierungsversuch des ältesten Teils von Cod. 781, den er in Secrétaires bringt, mehr beiläufig gesagt: „Le manuscrit 781, dans sa partie ancienne, n'a pu être établi plus tard que 1257–1259." [46] Auch in der Préface hat er sich nicht genauer ausgesprochen. Vielleicht führen hier einige Beobachtungen weiter, die D. selbst und seine Mitarbeiter gemacht haben.

Überraschend ist der abrupte Schluß des Diktatteiles von Cod. 781. Der Text A endet mit dem Schluß von q. 22 a. 11 *corp.* Es folgt im Original noch ein angefangener Satz, der zwar durch Expunktation getilgt, aber zweifellos noch unter Diktat geschrieben worden ist: *Unde etiam Dionysius dicit vii capitulo de divinis nominibus* [47]. Die restlichen 35 Zeilen von f. 140vb sind leer geblieben. D. schreibt (Secrétaires 186): „Il y a quelque vraisemblance que c'est le départ de Paris de saint Thomas pour l'Italie qui aura interrompu la dictée du texte A." Das ist in der Tat sehr wahrscheinlich und stützt unsere Ansicht, wonach die endgültige Ausarbeitung der qq. 2–22 in die letzten Wochen (?) des ersten Pariser Lehraufenthaltes des Heiligen fällt. Wo sind die restlichen Quästionen redigiert worden? Der Gedanke liegt nahe: in Italien. Gauthier hat in seiner äußerst lehrreichen Einleitung zur lateinisch-französischen Ausgabe der ScG von 1961 auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß wir hier in Cod. 781 denselben abrupten Bruch zwischen einem älteren (originalen) und einem jüngeren Teil antreffen wie im Autograph der ScG, Vat. lat. 9850 [48]. Der kostbare Codex zeigt auf f. 14va einen plötzlichen Wechsel in der Farbe der Tinte. Bis dahin ist sie dunkelbraun, dann wird sie auf einmal gelblich und blaß. Auch die Art des Pergamentes ändert sich. Dieselben Beobachtungen gelten nun auch für Cod. 781. Bis f. 140v ist die Tinte „von einem schönen, lebhaften Schwarz, das Pergament dünn, oft durchscheinend; von f. 141r an wird das Pergament dick und die Tinte gelb, sehr blaß, auf manchen Blättern fast unleserlich". Gauthier schließt aus diesen und anderen Eigen-

[45] *I. T. Eschmann,* A Catalogue of St. Thomas's Works: Bibliographical Notes, in: E. Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas (New York 1956) 389. Vielleicht läßt sich so auch am ungezwungensten die selbständige Position der q. 1 De veritate in Cod. 781 erklären. Vermutlich wurden nämlich die einzelnen Stücke in Faszikel 5 entsprechend dem Datum ihrer Ausarbeitung eingetragen. Als Thomas dann später an die Zusammenstellung der Quästionenreihe ging, die unser Werk mit seinen 29 Quästionen bilden, nahm er die bis dahin vereinzelte q. De veritate aus inhaltlichen Gründen dazu. Die Hs. Florenz, Laur., S. Croce Plut. XXIX dext. 8 (= F) beginnt den Text des Werkes mit q. 2, d. h. mit dem Beginn des diktierten Originals, und endet (f. 53va) mit dem Schluß von q. 13 a. 2 an einer Stelle, an der der diktierte Text eine Lücke aufweist, vgl. Préface § 21, S. 114*. F bzw. dessen Vorlage ist demnach Zeuge eines sehr frühen Stadiums von De veritate, zu dem q. 1 offensichtlich noch nicht gehörte.

[46] Secrétaires 186.

[47] Secrétaires 64. In der Edition: q. 22 a. 11, Zeile 199.

[48] S. Thomas d'Aquin, Contra Gentiles. Livre premier, texte de l'Édition léonine, introduction de *A. Gauthier* (Paris 1961) 31–34.

tümlichkeiten, daß die ersten 14 Blätter des Autographs der ScG in Paris geschrieben worden sind, vor Sommer 1259. Als Thomas dann nach Italien aufbrach, nahm er – so Gauthier – außer den beiden fertigen Faszikeln der Summa von Faszikel 3 nur das Doppelblatt mit, auf dem er zu schreiben begonnen hatte, um sein Gepäck nicht unnötig zu belasten. Dieses Heft hat er dann mit italienischem Pergament aufgefüllt und mit italienischer Tinte weiterbeschrieben, *peut-être en cours de voyage*. Sollte ähnliches nicht auch mit De veritate geschehen sein?

Leider erfährt der Leser nirgendwo, weder in Secrétaires noch in der Préface – übrigens auch nicht in anderen Publikationen –, was es mit der Geschichte von Cod. 781 nach dem Tode des hl. Thomas auf sich hat; in welcher Bibliothek die Handschrift früher war, und wann und wie sie in die Vaticana gelangte. Die Geschichte des Codex im 13. Jh., nach 1274, könnte jedoch vielleicht ein Licht auf die Textgeschichte von De veritate werfen. – Auf dem Hintergrund solcher Überlegungen erhebt sich noch einmal die Frage, wo und wie De veritate veröffentlicht worden ist. Die älteste Universitätsüberlieferung des Werkes ist zweifellos in Paris beheimatet, und die gesamte handschriftliche Tradition deutet auch darauf hin, daß das Werk von dieser Stadt aus verbreitet worden ist. Aber dem widerspricht nicht die Hypothese, daß es in Italien von Thomas zu Ende geführt wurde. Könnte Thomas nicht sein fertiges opus nach Paris geschickt haben? Dort mußte man das meiste Interesse daran haben, weil die behandelten Fragen dort auch disputiert worden waren.

IV. Eine große Edition eines großen Werkes

Drei Umstände verleihen dieser Edition ihren außergewöhnlichen Charakter[49]: die Tatsache, daß das Original für zwei Drittel des Werkes noch erhalten ist; daß dieses Original selbst der letzte Archetyp der gesamten Tradition ist; schließlich die Tatsache, daß diese Tradition, von wenigen und unbedeutenden Ausnahmen abgesehen, den Charakter der Universitätsüberlieferung besitzt. Der erste Umstand verschafft uns die erforderliche Sicherheit über Echtheit und Wert des veröffentlichten Textes; der zweite die Gewißheit, das Werk in diesem Original in seinem Endzustand zu besitzen; der dritte Sachverhalt erlaubt uns zuverlässig durch den Vergleich von Original und Überlieferung die Textverschlechterung abzuschätzen, die diesem Werk, vielleicht aber auch noch manchem anderen des hl. Thomas, durch die Universitätsexemplaria zugefügt wurde.

A. Dondaine hat uns mit dieser großen Edition nicht nur endlich den genauen Text von De veritate geschenkt. Mit seinen begleitenden Untersuchungen zum Vat. lat. 781 hat er die Textkritik mittelalterlicher Werke und nicht zuletzt unsere Kenntnis des Menschen Bruder Thomas von Aquin erheblich gefördert.

[49] Ich lehne mich an Formulierungen an, die A. Dondaine in der provisorischen Einleitung zum ersten Faszikel der Edition (Rom 1970) S. XII gebraucht hat.

„Kirchenkunde der Gegenwart" – Anmerkungen zu Erwin Fahlbuschs gleichnamigem Buch

Von Werner Löser, S. J.

In der Geschichte der Kirche gab es immer wieder Spaltungen, aber auch das Bemühen um ihre Überwindung. Schon in der frühen Kirche, in erheblich verstärktem Maße jedoch seit dem 16. Jahrhundert, erschienen Darstellungen der voneinander getrennten Kirchen und Gemeinschaften. Die Geschichte der Disziplin, die im 19. Jh. in der Regel die Bezeichnung „Symbolik" trug und in diesem Jahrhundert meistens „Konfessionskunde" genannt wird, ist mehrfach beschrieben worden [1]. In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg kamen einige „Konfessionskunden" ganz neu oder doch in neuen Auflagen heraus: *H. Mulert*, Konfessionskunde [2]; *K. Algermissen*, Konfessionskunde [3]; *W. Niesel*, Das Evangelium und die Kirchen [4]; *E. Hammerschmidt*, Grundriß der Konfessionskunde [5]; *P. Meinhold*, Ökumenische Kirchenkunde [6]; u. a. Gleichzeitig setzte sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite bezüglich der „Konfessionskunde" eine Grundlagenbesinnung ein. Sie schlug sich in zahlreichen Buch- und Zeitschriftenbeiträgen nieder [7]. Die 60er Jahre waren kirchengeschichtlich durch das II. Vatikanische Konzil

---

[1] Ein bes. sorgfältiger und umfassender Rückblick auf diese Geschichte findet sich in *J. Brosseder*, Ökumenische Theologie. Geschichte – Probleme = Theol. Fragen heute 10 (München 1967) 11–97; vgl. jedoch auch *J. R. Geiselmann*, Einführung in J. A. Möhlers „Symbolik", in: J. A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hrsg., eingel. u. komm. v. J. R. Geiselmann (Köln – 2 Bde. – 1958–1961), hier Bd. I (15–148, bes. 44–148).

[2] Berlin 1. Aufl. 1926, 3. Aufl., hrsg. von E. Schott (Berlin 1956).

[3] Christliche Sekten und Kirche Christi (1923), ab der 4. Aufl. Konfessionskunde (Paderborn, 7. Aufl. 1957).

[4] Neukirchen 1953; 2. überarb. Aufl. 1960.

[5] Innsbruck 1955. [6] Stuttgart 1962.

[7] Hier eine Auswahl der charakteristischen Äußerungen: *Kath. Theologen: W. Bartz*, Katholische Konfessionskunde heute, in: TThZ 63 (1954) 18–32; o. Verf., Lehre und Glaubenserfahrung. Zur Möglichkeit einer katholischen Symbolik, in: HerKorr 8 (1953/54) 28–33; *E. Stakemeier*, Konfessionskunde heute im Anschluß an die ‚Symbolik' J. A. Möhlers = KKSMI Nr. 1 (Paderborn 1957); *Y. Congar*, Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus, in: Cath(M) 12 (1958) 81–104; *K. Algermissen*, Wesen und Eigenschaften der Konfessionskunde, in: O. Schilling / H. Zimmermann (Hrsg.), Unio Christianorum = FS L. Jaeger (Paderborn 1962) 37–50; *R. Grosche*, Zur Rechtfertigung der Kontroverstheologie, ebd. 31–36; *R. Kösters*, Zur Theorie der Kontroverstheologie, in: ZKTh 88 (1966) 121–162; *Ev. Theologen: H. Bornkamm*, Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte (Gütersloh 1949) 89–100; *E. Wolf*, Ökumenische Symbolik: Zur Aufgabe der Konfessionskunde heute, in: Ders., Peregrinatio I (München 1954) 338–358; *G. Maron*, „Symbolik" und „Konfessionskunde" im Katholizismus, in: MdKI 8 (Bensheim 1957) 41–48; *H. Rückert*, Die Bedeutung des konfessionellen Gegensatzes für die evangelische Theologie, ebd. 81–85; *E. Schott*, Zur Grundlegung der Konfessionskunde, in: NZSTh 2 (1960) 364–386; *G. Ebeling*, Über Aufgabe und Methode der Konfessionskunde, in: Ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Göttingen 1964) 28–40.

und durch das Aufkommen weltweiter und vielseitiger Dialoge zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften geprägt. Die ökumenische Situation hat sich durch diese Vorgänge tiefgreifend verändert. Eine Reihe neuer „Konfessionskunden" sind aus dem Bemühen erwachsen, der neuen Situation Rechnung zu tragen. *Algermissens* „Konfessionskunde" wurde durch eine Zusammenstellung mehrerer konfessionskundlicher Einzeldarstellungen ersetzt. Jede dieser Einzeldarstellungen hatte ihren Autor [8]. Das Nachfolgewerk zu H. Mulerts „Konfessionskunde" ist ebenfalls von einem Team von Fachleuten neu geschrieben worden. Die Führung unter ihnen hatte *Fr. Heyer* [9]. Eine ausdrückliche Erwähnung verdient an dieser Stelle auch die von *H. H. Harms* u. a. herausgegebene Reihe der Selbstdarstellungen der verschiedenen Kirchen [10]. Diese Reihe, die unter dem Titel „Die Kirchen der Welt" läuft und inzwischen 17 Bände umfaßt, hat ebenfalls eine Vorgängerin: in *F. Siegmund-Schultze* (Hrsg.), Ekklesia [11]. Das neueste, in Ansatz und Durchführung höchst bemerkenswerte konfessionskundliche Werk ist soeben erschienen: *Erwin Fahlbusch,* Kirchenkunde der Gegenwart [12]. Diesem Werk wenden wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit zu und erlauben uns, sowohl zu dem wissenschaftstheoretischen Ansatz des Buches als auch zu der Analyse der römisch-katholischen Kirche einige Überlegungen vorzutragen [13].

I. Die wissenschaftstheoretische Grundlegung der „Kirchenkunde der Gegenwart"

Die Kirchenkunde der Gegenwart dient der Vermittlung konfessionskundlicher Kenntnisse. Sie „will Kenntnis geben von dem Selbstverständnis der verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in der Gegenwart und damit von unterschiedlichen Arten und Weisen des Glaubens von Menschen, die sich Christen nennen" [14]. Solche Kenntnisgabe vollzieht sich dreifach: 1. durch *Information* – „sie *informiert* über divergierende Möglichkeiten christlichen Glaubensvollzuges sowie über die interkonfessionellen Kontakte, die praktizierte zwischenkirchliche Zusammenarbeit und die vielfältige ökumenische Kommunikation" [15]; 2. durch *Beschreibung* – „sie *beschreibt,* was aufgrund von Selbstdarstellungen und Dokumenten sich feststellen und was bei versuchtem Miterleben solcher Gemeinschaften sich beobachten läßt" [16]; 3. durch *Analyse* – „sie *analysiert* die Phänomene hinsichtlich ihrer inneren Logik und unterscheidet sich – was ihr Interesse betrifft – von Polemik und Irenik, von Symbolik und Ökumenik und – was die Methode angeht – von deskriptiven, narrativen, kontroverstheologischen und dialogischen Darstellungen

---

[8] *K. Algermissen,* Konfessionskunde, 8. Aufl., neu bearb. v. H. Fries, W. de Vries, E. Iserloh u. a. (Paderborn 1969).

[9] *F. Heyer,* Konfessionskunde. Mit Beitr. v. H. Chadwick, H. Dombois u. a. (de Gruyter-Lehrbuch, Berlin 1977).

[10] *H. H. Harms / H. Krüger / G. Wagner,* Die Kirchen der Welt (Stuttgart 1959 ff.).

[11] *F. Siegmund-Schultze* (Hrsg.), Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen (Gotha 1934 ff.) (nicht abgeschlossen).

[12] *E. Fahlbusch,* Kirchenkunde der Gegenwart = Theol. Wissenschaft 9 (Stuttgart 1979).

[13] Ein größeres konfessionskundl. Werk ist in den USA im Erscheinen begriffen: *H. C. Piepkorn,* Profils in Belief. The Religions Bodies of the United States and Canada, Vol. I: Roman Catholic, Old Catholic, Eastern Orthodox (New York 1977).

[14] Kirchenkunde der Gegenwart (= KdG), S. 16.

[15] Ebd. 16.

[16] Ebd. 16.

ihres Beobachtungsfeldes" [17]. Das Bemühen um eine interesselose Objektivität konkretisiert sich in der Sorgfalt, mit der die Informationen zusammengetragen und sachgerecht geordnet dargeboten werden. Es ist Fahlbusch zu bescheinigen, daß es ihm in bewundernswertem Maße gelungen ist, das Selbstverständnis der christlichen Kirchen und Gemeinschaften vorzuführen.

Das Unterscheidende und Neue der „Kirchenkunde der Gegenwart" liegt in der Kennzeichnung und in der Art der Realisierung der „Analyse": sie vollzieht sich *nicht* im Horizont „ökumenischen Interesses" und ist *nicht* auf eine „kontroverstheologische Darstellung" ihres Beobachtungsfeldes aus. Die anderen Abgrenzungen, die F. vornimmt: von der Polemik und von der Irenik einerseits und von den verschiedenen methodischen Möglichkeiten der Darbietung der konfessionellen Realitäten andererseits sind gegenwärtig weniger aktuell. Sie kennzeichnen die meisten neueren Konfessionskunden. Daß F. sich jedoch des „ökumenischen Interesses" enthalten und auf die „kontroverstheologische Methode" verzichten will, unterscheidet ihn von allen anderen Verfassern neuer konfessionskundlicher Werke. Welche Überlegungen haben F. zu seinen Optionen veranlaßt? Die Antwort liegt in seinen wissenschaftstheoretischen Einsichten. Diese Einsichten aber harmonieren keinesfalls mit allen möglichen Formen des Glaubensverständnisses, sondern entsprechen durchaus einem bestimmten theologischen Standpunkt, der wohl nur im Raum der evangelischen Theologie möglich ist, aber auch dort umstritten sein dürfte.

Um welche Einsichten handelt es sich? Vor allem um solche, die mit dem „konfessionellen Problem" zusammenhängen. Dieses ist damit gegeben, daß – so Fahlbusch – die konfessionelle Vielfalt christlicher Gemeinschaften unausweichlich und unüberwindbar ist. Konfessionskunden, die aus ökumenischem Interesse an der Einheit der Kirche heraus verfaßt werden, werden diesem Sachverhalt nicht gerecht. Solche Konfessionskunden überspielen das „konfessionelle Problem". Aber eben dieses Problem ist nach F. in einer Konfessionskunde ausdrücklich zu thematisieren. „Indessen ist zuzugeben, daß das erkenntnisleitende Interesse an der Einheit der Kirche und der situative Bezug auf den Schmerz über die Spaltung der Christenheit es erschweren oder gar unmöglich machen, der Problematik aus einer wissenschaftlich gebotenen theoretischen Distanz ansichtig zu werden. Die Einheit der Kirche als Glaubensartikel und Zielvorstellung kirchlicher Strategie wie das engagierte Bemühen nötigen Respekt ab, doch sie können nicht den Tatbestand aufhellen und erklären, geschweige denn als unabdingbar plausibel machen, daß das historische Geschehen einer einmaligen Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret zu einer Vielzahl divergierender Kirchen und Gemeinschaften geführt hat und selbst die Bedingung für die konfessionelle Pluralität und Partikularität abgibt." [18]

F. legt eine ganze Theorie, die die Vielzahl der christlichen Gemeinschaften zu erklären beansprucht, vor – in wenigen Sätzen innerhalb der „Einführung" in die „Kirchenkunde der Gegenwart" [19], ausführlich in einem K. G. Steck zugeeigneten „Diskussionsbeitrag": Grunddaten und Typen christlicher Gemeinschaften [20]. Diesen Text hat F. seiner KdG „anstatt eines Schlußworts" beigegeben [21]. – Nach F. resultiert die Vielzahl der christlichen Gemeinschaften aus einem theologischen und aus einem historischen Sachverhalt. Der theologische ist mit der Nichtobjektivierbarkeit des Kerygmas grundsätzlich gegeben. Dem so verstandenen Kerygma entspricht ein je persönlich geformter Glaube. „Die *theologische* Komponente wird dadurch angezeigt, daß der in jenem Geschehen als der Offenbarende sich bezeichnende Absolute menschlichem Zugang und menschlicher Einsicht letztlich entzogen

[17] Ebd. 16.
[18] Ebd. 15.
[19] Ebd. 15 ff.
[20] In: MdKI 29 (Bensheim 1978) 71–76.
[21] KdG 274–284.

bleibt: er offenbart sich und wirkt in der Welt vermöge seines ‚Wortes' bzw. ‚Geistes', setzt sich der Erkennbarkeit nicht unmittelbar und nicht für jedermann aus, erscheint vielmehr in der Gestalt des Offenbarungsträgers (Jesus), der in seinem Zuspruch und Anspruch Glauben erheischt, d. h. ein Bekenntnis (confessio), das subjektiven Charakter besitzt, individuell gebunden ist" [22]. Der die Vielfalt der christlichen Gemeinschaften erklärende historische Sachverhalt liegt in der Mannigfaltigkeit der auf die Offenbarung bezogenen biblischen Glaubensweisen und Glaubenszeugnisse, in denen allein das historische Offenbarungsgeschehen zugänglich bleibt. „Die *historische* Komponente wird dadurch markiert, daß der Offenbarungsträger und seine Botschaft (Evangelium) faktisch allein in dem persönlichen und auslegenden Bekenntnis derer erfaßbar wird, die sich von dem Offenbarungsvorgang betroffen finden, und daß die Zeugnisse von dem historisch einmaligen Offenbarungsgeschehen eine gewisse Bandbreite ausweisen. Die Pluralität der Aussagen ist durch den jeweiligen Autor (Zeuge) und sein Herkommen, durch Ort, Zeitpunkt, Adressaten, gegnerische Einwände etc. wie durch die Art und Weise seiner Betroffenheit, seines Verständnisses, seines Interesses und seiner Hoffnung bedingt" [23]. In der nachneutestamentlichen Zeit traten noch weitere Faktoren auf, die die Konfessionsbildung förderten: die unter je neuen und anderen Bedingungen sich notwendigerweise vollziehende Auslegung, Absicherung, Vermittlung und Vergegenwärtigung der Offenbarung.

Die Vielzahl der christlichen Kirchen und Gemeinschaften ist nach F. eine Gegebenheit, die das Christentum in dieser Welt nicht nur faktisch, sondern legitimer-, ja notwendigerweise kennzeichnet. Daraus ergibt sich, daß F. seine KdG nicht unter dem Vorzeichen der Hoffnung, die ökumenischen Bemühungen möchten auf eine wie auch immer geartete Einheit der Kirche zulaufen, verfaßt hat. „Die konfessionelle Vielfalt christlicher Gemeinschaften korrespondiert der Selbstauskunft der Glaubenden. Sie ist möglich und legitim. Darum erscheint mir nicht die ‚Einheit der Kirche' wünschenswert, sondern die konfessionelle Identität der einzelnen christlichen Gemeinschaft, für die ökumenischer Kontext und ökumenische Kommunikation einen sachlich und menschlich gebotenen Bezugsrahmen abgeben, innerhalb dessen die ‚Heilswahrheit' im Gespräch und ein Geschehen bleibt" [24]. Von solchen Überlegungen her ist das Konzept der „Einheit", die sich aus den ökumenischen Bewegungen ergibt und weiter ergeben soll, neu zu umschreiben. „Einheit" ist ein „bewegliches Ziel" [25], ihr Begriff stets „im Wandel" [26]. „Einheit" darf nicht mit Einheitlichkeit verwechselt werden. Sie realisiert sich immer wieder neu darin, „daß wir einander in unserer Verschiedenheit in Christus anzuerkennen vermögen" [27].

Die der Vielzahl der christlichen Kirchen und Gemeinschaften an sich zugeordnete Disziplin ist im Sinne F.s eine „Phänomenologie christlicher Glaubens- und Handlungssysteme". Einer solchen „Phänomenologie" gilt, wie er mehrfach herausstellt, sein primäres Interesse. Die „KdG" ist von daher eher als ein vorläufiges Nebenprodukt zu verstehen. In der Perspektive der von F. ins Auge gefaßten „Phänomenologie" sind die christlichen Kirchen und Gemeinschaften „Glaubens- und Hand-

---

[22] Ebd. 15.

[23] Ebd. 15; F.s Aussagen erinnern an *E. Käsemann*, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I (Göttingen 1960) 214–223; kritisch dazu: *G. Ebeling*, Das Neue Testament und die Vielzahl der Konfessionen, in: Ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Göttingen 1964) 144–154.

[24] Ebd. 16.

[25] Ebd. 272.

[26] Ebd. 273.

[27] Ebd. 273.

lungssysteme". F. teilt den theoretischen Ansatz des geplanten Werkes, in dessen Horizont die „KdG" schon abgefaßt wurde, in aller Klarheit bereits mit: die Phänomenologie christlicher Glaubens- und Handlungssysteme ist darauf angelegt, „diese Systeme hinsichtlich ihrer Thematik, Funktion und Leistungsfähigkeit für die Sinnorientierung menschlichen Lebens zu sichten und in pragmatischer Absicht danach zu beurteilen, ob und inwieweit sie die Heil versprechende Existenz vor der Instanz der Welt, der sie angehören, glaubwürdig anbieten" [28]. Dabei bedient sie sich anthropologischer, soziologischer und theologischer Kriterien. In dieser programmatischen Kennzeichnung der „Phänomenologie" fällt die entscheidende Rolle auf, die dem „menschlichen Existenzinteresse" für die Konfessionsbildung zugeschrieben wird. Nach F. geht in der Tat das „anthropologische Grunddatum", das die Sozialpsychologie und die Religionssoziologie aufzuschlüsseln vermögen, allen anderen, also auch den theologischen, zur Bildung der kirchlichen Gemeinschaften führenden Daten voraus. Die unterschiedlichen Existenzinteressen führen zu den verschiedenen religiösen Glaubens- und Handlungssystemen, die jedoch darin übereinkommen, daß sie dem in Krisen und an Grenzen geratenden Menschen Orientierung und Entlastung gewähren. Der konsequent durchgehaltene anthropologische Ansatz führt zur Subsumption der christlichen Gemeinschaften unter die „Religionen". „Die christlichen Gemeinschaften stehen wie jede andere Religion in dem angezeigten anthropologischen Horizont. Inhalt und Form ihrer Lehre, ihre Verhaltensmuster, ihre Organisation und ihre kontextuelle Einbindung haben an den anthropologischen Konstanten ihren Anhalt. Sie lassen sich als intervenierende Variablen der konstanten Konstellation menschlichen Lebens charakterisieren" [29].

Daß diese Erklärung der christlichen Gemeinschaften und ihrer Sinnangebote samt dem dazugehörigen Transzendenzgefüge bei diesen Gemeinschaften auf Widerstand stoßen wird, weiß und erwartet F.: „Indessen bin ich mir bewußt, daß keine christliche Gemeinschaft sich als ein ‚Identitätsreservoir' verstehen will, das dem anthropologischen Organisationsplan dient, und ebensowenig als ‚Lieferant religiöser Bedeutungen', wenngleich eine jede faktisch als solche fungiert, sondern daß sie vielmehr ihre Existenz in einer göttlichen Offenbarungsbotschaft begründet glaubt, und ihren Wahrheitsanspruch wie ihren Bestand auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückführt" [30].

Die Typisierung und analytische Erschließung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften in anthropologischer, d. h. vor allem sozialpsychologischer und religionssoziologischer Perspektive ist also Inhalt der Phänomenologie der christlichen Weltdeutungs- und Handlungssysteme. F. vermittelt bereits einen ersten Eindruck von dem, was ihm vorschwebt: die ausführliche Information über die röm.-kath. Kirche mündet in einen Text ein, in dem die Frage nach ihrer anthropologischen Funktionsfähigkeit beantwortet wird [31]. Im Blick auf die von G. Schmidtchen vor-

[28] Ebd. 16.

[29] Ebd. 279.

[30] Ebd. 282; ähnlich ebd. 283: „Auch hier muß ich sogleich hinzufügen: Keine christliche Gemeinschaft unterwirft sich ihrem jeweiligen Selbstverständnis folgend dem Kriterium ‚Mensch', sondern nur dem, was sie als Wahrheit in dem Christusereignis offenbart glaubt und dem sie sich zu verdanken meint. Einer jeden christlichen Gemeinschaft geht es um die Vermittlung und die Vergegenwärtigung dieser, das Heil und die Existenz des Menschen betreffenden und sie entscheidenden Offenbarungswahrheit." Die von F. erwartete Kritik ist inzwischen vorgebracht worden: *R. Frieling*, Gleichgültige Kirchen? Anmerkungen zur „Kirchenkunde der Gegenwart" von E. Fahlbusch, in: MdKI 30 (Bensheim 1979) 73–75. Frieling lehnt die Vorordnung des „anthropologischen Grunddatums" ab.

[31] Ebd. 110 f.; Vorarbeiten des Verf. dazu: Katholiken und Protestanten. Empirische Daten und soziologische Analysen als Materialien einer künftigen Konfessionskunde, in: MdKI 26 (1975) 66–74.

gelegten Erhebungen zur gegenwärtigen Situation der katholischen Kirche [32] stellt er fest: Die katholische Kirche wird als Weltdeutungs- und Handlungssystem verstanden. Man sucht in ihr Sinnorientierung für die Lebensgestaltung. „Von der römisch-katholischen Kirche wird erwartet, daß sie sowohl ihren Sendungs- und Missionsauftrag erfüllt als auch gesellschaftlich sich engagiert. Das heißt: das römisch-katholische Weltdeutungs- und Handlungssystem fungiert nur dann als Orientierung bei Sinnfindung und Daseinsgestaltung, wenn der von der Kirche vermittelte Glaube auch in Gesellschaft und Politik zur Wirkung kommt. Doch umgekehrt gilt: gesellschaftliche Präsenz und Engagement der Kirche wären ohne die sie charakterisierende Spiritualität für das Orientierungsbedürfnis bedeutungslos" [33]. Die Kirche wird den Erwartungen dort nicht gerecht, wo die von ihr repräsentierten Wertsysteme sich von den faktisch geltenden gesellschaftlichen Verhaltensmaximen unterscheiden. Die Kirche wird den Erwartungen dagegen insofern gerecht, als sie in einem hohen Maße das Gefühl der Geborgenheit vermittelt. Elemente dessen, was F. vorschwebt, werden darüber hinaus dort sichtbar, wo er die christlichen Kirchen und Gemeinschaften typisiert [34]. So ordnet er die katholische Kirche hinsichtlich der Frage nach dem menschlichen Heilsweg idealtypisch nicht der „Schau des ewigen Geheimnisses", auch nicht der „Rechtfertigung allein im Glauben", sondern dem „Leben aus der Eucharistie" zu [35]. Bezüglich der Frage nach dem den christlichen Gemeinschaften eigenen „Frömmigkeitstypus" stellt F. wiederum aufschlußreiche Zuordnungen her. Die katholische Kirche repräsentiert weder den „nomadisierenden" noch den „spiritualisierenden", sondern den „urbanisierenden" Frömmigkeitstypus. Für ihn ist der Gedanke der Einheit und der schützenden Ordnung kennzeichnend [36]. So ragt die „Phänomenologie christlicher

---

[32] *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BDR Deutschland (Freiburg 1972).

[33] KdG 110.

[34] Vor allem im Anhang „Grunddaten und Typen christlicher Gemeinschaften", ebd. 174 ff.

[35] Ebd. 275: „... Eucharistie, die das Sein und das Wirken Christi zusammenfaßt und zur sichtbaren wie genießbaren Heilsgabe verdichtet, die den totus Christus vergegenwärtigt, objektiviert und in Kraft setzt, die damit sakramental die Erneuerung der Welt in dieser Zeit in gewisser Weise vorausnimmt und in der die Christgläubigen zum mystischen Leib Christi gestaltet die Erlösungstat Christi, ihr Heil, aktualisierend und ratifizierend sich zu eigen macht."

[36] Ebd. 280: „(2) Der *urbanisierende Frömmigkeitstypus* richtet sich hinter den schützenden Wällen und in dem Gehäuse eines fest umgrenzten Kultverbandes ein. Hier wird die Sehnsucht nach Heil, Sicherheit und Heimat sakramental gestillt und Seligkeit wie Freiheit von einer Autorität abgestützt, die nicht erst auf ihre Legitimität hin befragt werden muß. Nicht die Wanderschaft, sondern die Seßhaftigkeit, nicht Offenheit, sondern Geschlossenheit, nicht das Risiko, sondern die Gewohnheit – sind die Merkmale dieses gesellschaftlichen Typus. In ihm verbindet sich der Geist der Observanz mit dem geschickten Umgang mit Personen und Sachen. Er zeichnet sich aus durch ein starkes Integrationsvermögen, das verschiedene Standorte und Auffassungen zu verschmelzen vermag, durch einen Liebespatriarchalismus, der in seiner ausgleichenden Art die Unterschiede in Herkunft, Bildung, Stand und Fähigkeit additiv aufhebt und fruchtbar macht, sowie durch Wertschätzung von übergreifenden Institutionen und vertrauenweckenden Ordnungen, die mit ihren Mechanismen Geborgenheit und ein transzendentales Ideal verheißen, veranschaulichen und garantieren. Überlieferung, Hierarchie, Dogmen, Rationalität, unveränderliche Sittengesetze und Kollektivbewußtsein spielen eine bedeutende Rolle und sind konstitutiv für die Abgeschlossenheit des Systems, das dem urbanisierenden Typ eigen ist. Er hat sich in der Christentumsgeschichte durch Erfolge ausgewiesen, durch ein imposantes Kirchengebilde, das er hervorgebracht hat."

Glaubens- und Handlungssysteme" vielfach bereits in die „Kirchenkunde der Gegenwart" hinein. Gleichwohl hat diese selbst ihren Schwerpunkt in der Darbietung des informierenden, beschreibenden und analysierenden, auf das Selbstverständnis der Kirchen und Gemeinschaften bezogenen Materials.

Im Blick auf den von F. gewählten Ansatz möchten wir im folgenden einige Bedenken vortragen und begründen: F. setzt sich in seinem wissenschaftstheoretischen Ansatz von den beiden anderen neueren Standardwerken der Konfessionskunde, die unter den Namen K. Algermissen und F. Heyer laufen, ab [37]. Er wirft ihnen vor, bei der Darstellung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu sehr vom Interesse an der sichtbaren Einheit der Kirche bewegt zu sein und so notwendigerweise das „konfessionelle Problem" zu überspielen. Und doch – so scheint uns – haben Algermissen und Heyer recht. Heyer geht von der Annahme einer grundlegenden Einheit der Kirchen in Christus aus. Diese Einheit manifestiert sich auch bereits. Allerdings ist sie in der Geschichtswelt noch nicht voll durchgesetzt. Das gegenwärtige Dialoggeschehen gilt der Förderung der sichtbaren Einheit der Kirchen. „Die ‚in Christus vorgegebene Einheit' hat sich aufgemacht, sich selbst in unserer Geschichtswelt zu suchen" [38]. Die „Konfessionskunde" folgt und dient der neuen Praxis zwischen den Kirchen. Heyers in protestantischer Perspektive verfaßte „Konfessionskunde" entspricht auf katholischer Seite „der neue Algermissen". E. Stakemeier hat in der Einführung das Programm entworfen. Es basiert auf der Ekklesiologie des II. Vat. Konzils. Nach diesem Konzil „subsistiert" die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche. In ihr ist die Einheit der Kirche schon Wirklichkeit. Die katholische Konfessionskunde hat ihre Funktion „innerhalb der ökumenischen Theologie und der weiter gespannten Ökumenik. Ohne genaue Kenntnis der Ursprünge und des gegenwärtigen Standes der Glaubenslehre, des Gottesdienstes, der Ordnungen und des Lebens der christlichen Kirchen und Gemeinschaften kann der Dialog nicht geführt werden, der von einer schon vorhandenen Einheit zu jener vollen Einheit führen soll, die das Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist" [39].

Wo trennen sich die Wege zwischen diesen beiden „Konfessionskunden" einerseits und Fahlbuschs „Kirchenkunde der Gegenwart" andererseits? Jene gehen davon aus, daß es eine Vielfalt von Konfessionen zwar faktisch, aber weder notwendiger- noch legitimerweise gibt und daß diese Vielfalt darum zu überwinden ist. Nach F. dagegen ist die Vielzahl der christlichen Gemeinschaften unausweichlich und insofern ein legitimer Tatbestand. Hinter F.s Konzeption steht vor allem das Theologumenon von der „Nichtobjektivierbarkeit des Kerygmas". Dem so verstandenen Kerygma entspricht der subjektive, stets individuell gebundene Charakter des Bekenntnisses. Aus ihm resultiert die Vielzahl der Konfessionen.

Von der „Nichtobjektivierbarkeit des Kerygmas" ist seit einigen Jahrzehnten in Theologien die Rede, wie sie vor allem bei R. Bultmann und seinen Schülern vorliegen. E. Käsemann – beispielsweise – hat 1953 einen Vortrag gehalten: „Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit" [40]. In ihm findet sich ein Abschnitt über den „Kanon" der biblischen Schriften. Dieser Text kann bei der Analyse von F.s Optionen erhellend wirken. Nach Käsemann hat die Reformation die radikale Anwendung der historischen Kritik auf die Bibel ermöglicht. Sie tat es, indem sie das Evangelium aus der Identifikation mit der Schrift löste und stattdessen in ein

---

[37] Vgl. Anm. 8 und 9; vgl. dazu neuestens die Rezension F.s zu F. Heyers Konfessionskunde: Ersatz für Mulert?, in: MdKI 30 (Bensheim 1979) 70–73.

[38] F. Heyer, a. a. O. 1.

[39] K. Algermissen, a. a. O. XIX.

[40] Aufgenommen in: *E. Käsemann,* Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960), 224–236.

dialektisches Verhältnis zu ihr setzte. Sie tat es darüber hinaus dadurch, daß sie nachdrücklich auf den Wortsinn der biblischen Texte aus war. Die historische Kritik hat sich – so Käsemann – als sachgemäße Methode des Umgangs mit der Schrift erwiesen. Die solcherart erzielten Ergebnisse sind verbindlich. Diese Ergebnisse aber lassen heute u. a. erkennen, „daß der Kanon in der Gesamtheit seiner Schriften keine sachliche Einheit bildet". Er umschließt eine Vielfalt von frühen Ausgestaltungen des Christentums. Wer das Evangelium mit der Schrift identifiziert, versteht ihren Kanon „gesetzlich". Er steht der in ihm bezeugten Vielfalt machtlos gegenüber und „liefert damit das Christentum an den Synkretismus bzw. den hoffnungslosen Konfessionsstreit aus". Evangelium und Schrift stehen vielmehr in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Daß die Schrift das Evangelium enthalte, ist kein objektiv vorliegender Sachverhalt, sondern eine Aussage, die auf einem Glaubensentscheid gründet. „Wir werden, mit anderen Worten und in neutestamentlicher Sprache ausgedrückt, zur Prüfung der Geister auch in der Schrift selbst gezwungen. Wir können nicht einfach ein Dogma oder Lehrsystem übernehmen, sondern werden in jene Haltung der Schrift gegenüber gestellt, die Verantwortung und Freiheit zugleich und eins unablöslich von dem anderen ist. Nur solcher Haltung kann sich in der Schrift Gottes Wort offenbaren, das es, wie die Bibelkritik verdeutlicht, im Raum der Objektivität, also jenseits unserer Entscheidung, gar nicht gibt." [41] Würde man das Evangelium im Raum des objektiv Aufweisbaren suchen, so drückte sich darin der Versuch aus, den Glauben eigenmächtig zu sichern. Aber eben dies würde ihn als solchen verfälschen. In einem anderen Text „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?" [42] stellt Käsemann fest, daß die Einheit der Kirche wie das Evangelium selbst eine nicht objektivierbare Größe ist. „Die Spannung von Geist und Schrift ist konstitutiv. Das heißt, daß der Kanon nicht einfach mit dem Evangelium identisch und Gottes Wort nur insofern ist, als er Evangelium ist und wird. Insofern begründet dann auch er Einheit der Kirche. Denn allein das Evangelium begründet die eine Kirche in allen Zeiten und an allen Orten. Die Frage jedoch, was das Evangelium sei, kann nicht mehr der Historiker durch eine Feststellung beantworten, sondern nur der Glaubende, vom Geist überführt und auf die Schrift hörend, entscheiden, so daß es auch die Einheit der Kirche nie vorfindlich und immer nur für den Glauben gibt. Die Einheit der Kirche wird wie das Evangelium nicht von den beati possidentes, sondern von den Ungesicherten und Angefochtenen in und trotz den Konfessionen, mit und gegenüber auch dem neutestamentlichen Kanon bekannt, sofern sie die das Evangelium Hörenden und Glaubenden sind" [43].

Käsemanns Aussagen können u. E. zur Erschließung der Position Fahlbuschs beitragen. F. sieht in der Nichtobjektivierbarkeit des Kerygmas sowie in der Vielfalt der je subjektiv geprägten Bekenntnisse, die sich in der Pluralität der (biblischen) Zeugnisse Ausdruck verschafft hat, den Kern des „konfessionellen Problems". So wie Käsemann das Evangelium von der Schrift unterschieden hat und daraufhin die biblischen Texte der radikalen historischen Kritik aussetzen konnte, so kann F. in den christlichen Kirchen und Gemeinschaften „Weltdeutungs- und Handlungssysteme" sehen und sie der anthropologisch interessierten Religionssoziologie und Sozialpsychologie ausliefern, nachdem er die Offenbarung und das Bekenntnis dem Bereich des Objektivierbaren entzogen hat. Der Preis für solch ein Vorgehen ist hoch: „Wissenschaft" und „Glaube" geraten in ein unvermitteltes Nebeneinander.

---

[41] Ebd. 232.
[42] Ebd. 214–223.
[43] Ebd. 223.

Auf die These, das Kerygma und die Kirche als die Gemeinschaft der Menschen, die es im Glauben aufnehmen, seien nicht objektivierbar, ist mit einer Unterscheidung zu antworten. Es ist ihr zuzustimmen, insofern sie besagt, der Glaube und also nicht ein den Glauben überflüssig machender historischer Nachweis sei der Offenbarung Gottes zugeordnet. Sie ist jedoch zurückzuweisen, insofern sie ausschließt, Gottes Offenbarung habe sich ohne Wenn und Aber in der Schrift, in den Sakramenten und anderen irdischen Vermittlungsgestalten niedergelassen. H. Schlier hat einmal auf die Behauptung, das Kerygma sei nicht objektivierbar, im Sinne dieser Distinktion geantwortet, es sei ein Mißverständnis, „daß die Objektivität des Heilsgeschehens und dann der Heilsvermittlung, z. B. im Wort (im Dogma oder auch nur in der Schrift) oder im Sakrament oder (in anderer Weise) im Amt, identisch sei mit einer Ausweisbarkeit, die es dem Glauben ermöglicht, sozusagen sich selbst überflüssig zu machen, weil sie ihn nicht mehr nötigt zu glauben, sondern erlaubt, vom Beweis zu leben, und zwar vom Beweis neben und vor und außerhalb des Glaubens. Aber die Objektivität der Heilsperson und der Werkzeuge der Heilsvermittlung erspart dem Glauben keineswegs das Glauben, sondern fordert es nur heraus. Daß die Offenbarung in der Weise von Offenbartem mir gegenübertritt, macht sie nicht einsichtiger (im Sinne einer Einsicht, die auch dem nicht Glaubenden möglich ist), wohl aber rückt sie mir und meinem Glauben dadurch nur um so unentrinnbarer auf den Leib. Erst als das Wort Fleisch geworden war, und zwar in dem vollen Sinn einer menschlichen Person in dieser Welt der Gegenständlichkeit und Objektivierung, war die Welt endgültig und unausweichbar an den Glauben gewiesen. Denn seine Doxa war nun an das Fleisch gebunden und nur durch das ‚objektive' Fleisch zugängig. Gerade so war dem Sicherheitsverlangen die Möglichkeit seiner Befriedigung aus der Hand geschlagen. Nur so freilich war auch die Entschiedenheit Gottes für die Welt dokumentiert" [44]. Wer in solcher Weise die „Objektivität" der Heilsgabe und der Heilsvermittlung behauptet, muß freilich mit dem Vorwurf rechnen, er mache Gott und seine Offenbarung dingfest und erhebe sich über sie. Aber darauf läßt sich antworten: Die theoretische und praktische Anerkennung dieser „Objektivität" ist nichts anderes als der glaubensgehorsame Nachvollzug der Selbstbindung Gottes an die irdischen Offenbarungsgestalten. Diese Selbstbindung vollzog sich in der Menschwerdung und im Kreuzessterben Jesu. Das Evangelium bezeugt dieses Ereignis. Das Evangelium hat an dem undialektischen Charakter dieses Ereignisses teil. Es ist als solches in der Schrift in ihrer kanonischen Gestalt aufbewahrt. Die so verstandene Schrift läßt sich nicht auf die Legitimität einer konfessionellen Pluralität hin auslegen [45]. Das Neue Testament in all seinen Schriften rechnet vielmehr mit der in Jesus Christus begründeten Einheit der Kirche. Im Blick auf die neutestamentliche Ekklesiologie wird man sagen müssen: wenn die Kirche in Konfessionen gespalten ist – und sie ist es ja leider! –, dann lebt sie damit im Widerspruch zu ihrem Wesen. Die Christen können und dürfen mit diesem Zustand nicht zufrieden sein. Sie haben sich um die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche zu bemühen. Konfessionskunde als theologische Disziplin darf von diesem Ziel nicht absehen. Sie hat sich auch heute im Horizont der Sehnsucht nach der sichtbaren Einheit der Kirche zu vollziehen. Sofern Algermissen und Heyer diesem Anliegen genügen, ist ihr Ansatz demjenigen Fahlbuschs vorzuziehen.

---

[44] *H. Schlier*, Zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments, in: Die Welt der Bücher = HerKorr.LB, 2. H. (1954) 57–65, hier 59.

[45] Vgl. z. B. *H. Schlier*, Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im Neuen Testament, in: Cath 27 (1973) 91–110.

II. Die Darstellung der römisch-katholischen Kirche

Fahlbusch hat einstweilen die „Phänomenologie christlicher Glaubens- und Handlungssysteme" noch nicht veröffentlicht. Die vorliegende „Kirchenkunde" als deren vorläufiges Nebenprodukt dient einem beschränkten Ziel: der Vermittlung von konfessionskundlichen Kenntnissen. Sie informiert in möglichster Sorgfalt und Interesselosigkeit über das Selbstverständnis der christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Sie tut es in bemerkenswert zuverlässiger und präziser Weise.

Angesichts der Vielzahl der heute bestehenden Kirchen und Gemeinschaften stellte sich F. die Aufgabe, eine Auswahl der zu beschreibenden Gruppen zu treffen. Seine Entscheidung ist einfach und sinnvoll: sie fiel auf die Kirchen und Gemeinschaften, die Mitglieder oder Gäste der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin" sind. Diese Arbeitsgemeinschaft vereinigt alle möglichen Typen von Kirchen und Gemeinschaften. Gleichzeitig sind die meisten von ihnen nicht auf das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland begrenzt. So bietet F.s Kirchenkunde trotz der vorgenommenen Auswahl einen faktisch fast umfassenden Eindruck von den christlichen Kirchen und Gemeinschaften [46].

Einen beträchtlichen Teil des Buches, nämlich ungefähr ein Drittel, hat F. der Darstellung der römisch-katholischen Kirche eingeräumt. Er greift bei dieser Darstellung vorwiegend auf Texte und Daten, in denen sich das Selbstverständnis der gegenwärtigen katholischen Kirche offiziell und normativ ausspricht, zurück. F. beschreibt die Kirchenwirklichkeit, die nicht selten von der theologischen Normgestalt abweicht, nur am Rande. Er hat die Fülle der Informationen in acht Kapiteln zusammengestellt. Das 1. Kap. (Katholisch – Katholizismus – Postkonziliare Kirche) läßt im Zusammenhang der Begriffserläuterungen vorweg Motive anklingen, die in den folgenden Kapiteln wieder aufgegriffen werden. Im 2. Kap. (Selbstverständnis) entfaltet F. seine, das eigentümliche Wesen der katholischen Kirche betreffenden Einsichten. Die entscheidenden Begriffe lauten „Inkarnation" und „Analogie". Dieses Kapitel ist besonders wichtig. Es begründet die Perspektive, in die F. die in den folgenden Kapiteln behandelten Dimensionen der katholischen Kirche einrückt: Kap. 3, Gottesdienstliches Leben; Kap. 4, Kirche in der Welt; Kap. 5, Die Organisation der Kirche; Kap. 6, Die Disziplin der Kirche; Kap. 7, Die Pastoral der Kirche. Schließlich informiert F. noch in einem 8. Kap. über die römisch-katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.

Die vielen Lebensäußerungen der Kirche, auf die F. hinweist, sind spezifisch katholisch geprägt, sofern sie aus dem grundlegenden Ereignis der Inkarnation resultieren. Daß es F. bei seiner Analyse der römisch-kath. Kirche auf diesen Grundgedanken ankommt, mögen einige ausgewählte Zitate belegen: „Die ... Gesetze und Ziele weltlicher Präsenz und Tätigkeiten und die konkreten Beziehungen zur Welt in Zeit und Raum sind wie auch das Weltverständnis der römisch-katholischen

---

[46] Es handelt sich um folgende, in der „Arbeitsgemeinschaft" zusammengeschlossene Kirchen und Gemeinschaften: die Evangelische Kirche in Deutschland, die Römisch-Katholische Kirche, die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, die Evangelisch-Methodistische Kirche, das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, die Vereinigung der Deutschen Mennoniten-Gemeinden, die Europäisch-Festländische Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeinde), die Heilsarmee in Deutschland, die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen. *Gast*mitglieder sind darüber hinaus: der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland; die Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), die selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr, die Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland.

Kirche von der Menschwerdung Christi her gedacht und begründet" [47]; „Das inkarnatorische Prinzip, das die Einheit von Heiligem Geist und geschichtlicher Greifbarkeit ausdrücklich macht, bestimmt mit seinen göttlichen (materialen) und menschlichen (formalen) Elementen durchgängig die römisch-katholische ‚Kirchenverfassung', d. h. uneingeschränkt alle Dimensionen der Kirche" [48]; „Aus der Einsicht in das Offenbarungsgeschehen der Inkarnation gewinnt die römisch-katholische Kirche nicht nur das sie verpflichtende Ordnungsprinzip, sondern auch das ihre soziale Körperschaft bestimmende Handlungsprinzip" [49]; „Wie alle göttliche Heilstätigkeit im Ereignis der Inkarnation verankert ist, so sind auch die Prinzipien und Imperative der römisch-katholischen Pastoral an der theandrischen Struktur der Kirche festgemacht und auf die Durchdringung von Menschlichem durch Göttliches abgestellt" [50]; „In der liturgischen Handlung exemplifiziert die Kirche ihr sakramentales Wesen und will es nach dem Gesetz der Inkarnation als Begegnung von Gott und Mensch wirksam werden lassen" [51]; „Die intensive Heilssorge der römisch-katholischen Kirche im personalen Bereich, ihr nachdrückliches Bemühen um den einzelnen Menschen in seiner Individualität und je eigenen Lebenssituationen wie die Zielstrebigkeit, mit der sie auf den Heilsvollzug ihrer Glieder hindrängt, entspringt der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes" [52]. Solche und ähnliche Aussagen finden sich in großer Zahl in F.s Darstellung der römisch-kath. Kirche. Die Inkarnation des Logos Gottes in Jesus von Nazaret gilt als das Ereignis, von dem die kath. Kirche ihrem Wesen und in ihren Lebensvollzügen herkommt.

Worin besteht nach F. der „inkarnatorische Charakter" der Kirche? Die Kirche glaubt die Inkarnation und versteht sich als Ausdruck dieses Mysteriums, das sie glaubt. Wie F. in einem eigenen Exkurs „Theologie der Inkarnation" [53] erläutert, zielt die Auslegung des Christusglaubens in der Inkarnationslehre vornehmlich auf den Gedanken der *Einheit* (von Gott und Mensch, Schöpfung und Heil, etc.) sowie auf den Gedanken des *Seins Jesu* – während reformatorische Theologie stärker am *Ereignis* der Rechtfertigung der Sünder in Jesu Kreuzessterben interessiert ist. In der Inkarnation ist das Mysterium der alles umgreifenden Einheit von Gott und Welt, Natur und Gnade, Zeit und Ewigkeit begründet. Die römisch-kath. Kirche konstituiert sich im Glauben an dieses Mysterium und begreift sich gleichzeitig als dessen sakramentale Präsenz. „Der *Leitgedanke*, der ihrem (= der Kirche) Sendungsbewußtsein zugrunde liegt und ihre Selbstdarstellung steuert, richtet sich aus an dem Glauben der fortschreitenden Präsenz Christi und der wachsenden Gottesherrschaft auf Erden, an dem göttlichen Geheimnis, das ihr vorausliegt. – Die wahre und einzige Kirche – als eine göttliche und menschliche Elemente umschließende Ganzheit qualifiziert und in der katholischen Kirche verwirklicht (d. i. die Kirche, die der Papst und die Bischöfe in Gemeinschaft mit ihm leiten) –, ahmt den Gottheit und Menschheit einenden Christus nach, bringt ihn zur Anschauung, vermittelt das von ihm vollbrachte Heil und macht als Volk Gottes die Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist wie die Einheit des Menschengeschlechts und die Erneuerung der Welt als Ziel des göttlichen Heilswillens sichtbar. – In dieser Vorstellung von Kirche, die einem Axiom gleichkommt, werden Programm und Ziel der römisch-katholischen Kirche bezeichnet *und zugleich* als erfüllt angesehen. Diese bestimmte historisch-soziologische Gestalt von Kirche ist immer schon zu dem

---

[47] KdG 52.
[48] Ebd. 62.
[49] Ebd. 63.
[50] Ebd. 81.
[51] Ebd. 88.
[52] Ebd. 101.
[53] Ebd. 52–55.

gemacht, was sie darstellen will, die wahre und einzige Kirche (Leib Christi und Volk Gottes); sie ist der Ausdruck des Mysteriums das sie glaubt. Der irdische Auftrag der Kirche, in ihrem Reden und Tun die Trägerin des Evangeliums und das Organ des Heils zu sein, worin Anspruch und Programm beschlossen liegen, ist die Objektivation ihres verborgenen Wesens, oder anders: ist räumlich die Säkularisierung und zeitlich die Aktualisierung der mystischen Präsenz (Christi und der Gottesherrschaft). Das Heil, das in der Verkündigung des Evangeliums und im sakramentalen Handeln den Menschen erreicht, ist in dem Sein der Kirche aufgehoben. – Dieses *Denkmodell,* das die sichtbare und die unsichtbare Kirche, die religiöse Organisation und die pneumatische Gemeinschaft, die konkrete Aufgabe und das Wesen der Kirche, ihre Funktion und ihr Sein ontologisch koordiniert und in dem das eine Element als die Objektivation des anderen gedacht ist, als greifbare Gegenwart des Verborgenen in der Welt erscheint, dies wird oft und durchaus zutreffend als typisch *katholisch* bezeichnet. Es basiert auf der im Glauben gewonnenen Erkenntnis, daß sich der Logos inkarniert hat..., und ist deren überlegter Ausdruck" [54]. Der beschriebene Zusammenhang zwischen Christus und Kirche, Mysterium und Sakrament findet nach F. seinen Ausdruck in dem „katholischen ‚Und'", das dem „reformatorischen ‚Allein'" gegenübersteht und das Zeichen und das das Bezeichnete in die Relation der „Analogie" stellt.

Fahlbusch, der als sorgfältiger Beobachter und vorzüglicher Kenner der römisch-kath. Kirche ausgewiesen ist, hat das Grundprinzip des „Katholischen" weitgehend zutreffend erfaßt und beschrieben. Es liegt in der Tat im Verweis auf das Inkarnationsgeschehen. F. hat auch verstanden, das Verhältnis zwischen Christusmysterium und Kirche differenzierter und gleichzeitig sachgerechter darzustellen als es etwa J. H. Möhler gelungen war. Von diesem setzt F. sich ab. Möhler hatte die kath. Kirche ebenfalls mit dem Inkarnationsgeschehen in Verbindung gebracht, aber auf andere Weise. Für Möhler war die Kirche „die andauernde Fleischwerdung" des Sohnes Gottes [55].

So treffend F.s Darstellung der kath. Kirche und ihres Grundprinzips auch ist, in einem – keinesfalls nebensächlichen – Punkt bedarf seine Analyse des Katholischen einer korrigierenden Ergänzung. Das Inkarnationsverständnis, wie es sich in der gegenwärtigen kath. Theologie und Liturgie darstellt, ist mit den Begriffen „Sein" und „Einheit" nicht zureichend charakterisiert. Das Element „Kenosis" – „Entäußerung" (vgl. Phil 2, 6–11) darf nicht unterschlagen werden. Wird aber in der Kenosis der eigentliche Sinngehalt des Inkarnationsgedankens erblickt, so wandelt sich dieses sogleich zum Auftakt für das entscheidende Heils- und Offenbarungsereignis, und dieses liegt nach der Auffassung vieler katholischer Theologen, aber auch im Sinne der heutigen kath. Liturgie – im Kreuz-Auferstehungsgeschehen. Es erübrigt sich, Zeugnisse, die für diese These beigebracht werden könnten, anzuführen. Die meisten gegenwärtigen katholischen Entwürfe zur Christologie sind von der Einsicht geprägt, daß im Kreuz und in der Auferweckung Jesu Christi Gottes Heilshandeln zu seinem Höhepunkt und zu seiner Erfüllung kommt. Die Inkarnationslehre steht im Lichte der Kreuz-Auferstehungs-Theologie. Die Kategorien „Geschichte" und „Ereignis" spielen in neueren Christologien katholischer Autoren eine entscheidende Rolle. Das Element „Einheit" wird nicht länger mit einem isolierten Inkarnationsgeschehen in Verbindung gebracht. „Einheit" wird als die im Versöhnungsgeschehen am Kreuz begründete verstanden. Das neue „Sein" der Welt und der Menschen entspringt nach heute schon geläufiger Auffassung nicht primär im Inkarnationsereignis, sondern in der „aktiven Proexistenz" Jesu (H.

[54] Ebd. 30.

[55] Zu F.s Auseinandersetzung mit J. A. Möhlers Deutung der kath. Kirche vgl. ebd. 32.

Schürmann), die im Kreuzessterben Jesu zu ihrer Erfüllung und ihrem Höhepunkt kommt.

Zwischen der Christologie und der Ekklesiologie besteht ein enger sachlicher Zusammenhang. Das weiß auch Fahlbusch: „Die Interdependenz von Christologie und Ekklesiologie ... bedeutet, daß ein Wandel (Irrtum) im Christusverständnis und in der Christusverehrung unumgänglich einen Wandel (Irrtum) im Kirchenverständnis und -vollzug bewirkt und umgekehrt" [56]. In den letzten Jahren sind in den Christologien katholischer Theologen wesentliche Akzente verschoben worden. Daraus haben sich in den Grundlagen der katholischen Kirchenlehre neue Orientierungen ergeben. Die in den konziliaren und nachkonziliaren lehramtlichen Dokumenten implizierte oder auch ausdrücklich thematisierte Kirchenlehre spiegelt längst die Akzentverschiebungen wider, die in Theologie und Liturgie vorgenommen wurden. Man wird sagen können: der entscheidende Wandel, der die kirchenamtliche Theologie unserer Zeit kennzeichnet, liegt in der neuen Konzentration auf die Kreuz-Auferstehungs-Theologie, die sich selbst freilich eine Inkarnationstheologie als ermöglichenden Hintergrund voraussetzt. Schritt für Schritt werden die verschiedenen theologischen Bereiche von dieser Christologie her umgeprägt, auch die Kirchenlehre. Es wäre reizvoll, würde allerdings den vorliegenden Rahmen sprengen, wenn man den Spuren nachginge, die das neu akzentuierte katholische Jesusverständnis in die verschiedenen Bereiche der kirchlichen Lebensvollzüge bereits eingezeichnet hat [57]. Dabei würden sich vermutlich Texte ergeben, die sich von den analysierenden, nicht allerdings von den informierenden und beschreibenden Texten F.s hier und da unterscheiden würden. Die These, das Grundprinzip des Katholischen sei im Inkarnationsgeschehen verankert, läßt sich heute nur unter der Bedingung aufrechterhalten, daß dieses Inkarnationsgeschehen als Auftakt zum Mysterium paschale und sein tiefster Sinngehalt von Phil 2, 6–11 her als Entäußerung (Kenosis) begriffen wird.

Wir haben einige kritische Anmerkungen zu Fahlbuschs „Kirchenkunde der Gegenwart" gemacht. Aber diese Bemerkungen sind doch auf ein Buch bezogen, das seinem Anspruch, über die christlichen Konfessionen Kenntnisse vermitteln zu wollen, voll gerecht wird und das darum aller Beachtung wert ist [58].

[56] Ebd. 62; vgl. auch ebd. 82.

[57] Man denke etwa, um nur ein Beispiel herauszugreifen, an den Text der röm. Bischofssynode von 1971 über „das Priesteramt", in: Kriterien 27 (Einsiedeln 1972). Die dort entfaltete Amtslehre resultiert aus einer auf das Kreuz-Auferstehungsgeschehen konzentrierten Christologie.

[58] Leider hat F. seinem Buch kein Namen- und Sachregister beigegeben.

Dörrie, Heinrich, *Platonica Minora* (Studia et testimonia antiqua, 8). Gr. 8° (573 S.) München 1976, Fink.

Die hier gesammelten Aufsätze sind das Ergebnis eines fast vierzigjährigen Studiums der Geschichte des antiken Platonismus. Angeregt durch Arbeiten von J. Stenzel, W. Jaeger und P. Wilpert wollte D. von der platonischen Tradition her einen neuen Zugang zu Platon gewinnen. Sein erstes Ziel war eine Dogmengeschichte des Platonismus. Die Aufsätze dieses Bandes bezeichnet D. als „Teile, die im Grunde Fragmente sind, an Stelle eines großen Baues, den bislang keiner zu errichten vermochte" (10). Damit spiegeln die Platonica Minora die Lage in einem Forschungsbereich, der seit K. Praechter und W. Theiler zu den methodisch und inhaltlich interessantesten und umstrittensten der antiken Philosophiegeschichte zählt. Ob der Zustand der Überlieferung jemals als gesichert anerkannte Ergebnisse und eine Gesamtdarstellung zulassen wird, muß vorerst offen bleiben. D. stellt ein Platonicum Maius in Aussicht, „eine möglichst vielschichtige Darstellung von Platons Erbe in den Jahrhunderten der Kaiserzeit" (11).

Das Buch umfaßt sechs Teile: „A. Zur geistigen Umwelt des Platonismus" (13–153); „B. Zum Platonismus vor Plotin" (154–296); „C. Zu einzelnen Platonikern vor Plotin" (297–323); „D. Zu Plotin" (361–405); „E. Zu Porphyrios" (406–453); „F. Zur Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Christentum" (454–523). Ein außerordentlich wertvolles Hilfsmittel der Forschung ist der umfangreiche und übersichtlich gegliederte „Bibliographische(r) Bericht über den Stand der Forschung zum mittleren und neueren Platonismus" (524–548). Den Band beschließen ein Verzeichnis der zitierten Stellen, der antiken Personennamen und ein griechisches, lateinisches und deutsches Stichwörter-Verzeichnis (549–573).

Es kann nicht Aufgabe einer Besprechung sein, auch nur einen flüchtigen Einblick in die Fülle der behandelten Themen und aufgeworfenen Fragen zu geben. Das ist auch nicht erforderlich, da viele dieser Arbeiten inzwischen in der Geschichte der Platonismusforschung ihren festen Platz einnehmen. Ich möchte mich auf zwei Punkte beschränken: 1. den Versuch, einige für D.s Position mir wesentlich erscheinende Grundlinien herauszuarbeiten. Dafür sind vor allem zwei neuere Arbeiten wichtig, die erste („Die Erneuerung des Platonismus im 1. Jahrh. vor Christus"; 1971; S. 154–165) und vor allem die zweite („Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit"; unveröffentlicht; S. 166–210) von Teil B; 2. eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen zur Frage des christlichen Platonismus, die D. im letzten Beitrag von Teil F („Was ist ‚spätantiker Platonismus'? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum"; 1971; S. 508–523) vorlegt.

1. Bereits in der frühesten der in den Platonica Minora zusammengefaßten Arbeiten („Der Platoniker Eudoros von Alexandreia"; 1944; S. 297–309) vertritt D. die These, daß der Neuplatonismus „nicht in der Akademie geboren worden" ist (309). Eudoros, Ammonios und Attikos lehnen sich gegen die akademische Tradition auf. An dieser These hält D. bis zu den letzten Arbeiten des Bandes fest: „Der Platonismus hat seine Heimstatt nicht in der Akademie; und es sind nicht die von der Alten Akademie begründeten ... Traditionen der Lehre, aus denen der Platonismus erwuchs" (177). Die äußere Ursache dieses „Traditionsbruchs" sieht D. in der Vernichtung der Bibliothek der Akademie durch Sulla im Winter 87/86 v. Chr., bei der die Schriften des Xenokrates, die nicht publiziert waren, zugrunde gingen (167–170). Hier unterscheidet D. sich von einer breiten Richtung der Forschung (R. E. Witt, A. H. Armstrong, Ph. Merlan, C. J. de Vogel, H. J. Krämer), die die Bedeutung der Älteren Akademie für die Vorbereitung des Neuplatonismus betont. Damit fällt für D. auch die These Theilers, der Akademiker Antiochos von Askalon, der Überwinder der akademischen Skepsis, sei der eigentliche Neubegründer

des Platonismus; es sei „nirgends ... ein Anzeichen dafür zu gewinnen, daß er (sc. Antiochos) in eine Beziehung zum Platonismus trat" (173 f.). Hier steht D. nicht allein. Die von G. Luck aufgegriffene und gefestigte These Theilers ist z. B. auch bei R. E. Witt, A. Lueder und C. J. de Vogel auf Widerspruch gestoßen.

Gegenüber Versuchen, den Ursprung des Neuplatonismus in der Akademie und letztlich beim späten Platon zu suchen, hat D. vor allem in seiner Rezension zu Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism (1955; S. 275–285) methodische Bedenken angemeldet. D. weist hier auf die Grenzen einer ausschließlich am doxographischen Material orientierten Untersuchung hin. „Es genügt nicht, Problemgeschichte zu treiben; eine Würdigung von Denkstil und Denkform muß hinzutreten ... Denkform und Denkstil des Neuplatonismus sind etwas Neues und durchaus Eigenes" (280). Diese neue Denkform sieht D. letztlich im Religiösen (284). Mit H. Jonas setzt er im 1. Jhdt. v. Chr. einen tiefen Einschnitt an, wenn er auch die Bezeichnung „Gnosis" als zu eng ablehnt; den Streit darüber, ob das „Neue" iranisch-mithräisch, ägyptisch, spätjüdisch oder genuin griechisch sei, hält er für müßig (171). „Wenn ‚religiös' und ‚philosophisch' ... als Gegensätze gesehen werden", so formuliert eine Nachschrift zum Eudoros-Aufsatz von 1944 die Frage, die fast alle Arbeiten durchziehe, „dann dürfte von einer Kontinuität, die den Platonismus von Platon herzuleiten erlaubt, nicht die Rede sein" (309). In der Einleitung zu „Die platonische Theologie des Kelsos" (1967; S. 229–262) umschreibt D. diese neue Haltung genauer als Suche nach dem Heil und dem ewigen Leben (σωτηρία), die zur Frage nach der richtigen Gottesvorstellung führt (230–232; vgl. 190 f.).

D. arbeitet einen inneren Zusammenhang heraus zwischen der neuen religiösen Haltung und der Bedeutung, die Platons ‚Timaios' und dem Pythagoreertum für die Vorbereitung des Neuplatonismus zukommt. Der ‚Timaios' ist nur im Proömium Dialog; der Hauptteil kann als Lehrschrift angesehen werden und ist nach D. sicher als Offenbarungsschrift verstanden worden (174); seine Thematik, die Erschaffung und letztlich die Sinnhaftigkeit der Welt, entsprach dem religiösen Zeitbedürfnis. Der ‚Timaios' verweist wiederum auf die pythagoreische Tradition, da unentschieden war, ob dort „ein Pythagoreer die pythagoreische Sicht der Weltentstehung darlegt oder ob Platon dem Timaios seine eigenen Lehren in den Mund legt" (175). Die enge Beziehung zum Pythagoreismus arbeitet D. bereits in seinem Aufsatz über Eudoros von Alexandrien (1944), in dem er den eigentlichen Begründer des kaiserzeitlichen Platonismus sieht, heraus: Eudoros referiert die pythagoreische Lehre von den Prinzipien und interpretiert Platons Prinzipienlehre von dieser her (304–309). Den wesentlichen Unterschied zwischen anderen zeitgenössischen religiösen Richtungen sieht D. in der Betonung der Rationalität im Platonismus (191; 213); seine Überlegenheit gegenüber dem Pythagoreertum beruhe auf der Bindung der einzelnen Platoniker an eine Schule (176); beide Elemente verhindern eine weite Verbreitung der platonischen Lehren. Mit Recht betont D. immer wieder die konservative Einstellung der mittleren Platoniker. Auch sie hat letztlich eine religiöse Wurzel, denn sie entspringt der Ansicht, „daß alles Wichtige, ja alles Heilswirksame längst von den Weisen der Vorzeit gesagt worden ist" (162). Diese Überzeugung spielt eine wichtige Rolle in der Polemik des Kelsos gegen das Christentum. Sie unterstreicht die Bedeutung Platons, denn „er war der zeitlich früheste Philosoph und der einzige Theologe, dessen Schriften man im Wortlaut besaß" (214). Der Konservativismus führt zu der für den mittleren Platonismus charakteristischen scholastischen Platonexegese, deren Ziel es ist, alle Widersprüche zu harmonisieren, um zu einem geschlossenen dogmatischen System zu kommen (159 f.). In der Verbindung zwischen Rationalität und Religion sieht D. eine der Hauptursachen für den tiefgreifenden Einfluß des Platonismus. Da mit Ausnahme des Isis-Kultes keine der kaiserzeitlichen Religionen eine differenzierte Theologie hervorgebracht hat, besaßen diese für die Gebildeten nur eine geringe Anziehungskraft (207 f.). Eine zufriedenstellende Antwort auf die religiös-theologische Fragestellung, die zur Erneuerung des Platonismus geführt hat, gelinge allerdings erst Plotin. Schuld daran sei der Konservativismus, der immer wieder versuchte, „die lebendig gestellte Frage aus der Überlieferung zu beantworten; einzig Plotin vermochte das überlieferte Material der Frage zu unterstellen und es der Frage gemäß auszuwerten" (228; vgl. 205 f.).

2. D. stellt bei seinen Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum mit Recht die Frage, woran man im einzelnen Fall erkenne, daß „Platonismus" vorliegt. Er unterscheidet zwei Möglichkeiten: a) Der untersuchte Autor gebe „jeweils in bestimmter Lehrentscheidung zu erkennen ..., daß er Platon (und keinem anderen) folgt". Eine an dieser Fragestellung orientierte Untersuchung, die Dogmatisches vergleiche, scheine fast völlig verlassen zu sein. Eine Rezeption des Platonismus durch das Christentum in diesem Sinn lehnt D. entschieden ab. Die „Christen waren immer Antiplatoniker; wer diese Haltung der Opposition aufgab, riskierte es, in die Haeresie abzugleiten" (520). „In seiner Substanz ist der Platonismus nicht rezipiert worden. Die entscheidenden Dogmata von der gestuften Gottheit, von der ohne Anfang bestehenden Welt, von der nie mehr wandelbaren Uroffenbarung des Logos, von der Seelenwanderung und von der Heimkehr der erkennenden Seele – alle diese Dogmata sind ausnahmslos von der Kirche verworfen worden ... Wohl die gesamte Dogmatik des 4. und 5. Jahrhunderts ist im Hinblick auf den Platonismus (der so viele Haeresien inspiriert hatte) konzipiert – aber eben so, daß das Ergebnis ... in allen, aber auch in allen Punkten dem Platonismus widersprach ... Christliche Theologie darf, ja muß als Antithese zur Theologie des Platonismus begriffen werden" (522). b) Der Zusammenhang beschränkt sich auf den formalen Bereich; es werden Metaphern und Motive aus Platon übernommen, oder es wird lediglich eine für Platon bezeichnende Terminologie verwendet (512). Eine Rezeption in diesem Sinn gibt D. zu. Sie bleibe aber im Äußerlichen stecken; das platonische Gut werde meistens in bewußter Abänderung in den christlichen Kontext eingefügt.

Diese These D.s bedarf erheblicher Differenzierungen. Zunächst darf die Untersuchung nicht auf das 4. und 5. Jahrhundert eingeschränkt werden, denn durch Nikaia gerät das bis dahin bei vielen Theologen verhältnismäßig ungebrochene Verhältnis zum Platonismus in eine Krise. Die vornikainische Theologie hat z. B. weithin die Dogmata von der gestuften Gottheit und der Uroffenbarung des Logos rezipiert. Wichtiger ist die Frage, ob die von D. genannten Möglichkeiten erschöpfend sind. Sein Begriff der „Substanz" bedürfte einer genaueren Bestimmung. Bleibt jede Rezeption, die sich nicht eng an eine bestimmte schulmäßige Lehrentscheidung anschließt, äußerlich? D. betont immer wieder die Bedeutung der Ontologie für den Platonismus. Hat die christliche Theologie nicht immer wieder auf diese platonische Ontologie zurückgegriffen? Es ist D. zuzustimmen, daß die Christen Elemente aus dem Gebäude der Platoniker in einen neuen Zusammenhang eingeordnet haben. Aber kann man sagen, daß es nur formale Elemente sind? Natürlich haben, um zwei Beispiele anzuführen, die Christen die Lehre von der Seelenwanderung abgelehnt; sie haben aber die ihr zugrunde liegende ontologische Voraussetzung, die Unsterblichkeit der Seele, übernommen. Die Lehre von der Inkarnation und der einmaligen Offenbarung Gottes in der Geschichte durch Jesus sind un- oder antiplatonisch. Aber sie setzen einen Gottesbegriff voraus. Für die Konzeption dieses Gottesbegriffs waren Kategorien der platonischen Ontologie für die Christen ein unverzichtbares Instrumentarium. Nur mit ihrer Hilfe konnten sie die Transzendenz Gottes begrifflich fassen. D. drängt auf einen präzisen Begriff des Platonismus; er wendet sich mit Recht gegen alle vorschnellen Harmonisierungsversuche. Dennoch ist es gerade in der heutigen Diskussion über die Enthellenisierung des Christentums notwendig, auf die große Bedeutung der platonischen Ontologie für die Deutung des christlichen Kerygmas in der Patristik hinzuweisen.

F. Ricken, S. J.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Werke*. In Zusammenarbeit mit Karl Eibl, Helmut Göbel, Karl S. Guthke, Gerd Hillen, Albert von Schirnding und Jörg Schönert, hrsg. von *Herbert G. Göpfert*. Siebter Band: *Theologiekritische Schriften* I u. II. 8° (990 S.) München 1976. Achter Band: *Theologiekritische Schriften* III. Philosophische Schriften. 8° (976 S.) München 1979, Hanser Verlag.

Gerade rechtzeitig zum 250. Geburtstag Lessings hat eine bedeutsame Neuausgabe seiner Werke ihren Abschluß gefunden; die beiden letzten Bände mit theologiekritischen und philosophischen Schriften sind hier vorzustellen. Um es gleich vorweg zu sagen: Die vorliegende Präsentation der einschlägigen Schriften Lessings füllt auf gekonnte und geglückte Weise eine empfindliche Lücke, die zwischen den

umfangreichen, jedoch unkommentierten Textausgaben (etwa von Lackmann-Muncker und Rilla) und kleineren, z. T. äußerst geschickt kommentierten Auswahl-Ausgaben (etwa von K. Wölfel) klafft. Da „innerhalb der theologiekritischen Schriften ... bis hin zu kleinen Nachlaßstücken alles nur irgend Wichtige aufgenommen" (VII, 983) wurde und dazu vorzüglich kommentiert ist, steht zu erwarten, daß durch diese Textausgabe Lessings theologisch und philosophisch relevantes Werk neues und breiteres Interesse finden wird. Ein rascher Durchblick mag diese hohe Einschätzung verständlich machen.

Bereits das dornige Problem einer angemessenen Bezeichnung der hierher gehörenden Schriften Lessings haben Herausgeber und Bearbeiter in guter Weise gelöst. Wenn (in Anlehnung an Kl. Briegleb) durchgängig von „theologiekritischen Schriften" (vgl. VII, 719) gesprochen wird, so ist damit zunächst eine unbedachte Vereinnahmung Lessings als „Theologe" abgewehrt. Zugleich aber deutet sich darin auch die Erkenntnis an, daß Lessings kritische Arbeiten vor allem auf die *Theologie* und damit auf die Reflexion eines bestimmten Lebens- bzw. Glaubensvollzuges abzielen. Während daher die Wahrheitsmomente der Sache selbst (also der Religion bzw. des Glaubens) nicht unmittelbar angetastet werden, findet deren falsche, für ihren Fortbestand sogar bedrohliche Verteidigung durch eine gewisse Theologie (womit L. ebenso die Orthodoxie wie die Neologie meint) scharfe Kritik, wird doch durch diese „hinkende und schielende" Theologie der unverzichtbare Beitrag der Religion zur Aufklärung selbst verhindert. Schon hier verrät sich die kundige Hand und große Umsicht der Herausgeber, die durch solche Akzente offenbar gesicherte Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte ihrer editorischen Arbeit zugrunde legen. Das gilt ebenfalls für die Anordnung der Texte.

Das umfangreiche Material wird ebenso geschickt wie einleuchtend in drei große Blöcke gegliedert, wobei sich jeweils die zeitlichen, aber auch thematisch zugehörigen Nachlaßschriften anschließen. So finden in Band VII zunächst (1) die Schriften bis zum Beginn der Reimarus-Fragmente ihren Platz, sodann (2) die Reimarus-Veröffentlichungen Lessings selbst, im Band VIII schließlich (3) die Schriften im Goeze-Streit, woran sich die eher philosophischen Arbeiten anschließen. Für die von L. selbst veröffentlichten Schriften hat diese Unterteilung eigentlich alles für sich, markiert sie doch ziemlich exakt die auch inhaltlich unterscheidbaren Etappen seines theologiekritischen Bemühens. Differenzierter wird man jedoch die jeweilige Zuordnung der erst aus dem Nachlaß zutage geförderten Arbeiten und Bruchstücke beurteilen, die z. B. bei Lachmann-Muncker in streng gesonderten Bänden dargeboten werden. Allerdings vermerkt der Herausgeber unmißverständlich: „Wir kennen also diese Nachlaßtexte weder in ihrem vollen Umfang noch wissen wir, ob die uns bekannt gewordenen Texte völlig zuverlässig sind, denn die Originale existieren nicht mehr" (VIII, 971). Einer Heranziehung dieser Schriften sind damit deutliche Grenzen gesetzt, ganz abgesehen davon, daß ihre Datierung oft genug auf (nicht immer eindeutige!) Vermutungen angewiesen ist. Ob die jeweilige Hinzufügung der Nachlaßtexte jedoch diese vom Herausgeber überdeutlich gemachten (VIII, 970 f.) Vorbehalte klar genug hervorheben oder nicht eher einer (in der Forschung leider nicht seltenen) unbekümmerten und undifferenzierten interpretatorischen Bemühung dieser Texte Vorschub leistet, wird sich in der „Wirkungsgeschichte" dieser Ausgabe noch erweisen.

Den Einsatz bilden Lessings „Rettungen" aus der frühen und späteren Zeit (VII, 7–309); sie dürfen als Meisterstücke seiner besonderen Art von Aufklärung und Wahrheitssuche gelten. Darunter zählen u. a. die Rettung des Humanisten Hieronymus Cardanus wie des Luthergegners (!) Johannes Cochlaeus, sodann der „Berengarius Turonensis", Lessings zu Unrecht vernachlässigtes „opus magistrale", das ihm von dem Neologen Ernesti beinahe den theologischen Doktorhut eingebracht hätte, sowie die geschliffene Leibniz-Rettung „Leibniz von den ewigen Strafen". Der Nachlaß zu dieser ersten wichtigen Epoche von Lessings theologiekritischem Schaffen enthält so wichtige Schriften wie „Das Christentum der Vernunft" und „Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion", doch sucht man hier vergeblich das frühe Fragment „Gedanken über die Herrnhuter" (1750). Daß diese bedeutsame Frühschrift im Band III der Ausgabe plaziert wurde, ist nicht nur bedauerlich, sondern unverständlich und ärgerlich. Angesichts der sonstigen editorischen Umsicht, die erkennbar Wert

auf thematische Zusammenhänge legt, dürfte gerade dieses Fragment innerhalb der theologiekritischen Schriften nicht fehlen; immerhin beinhaltet es „das 1750 fertige Inbild der Theologie-Kritik Lessings" (Kl. Briegleb) und hilft so, einen bedeutsamen und erhellenden Spannungsbogen von Lessings frühen Ansätzen zu seinen späteren Ausgestaltungen zu erkennen (was z. B. die entspr. Kommentierung sachkundig versucht; vgl. VIII, 708; VII, 974 u. ö.).

Der zweite Block (VII, 311–715) bringt samt den Einleitungen bzw. den scharfsinnigen Gegensätzen Lessings die insgesamt sieben von ihm veröffentlichten Fragmente aus H. S. Reimarus' „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" (deren Gesamtpublikation erst i. J. 1972 erfolgte!). Beachtlich und lobenswert zugleich bleibt dabei, daß (anders als üblich) die als Entgegnung auf das 4. Fragment konzipierten und korrespondierenden §§ 1–53 der „Erziehung des Menschengeschlechts" hier auch tatsächlich ausgedruckt werden; damit wird der geschichtliche Ort und der charakteristische Antwort- bzw. Diskussions-Charakter (H. Schultze) auch dieser wohl bedeutsamsten Lessing-Schrift unübersehbar hervorgehoben. Die Nachlaßschriften dieser frühen 70er Jahre sind nicht zuletzt in ihrer kanon- und traditionskritischen Ausrichtung bedeutsam (so u. a. die „Theses aus der Kirchengeschichte" oder die zum synoptischen Problem erstaunlich kühne und sachkundige „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet"). Daneben zeigt sich Lessings stupende Kenntnis der Patristik in den Fragmenten von Streitschriften gegen die protestantische „Bibliolatrie" wie die damit verbundene Zurücksetzung von „Tradition" und „regula fidei", deren ursprünglich zentrale Bedeutung L. kompetent nachweist.

Der 3. Teil (VIII, 7–414) enthält die bekannten Schriften im Zusammenhang des Fragmentenstreites. Dazu gehören u. a. „Über den Beweis des Geistes und der Kraft", „Axiomata", die berühmten „Anti-Goeze", Meisterstücke Lessingscher Polemik, aber auch die von großer Sachkenntnis aus eigenständiger Lektüre der frühen Kirchenväter getragene „Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg", wobei der zugehörige Nachlaß gerade zu der letztgenannten Schrift eine Fülle historischer Einzelbelege beibringt. Als wohl wichtigstes und höchstes Lob verdienendes Novum finden sich an den entspr. Orten sämtliche einschlägigen Goeze-Texte eingerückt, so daß der theologische Disput sich ohne besondere Mühe und Umstände verfolgen läßt. Hier haben Herausgeber und Bearbeiter nicht nur Mut und Umsicht bewiesen, sondern zugleich einen bedeutsamen Anstoß für eine Re-lecture dieser Texte geben wollen: Nicht nur Dialogführung, Polemik und Rhetorik verdienen dabei Beachtung, sondern es soll „auch der inhaltliche Kern, seine [Lessings] brennende Frage nach der Begründung und Wirkung von Religion heute nachvollziehbar bleiben" (VIII, 579; ähnlich 607 die indirekte Kritik daran, daß in den entspr. Darstellungen bis ins 20. Jh. hinein „die Inhalte verloren" gingen!). Damit wird wiederum dem hermeneutischen Prinzip der neueren Lessing-Interpretation, seine Schriften bewußt aus dem Diskussions-Kontext zu begreifen, auf reflektierte und sachkundige Weise Rechnung getragen.

Die Seiten VIII, 415–575 enthalten schließlich Lessings „Philosophische Schriften". Darunter finden sich – wiederum eine begrüßenswerte Erweiterung – auch die von L. herausgegebenen und mit Zusätzen versehenen „Philosophischen Aufsätze von Karl Wilhelm Jerusalem", daneben die zunehmend an Beachtung gewinnenden Dialoge „Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer" mit wesentlichen Elementen von Lessings Gesellschaftskritik bzw. -utopie, schließlich „Die Erziehung des Menschengeschlechts" als grundlegend philosophische Schrift. Der entspr. Nachlaß bietet die frühe „Spinozisterei" Lessings sowie (ebenfalls bemerkenswert) „F. H. Jacobi über seine Gespräche mit Lessing". Diese Aufzeichnungen Jacobis gaben bekanntlich den Anlaß für den Pantheismusstreit und legten das Fundament für eine bis in die Gegenwart reichende Tradition spinozistischer Lessingdeutung. Auch die Hinzufügung dieses (in seiner Zuverlässigkeit wohl kritischer als 749 zu beurteilenden) Textes wird man dankbar zur Kenntnis nehmen. Überraschend wirkt freilich (nach der stringent theologiekritisch gemeinten Einfügung in den Kontext der Fragmenten-Publikation) die Einrückung der gesamten „Erziehung des Menschengeschlechts" unter Lessings *philosophische* Schriften. Hält man sich freilich das ebenso freimütige wie sachlich fundierte Urteil des Bearbeiters vor Augen, bei L. sei „eine eindeutige Trennung von den ‚Theologiekritischen Schriften' nicht möglich",

vielmehr zeige gerade „Die Erziehung des Menschengeschlechts", „wie eng bei ihm der Zusammenhang zwischen Theologiekritik und Philosophie war" (VIII, 580), so wird man die offenbar eher heuristisch gemeinte Aufteilung bereitwilliger akzeptieren.

Verdient demnach bereits die Anordnung von Lessings veröffentlichten und dem Nachlaß entnommenen Schriften in diesen beiden Bänden (von den wenigen kritischen Bemerkungen einmal abgesehen) Zustimmung und Anerkennung, so gilt dies noch mehr für die kenntnisreiche und geschickte Kommentierung von *Helmut Göbel*. Ihm ist es gelungen, eine ausgewogene Mitte zwischen vereinnahmender Interpretation und standpunktloser, rein positivistischer Information zu wahren; gerade damit aber wird der (auch weniger kundige) Leser instandgesetzt, die dargebotenen Texte eigenständig in der verhalten angedeuteten Richtung weiter zu erforschen und zu interpretieren. Nach einigen Hinweisen zum „Text" selbst, also zu dessen Druckgeschichte und der zugrunde gelegten Quelle, folgen äußerst instruktive Angaben zur „Entstehung" der jeweiligen Schrift, die vor allem den konkreteren Anlaß bzw. die entsprechenden Zeitumstände angeben. Besonders hilfreich erscheinen die „Vorbemerkungen"; darin werden Thema und Problematik des Textes knapp umrissen und zugleich erste Hinweise zu einer möglichen Würdigung bzw. Interpretation gegeben. Gezielte und zugleich sparsame Hinweise auf entspr. Forschungsliteratur (diese findet sich in ausführlicheren Literaturhinweisen (VII, 978–982; VIII, 753–755) bis zum Jahre 1977 sehr übersichtlich und in kompetenter Auswahl verzeichnet) zeigen immer wieder, daß Göbel nicht nur auf der Höhe der Forschung sich bewegt, sondern auch ein ausgezeichnetes Urteilsvermögen besitzt, das ihn vor jeder Extremposition bewahrt und seinem Kommentar eine wohltuende Nüchternheit und Abgeklärtheit verleiht. Wie intensiv er sich für seine (angesichts der Breite von Lessings theologiekritischem Engagement ungeheuer schwierige) Aufgabe gerüstet hat, zeigen u. a. seine von großer Sachkenntnis zeugenden und dementsprechend hilfreichen Hinweise zu den spezifisch theologischen Fragen. Weitere Verstehenshilfe geben wichtige „Zeugnisse" zur Entstehungsgeschichte, wobei vor allem Lessings Briefe, aber auch andere Korrespondenz in breitem Maß herangezogen werden. Die auf einzelne Textstellen bzw. -partien bezogenen „Anmerkungen" schließlich ermöglichen eine flüssige Lektüre, zumal auch lateinische Textpassagen ausnahmslos in deutscher Übersetzung geboten werden. Der Vollständigkeit halber ist das dem VIII. Band angefügte „Register zur gesamten Ausgabe" (757–969) zu erwähnen, das *H. Häntzschel* erstellt hat. Es umfaßt Namen, Sachen und Begriffe sowie ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis.

Das eingangs vorausgeschickte Urteil hat sich somit in der Sichtung von Textdarbietung und Kommentar voll und ganz bestätigt: Dem Herausgeber wie dem Bearbeiter gebühren Dank und Anerkennung für eine vorzügliche geleistete Arbeit, die durch die geringfügigen kritischen Ausstellungen kaum geschmälert wird. Für den theologisch wie philosophisch interessierten Leser haben sie eine Ausgabe von Lessings einschlägigen Schriften vorgelegt, die den Zugang rasch und problemlos erschließt und dabei umsichtig auf Tiefen wie Untiefen der entspr. Werke aufmerksam macht. Die theologische Lessingforschung wird durch diese beiden Bände eine nachhaltige Förderung erfahren – das Material für eine Fülle verschiedenster Arbeiten liegt hier bereit. A. Schilson

Splett, Jörg, *Der Mensch ist Person.* Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. 8° (219 S.) Frankfurt 1978, Knecht.

Der Verfasser führt die in seinen vorangegangenen Büchern, „Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen" (Frankfurt 1974) und „Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Perspektiven" (Frankfurt 1976) vorgelegten Untersuchungen zu den Begriffen „Menschsein" und „Mit-Menschlichkeit" nun auf ihre Letzt-Begründung hin fort, die er im Rückbezug der menschlichen Person auf einen persönlichen Schöpfergott erblickt.

Die Begründung dieser These wird im 1. Kapitel, „Mit-Menschlichkeit aus dem Glauben", in drei Schritten unternommen: 1. Die Rechtfertigung unbedingter Würde der vielfach bedingten Person ist ohne den Rückgriff auf den Gott der Liebe unmöglich. „Das Ja zu einem Menschen ist als unbedingtes ein Mitsprechen von

Gottes Ja zu ihm" (30). 2. Der der Unmenschlichkeit schuldig Gewordene kann menschliches Leben nur aus göttlicher Rechtfertigung erhoffen, denn „Vergebung im Vollsinn bedeutet Neuschöpfung" (34). 3. Den Aufbruch aus der Rechtsordnung zum u. U. tödlichen Wagnis der Brüderlichkeit kann man, wenn der sich Opfernde nicht zum bloßen Mittel herabgesetzt werden soll, zuletzt nur aus dem Glauben an den lebenden Jesus Christus rechtfertigen. „Von dort her ist das Gesetz der Gerechtigkeit dasjenige des Überflusses geworden" (40).

Ausgangspunkt des 2. Kapitels, „Gewissen – Ernst der Menschlichkeit", ist jene Erfahrung, die als Selbstkonfrontation aufzutauchen pflegt und zunächst genauer als „Anruf zu personaler Selbständigkeit" zu beschreiben wäre. Damit meldet sich zugleich ein „Selbst-Überstieg". Die Erfahrung „des persönlichen Gemeintseins" in der Konfrontation mit dem Sollensanspruch läßt sich nicht restlos soziologisch reduzieren, sondern weist auf „eine absolute Personal- und Freiheitswirklichkeit hin" (49). Hier zeichnet sich die Möglichkeit eines deontologischen „Gottesbeweises" ab, wobei freilich die hier verlangte analoge Redeweise auch in bezug auf den Begriff „Beweis" zu respektieren ist.

Der konkrete Gewissensvollzug ist unabtrennbar mit Idee und Erfahrung des Guten verbunden. Eine kurze, tiefgreifende denkgeschichtliche Analyse erhellt die Notwendigkeit einer besseren Vermittlung zwischen ontischer und ethischer Seite dieser Grunderfahrung und damit auch der Anerkennung ihrer dialogischen Dimension. „Das Gute ist eben Forderungs-Wirklichkeit, Soll-Sein und Sein-Sollen zugleich. Und es ist ebenso zugleich objektiv-unbedingt und doch nicht einfachhin ‚theoretisch' anschau-/oder erfühlbar; sondern es wird nur in einer grundwillentlichen Eröffnung der Person erfahren, die man weniger als Streben denn als Gehorsam und Hingabe sehen muß" (55).

Den Übergang von der Grundthese zu ihrer Konkretisierung bildet (Kap. 3) das Thema „Akademischer Dienst an der Wahrheit". „Unter den verschiedenen Berufen, die dem Menschen dienen, dient der Akademiker ihm in der Weise, daß er der Wahrheit dient" (66). Dazu muß er mehr sein als Wissenschaftler (im modernen Sinn); denn Wissenschaft als solche kann mögliche Gefährdung des Menschlichen durch sie selbst nicht aus sich korrigieren. Das Verhältnis zur Wahrheit ist so zu gestalten, daß es sich nicht in der Sphäre von „Richtigkeiten" erschöpft, sondern die „doxische Dimension" (Lauth) einschließt, die durch Anspruch und Verantwortung charakterisiert wird. Damit fallen die Schranken jedes Sozial-Utilitarismus, „... der sich statt als sekundäre Handlungsregel, als prinzipielle Begründung anbieten möchte" (68), und das Verhältnis zur Wahrheit zeigt sich als Freiheitsverhältnis. Die „Gewilltheit zur Freiheit" findet den Zugang zu Wahrheitsdimensionen polyphoner Natur und dadurch auch Möglichkeiten differenzierter Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der Zersetzung an die Adresse des Intellektuellen. – Der Wahrheitsdienst des Akademikers geschieht „auf der Grenze" (P. Tillich), wo er gewissenhaft sowohl kritische Reflexion auf die Gefahren geschichtlicher Trägheit als auch Kritik der Kritik zu leisten hat. Das kann jedoch seine letzte Rechtfertigung und Erfüllung nicht als Dienst um des Menschen willen finden; vielmehr leistet, wer der Wahrheit dient, „eben darin dem Menschen den entscheidenden Dienst, daß er ihm *den* Dienst zeigt und vorlebt, *zu* welchem und *in* den wir gerufen sind" (87).

Der zweite Teil des Buches behandelt verschiedene „Felder", also Dimensionen fundamentaler Gestaltung menschenwürdigen Lebens. Die Fragestellung des 4. Kapitels „Religion und Pseudoreligion" ist mehrdimensional. Verschiedene Definitionsversuche bezüglich des Wesens von Religion werden erörtert von denen, die im Horizont des Phänomens ein „Verstehen als Selbstverstehen und Einverständnis" erreichen wollen, über jene, die den religiösen Kern aus vorreligiösen Elementen „genetisch" oder in „übergreifender Interpretation" gnostisch, wenn nicht ausschließlich soziologisch-funktionell bestimmen möchten, bis zum Beitrag Hermann Schrödters (Religion als Überwindung der Endlichkeit); verständlich von daher der radikale Lösungsvorschlag der dialektischen Theologie, aber er verstößt erst recht gegen das Gebot der Humanität. Demgegenüber habe im „Konflikt der Interpretationen" (P. Ricoeur) der Christ die Gottesbeziehung als erfahrene Begegnung zu bezeugen, die den Menschen miteinschließt. Das bedingt ihre dia(tria)logische

Gestalt, ihre konkrethistorische Christozentrik und die Spannung von Idee und konkreter Realisierung. – Von diesem Hintergrund läßt sich nun die Frage der Pseudoreligion behandeln. Die Allgegenwart der göttlichen Wirklichkeit spiegelt sich auch in solcher Absolutsetzung eines Bedingten wider; aber ihre Verfälschung versklavt den Menschen, statt ihn zu befreien. Wo aber „wahre Religion gelebt wird, erfahren die Menschen zugleich, was Religion überhaupt ist und was wahre Religion ist, was Menschlichkeit in ihrer Wahrheit ist und was, nein, wer die Wahrheit ist, aus deren Kraft Menschen menschlich sein können" (109).

„Menschliche Geschlechtlichkeit" ist das zweite behandelte Feld, wobei Geschlechtlichkeit nicht erst als selbständiger Natur-Sachverhalt, sondern sogleich „als eine Daseins-Weise von Person und Freiheit, ... als unableitbare Gestalt des Da- und Miteinanderseins der Menschen" (112) aufgefaßt wird. Leib ist „Da-sein für andere" und der Horizont menschlicher Sexualität die Inter-subjektivität. Deshalb läßt sich die Relation Freiheit-Liebe nicht entsprechend interpretieren, wenn man die Untrennbarkeit der Bezüge auf *das* andere wie auf *den* anderen übersieht. Andererseits kann diese unaufhebbare Verwiesenheit auf das Anderssein, das in der menschlichen Geschlechtlichkeit erfahren wird, die „Achtsamkeit auf den ‚Ganz-Anderen'" in besonderer Weise aktualisieren. Fehlhaltungen und Versäumnisse bezüglich einer Kultur der Sexualität, die die christliche Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte kennzeichnen, sind nicht zu verharmlosen, aber zugleich auch in Verbindung mit dem Prinzip ihrer Korrektur zu denken: Völlige „Unbefangenheit" gegenüber Eros und Sexus (im Grunde illusorisch) würde eine neue Form der Vergessenheit der biblisch-christlich erschlossenen Würde der menschlichen Person bedeuten. Diese Tradition begründet im katholischen Verständnis die Sakramentalität der Ehe.

So beginnt Kap. 6, „Lebensform Ehe", mit der Überlegung, ob, wenn die biblische Tradition mit ihrer personhaften Gottes- und Menschenauffassung aufhören sollte, eine inspirierende Kraft unseres Kulturraumes zu sein, nicht auch ein Verschwinden der abendländischen Monogamie zu erwarten stehe. Polygamie jedoch verletzt das zentrale Prinzip, nach dem Person als Zweck („und das heißt: als ‚Endzweck'") zu betrachten und zu behandeln ist. Die „offene Ehe" aber, die es wahren will, kann es nur um den Preis, den Ernst des Leibes und seiner Vollzüge (wider Willen „platonisch") zu bestreiten. Die im Namen eines unrealisierbaren Ideals „natürlicher Humanität" propagierte Forderung nach Maximierung von erotisch-sexuellen Kontakten durch freiere und „natürliche" Verhältnisse zwischen Mann und Frau übersieht nicht nur die darin enthaltene Härte, sondern auch das Wesen der menschlichen Liebe als Begehren, das nicht bloß den anderen und sein Begehren als gut, sondern zuletzt das Gute *für* ihn verlangt und so in der mehrsinnigen Formel „Es ist gut, daß es dich gibt" den vielleicht besten Ausdruck findet. Solcher Ich-Du-Beziehung gibt die christliche Ehe ihre wahre Tiefe, indem sie sie auf Gott hin öffnet. (Vgl. dazu auch den Beitrag des Verf. über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in Rahner-Festschrift, *Wagnis der Theologie*, 1978.)

Das 7. Kap. „Gehorchen ist menschlich", skizziert zunächst Problematik und Hauptmomente des geschichtlichen Ganges des Gehorsamsbegriffes von Platon und Aristoteles bis zum deutschen Idealismus und Max Scheler. Im Gehorsam verwirklicht sich der freie Wille einer Person und deshalb würde hier eine bloß funktionelle Interpretation Wesen und Tiefe seiner verfehlen. Das gilt zwischenmenschlich wie im Gottesverhältnis. Einerseits instrumentalisiert der blinde Gehorsam beide Seiten der Beziehung, andererseits würde das Selbstinteresse des Menschen als bestimmendes Prinzip den Gottesgehorsam seiner eigentlichen Rechtfertigung berauben. „Denn der Mensch ist jenes eigentümliche Wesen, dem das Leben nichts mehr wert ist, wenn ihm nicht irgendetwas oder – jemand mehr wert ist als sein Leben ..." (168). Von dort her wird kritisiert, wie Ricoeur „die Theismus-Kritik Friedrich Nietzsches und Sigmund Freuds ohne Widerspruch akzeptiert". Der Gottesgehorsam als „hörende Liebe" läßt sich nicht einfach aus dem eigenen Wunsch nach Unsterblichkeit erklären. Was den Gehorsam Menschen gegenüber angeht, verweist der Verf. im pädagogischen Bereich auf ein Drittes zu Dressur und rationeller Handlungsbegründung, nämlich auf das „Lernziel Vertrauen". Kindes-Gehorsam wird „fundamental als Antwort vertrauender Liebe auf an-

vertrauende Liebe verstanden" (176). Und auch die Anerkennung staatlicher Autoritäten ist in einer demokratischen Ordnung nicht dadurch zu „humanisieren", daß an die Stelle quasi kindlicher Ergebenheit dem „Landesvater" gegenüber nun eine totale „Sozial-Technologie" oder das rein funktionelle Spiel der Individual- und Gruppeninteressen träte. Zum Verständnis kirchlichen Gehorsams schließlich muß man erst die unaufhebbare „Vermittlungs-Struktur der Gottesbeziehung" erkannt haben. Gott ist für den Menschen kein Objekt einsamer Schau, sondern begegnet uns auf dem Hintergrund von geschichtlicher Interkommunikation und Vermittlung. Die Mißbrauchgefahr seitens der Diener dieser höchsten Vermittlung war immer groß, aber „die gebotene Kritik an der ‚Amtskirche'", sollte „niemals vergessen lassen, daß nur dank der amtlichen Tradition Jesus Christus bis heute in Wort und Sakrament den Menschen gegenwärtig ist" (182), auch und gerade als Maßstab solcher Kritik. In der „triadischen Einheit" von Gottes- und Nächstenliebe ist keiner Mittel, sondern „jeder Mittler und Zweck".

Als letztes „Feld des Menschlichen" hat Sp. den „Anblick des Schönen" gewählt, bewußt im Zeichen von Reizwörtern wie „Dienst der Kunst" oder Kunst als Ausdruck von „erfahrener Gnade". Norm bleibt jedoch auch hier das konstitutive Freiheitsverhältnis, das sowohl in der Verzweckung der Kunst mit Kitsch-Effekt als auch in ihrer völligen „Freistellung", die in der zynischen „Herrschaft des Scheins" gipfelt, zerstört wird. Sp. unterstreicht die Absage an die Verzweckung der Kunst bei Hegel, moniert jedoch auch den fundamentalen Mangel, daß Hegel die Kunst zwar als Selbstdarstellung der Wahrheit bestimmt, ihre Wahrheit jedoch nur als vorläufig in bezug auf deren endgültigen Ausdruck im Begriff betrachtet. Er sieht mit Heidegger Kunst als Geschehen der Wahrheit. Das „Erscheinen als solches", das hier „im Werk gesetzt wird", verwandelt den Menschen und seine Welt. „Ort der Kunst ist das Fest und Dienst des Schönen dessen Feier. Gefeiert wird aber das Ja und Amen zum Ganzen" (196). Es handelt sich nicht um Ahnungslosigkeit oder Verdrängung des menschlichen Schmerzes, sondern „jedes Werk ist ein Sieg ... in der Freude des Festes feiert der Mensch sein Ja zum Ganzen. Er leugnet das Leid nicht, aber er tröstet sich seiner. Und er feiert den Trost. Trost aber gibt es nur aus einem wie immer verborgenen Glauben an die Sinnhaftigkeit des Geschehens" (196–197). Damit ist die Endlichkeit kein Einwand mehr gegen geglückte Vollendung als Frucht der „schauenden Liebe".

Im abschließenden „Ausblick: Zur Freude befreit", werden Grunderfahrungen von Freude aus Glauben bedacht, wobei Glaube, philosophisch, als Gesamt-Interpretation von gegebenen Fakten verstanden wird. Im „Bewußtsein eines Fehlens", der „Anwesenheit einer Abwesenheit" wird er zum Zeugnis eines unsichtbaren und ungreiflichen, doch geschenkt erfahrenen Sinnes. „Gegenwart in Unnahbarkeit" bedeutet im Horizont des christlichen Glaubens Nähe zum verheißenden Ursprung. Und „Nähe zum Ursprung heißt Nähe zur Liebe" (217).

Dem Verfasser ist es bei der Behandlung verschiedener „Felder" des Menschlichen selbstverständlich um eine selektive und prospektive (nicht irgendwie erschöpfende) Konkretisierung der Grundthese gegangen. Weitere Themen wie Krankheit und Alter wären denkbar, immerhin wird dem Leser der Aspekt des Negativen nicht erspart. Als umfassender Beitrag zu einer immer unausweichlicheren Grundsatzdiskussion ist dieses Buch von Splett zugleich ein neuer wichtiger Schritt zu einer vertieften Kommunikation zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Dabei konzentriert der Verf. die philosophische (anthropo-theologische) Reflexion auf ein Thema, das von entscheidender Bedeutung für die geistesgeschichtliche, sozial-politische und religiöse Zukunft unserer Welt sein wird. Die Philosophie vergißt zu oft die unaufhebbare Eigenwirklichkeit und die unersetzbare Rolle des Personhaften in allen Bereichen des Geistes und des menschlichen Lebens. In Hinblick auf die Gefährdung der Person, sei es „aus der Faszination eines personauflösenden östlichen Denkens", sei es aus der Illusion eines totalen Wissens, können wir Sp. für seinen Dienst an einer freiheitsstiftenden Wahrheit dankbar sein. Auf Einzelheiten kann der Rez. leider nicht eingehen (zwei sinnstörende Druckfehler seien notiert: S. 130, Z. 15: Kulturen = Kulten; S. 100, Z. 19: Wiesen = „der Wesen", neben ein paar anderen, die sich von selbst verstehen); erwähnt sei auch das sehr dienliche Namen- und Sachregister. N. Stroescu

Lies, Lothar, *Wort und Eucharistie bei Origenes.* Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses (Innsbrucker theol. Studien 1). Gr. 8° (364 S.) Innsbruck 1978, Tyrolia-Verlag.

Die neugegründete Reihe der „Innsbrucker theologischen Studien" wird durch vorliegende, für den Druck gekürzte Fassung der Würzburger Dissertation von L. Lies eröffnet. Das entscheidende Stichwort der Untersuchung lautet „Spiritualisierungstendenz". Lies ist nicht der erste, der sich mit dem damit bezeichneten Problem befaßt und wohl auch nicht der letzte. Denn auch ihm ist kaum ganz gelungen, es zu vermeiden, „Origenes in ein fremdes Deuteschema zu zwängen" (11), eine Gefahr, die in der Origenesforschung besonders groß ist. Man wird L.s systematischen Versuch nicht danach beurteilen, was an sich, sondern was jetzt schon, beim augenblicklichen Forschungsstand, zu diesem Thema zu sagen möglich ist. Dieser Forschungsstand ist nämlich dadurch gekennzeichnet, daß immer noch keine volle Übereinstimmung über die Hauptlinien der origenischen Theologie vorliegt und daß es immer noch weitgehend an der einer Systematisierung vorausgehenden Einzelexegese seines Werkes fehlt. Ein ausgewogenes Urteil über die Spiritualisierungstendenz zu gewinnen ist nicht zuletzt auch deswegen schwierig, weil Origenes selber diese Tendenz nicht konsequent durchführen konnte.

In der Einleitung gibt L. die für seine Studie entscheidende Orientierung, nämlich daß die „formale Gestalt, die die Sinnvorstellungen des Begriffs ‚Eucharistia' bei Origenes ordnet, die Eulogie der LXX ist" (36). Hinter diesem Begriff steht der profan-griechische Bereich, aber auch die christliche und die jüdische Tradition.

Kap. I (37–63) legt zunächst die Wortdimension der eucharistischen Vorstellungen bei Origenes und in der Tradition dar: d. h. die Eucharistie als worthafte Eulogie, worthaftes „exhomologeisthai" und verwandte Vorstellungen, worthafte Anamnesis, worthafte „euchē", worthaftes Heiligen, worthaftes Opfern. Zusammenfassend: „‚Eucharistia/eucharistein' ist Eulogie, Exhomologese und Anthomologese. Als Homologie ist sie Lobbekenntnis und Lobgeschehen, das Gott verherrlicht und im Gedenken der Schöpfungs- und Heilsgüter gründet. ‚Eucharistia' bezeichnet das lobende Ins-Wort-Heben dieser Güter in hymnischer Form" (59). Das Wortgeschehen „eucharistia" ist sowohl Opfergedächtnis als Gedächtnisopfer. Die Wurzeln dieses Begriffes sind bei Philon zu suchen.

Kap. II (64–148): Sowohl in der vororigenischen christlichen Tradition als auch in Origenes selbst gibt es ein Zueinander von Eucharistie als Kultsache/Kultspeise und Eucharistie als Wortgeschehen. Aber es gibt auch eine neue Sicht der Eucharistie bei Origenes: Neben traditionellen Texten stehen andere, „die eine verbalpräsentische Eucharistieauffassung aussagen. Beide ‚Eucharistien' werden rituell vollzogen, jedoch kommt der verbal-präsentischen Eucharistieauffassung ein entscheidend stärkerer pneumatischer Aspekt zu als der realpräsentischen" (148). Dahinter steht (1) das Symbolverständnis des Origenes: ungelöste (platonische) Spannung zwischen Symbol und Wirklichkeit, und (2) seine Christologie: nicht völlig gelungene Einheit von Logos und Menschheit. „Die entscheidende Bedeutung kommt bei Origenes der als aktualpräsentisch charakterisierten Eucharistie zu: dem Wortgeschehen. Es ist die eigentliche Verbindung von innerer Eucharistie und verbalpräsentischer Eucharistie in den Gaben. Alle drei Kommunikationsweisen sind rituell gefaßt, jedoch ist eine pneumatische Steigerung von der ersten bis zur dritten Weise festzustellen, der eine wachsende Abwertung des Sakramentalen entspricht" (148).

Kap. III (149–216) findet auch in der Opferdimension des origenischen Begriffes „eucharistia" sowohl Übereinstimmungen mit – als Unterschiede zur Tradition. Es gibt nicht nur (1) die traditionelle realpräsentische Eucharistievorstellung, sondern auch (2) die „verbalpräsentische, insofern Wein und Brot Symbol eines Logoswortes sind, in das die Anamnese des Herrn als Logos sowie seines Opfers geistig eingeschlossen ist" (215). Dazu kommt (3) die „aktualpräsentische, insofern das eucharistische Wortgeschehen das ganze Christusereignis (mit seinem Opfer) einschließt und die objektive Eucharistie (innerer Vollzug im Menschen, Ritus und Symbole) bestimmt" (216). Weil aber (2) und (3) voraussetzen, daß die „‚Wahrheit' erst in der Seele zur Vollendung kommt" (216), gehört die kultisch orientierte Eucharistiefeier auch dazu. Zusammen bilden diese drei Momente ein viertes: (4)

„eine objektive pneumatische Eucharistiefeier im Ritus" (216). Darüber hinaus gibt es (5) „die innere, subjektive, nicht kultisch verfaßte Eucharistie, die durch Verkündigung und Gnadenerfahrung in Gang kommt und sich im Gebet und Lobpreis ausdrückt" (216). Das eucharistische Wortgeschehen übernimmt nicht nur die Funktion, „die Gabe zu deuten, sondern auch die Funktion der sakramentalen Gaben, den Heilsnutzen zu vermitteln" (216), mit der entsprechenden Abwertung der sakramentalen Wirklichkeit.

Kap. IV (217–258) stellt die Spiritualisierung der Vorstellungsinhalte des Begriffes Eucharistie als eigentliche oder uneigentliche Analogisierung dar. Eigentliche Analogisierung findet man (1) in Texten, die die Eucharistie rituell-sakramental im Sinne somatischer Realpräsenz verstehen; (2) an Stellen, die die Eucharistie rituell-sakramental und zugleich geistig-spirituell deuten; (3) in Texten, die die objektive Eucharistie worthaft-spiritualistisch unter Abwertung der rituell-sakramentalen Eucharistie (bis zu deren Nutzlosigkeit) darstellen. Uneigentliche Analogisierung (oder Allegorisierung) findet man (1) in Aussagen, die die Eucharistie als pneumatisches Geschehen in der Seele verstehen, ohne den Bezug zur rituell verfaßten Eucharistie aufzugeben; und (2) in Texten, die die Verkündigung ebenso in eucharistischen Vorstellungen deuten wie das innere Geschehen in der Seele, ohne in beiden Verständnisweisen einen kultischen Bezug erkennen zu lassen. L. findet die hermeneutische Begründung der Analogisierung in dem, was er die Grundfrage der origenischen Theologie nennt: „Welche subjektiven und welche objektiven Bedingungen müssen erfüllt sein, daß der in Christus inkarnierte Logos im Menschen als geistigem Wesen ankommen kann?" (254).

Kap. V (261–293) zeigt, wie Origenes die Verkündigung unter formaler Rücksicht als Segensereignis bezeichnet: (1) als Ankunft des Logossegens in Christus [Eulogie als Segensereignis]; (2) als Gedächtnis des objektiven Segensgedächtnisses Gottes in Christus [Eulogie als Segensanamnese]; (3) als Opferwirklichkeit [Eulogie als Lobpreis und Darbringung]. Jede eulogische Wirklichkeit kann eulogisch und von der Verkündigung her verstanden werden. Der formale Grund dafür ist die Eulogie; der inhaltliche Grund ist die Logosgegenwart. Beim Herausstellen des Logossegens aber werden die Inkarnation und die leiblich verfaßte Wirklichkeit vernachlässigt.

Kap. VI (294–338) fragt nach dem spezifischen Eigengut der Eucharistieauffassung des Origenes und stellt entsprechend die sakramentale Eucharistie als Symbol-Eulogie dar. Nach Beschreibung des eucharistischen Wortgeschehens als Eulogie wird dann der Symbolcharakter der eucharistischen Gestalten von Brot und Wein untersucht. Aber es gelingt Origenes nicht, „das Wort so mit den materiellen Symbolen zu verbinden, daß er zu einer wirklich sakramentalen Eucharistieauffassung käme. Die Stellen, die eine realpräsentische Auffassung von der Eucharistie und von der Eulogie nahelegen, scheinen nur verbal, nicht jedoch in einem ‚ontischen' Sinn Inkarnation und Sakrament zu betonen" (319). L. betrachtet die origenische Verwortung der Eucharistie (Verbalpräsenz in den Symbolen und Aktualpräsenz im Wortgeschehen) als einen mißlungenen Versuch, kirchlichen Glauben mit seinem theologischen Denken zu vereinen (319). Die Eulogie, von deren Begriff her Origenes die Eucharistie versteht, ist wesentlich der Logos und nicht die Menschheit Jesu oder das materielle Symbol. Das ist der Grund, warum Origenes die sakramentale Eucharistie primär als Symbol der im Wort gegenwärtigen Eucharistie betrachtet. Origenes scheitert nicht als Verkünder aber als Theologe der Realpräsenz. Der Grund liegt in seinem Platonismus, der zwischen „Schein und Sein" unterscheidet. Das wirkt sich in verschiedenen Analogisierungen aus, wobei Origenes die geistige Wortwirklichkeit aus der materiellen Wirklichkeit der Symbole Brot und Wein gedanklich herauslöst. Nur im Nous des Menschen wird die wahre Eucharistie empfangen. Die Symbole verlieren ihre sakramentale Funktion; man kann fragen, ob die sakramentalen Gestalten noch notwendig sind. Die wahre eulogische Eucharistie ist allein der Logos und sein Wirken im eucharistischen Wortgeschehen, und nur abgeleitet davon in den sakramentalen Gestalten. Der theologische Grund dafür ist eine Christologie, die die Inkarnation nur als Logosfunktion darstellt. Der erkenntnistheoretische Grund ist die Erkenntnismetaphysik des Platonismus. Die eigentliche Eulogie – ob man von der eulogischen Gestalt der Eucharistie oder von der ob-

jektiven Eucharistiefeier spricht – ist schließlich der Logos, der sich in den Logoi mitteilt (vgl. 336–338).

Wie ist nun das Gesamtergebnis vorliegender Arbeit zu beurteilen? Die Ergebnisse fügen sich konsequent in das Bild, das wir von Origenes im allgemeinen und von seiner Schriftauslegung, Allegorisierung und Systematisierung im besonderen haben. Noch mehr, die von L. herausgeschälte origenische „Eulogisierung" bzw. „Verwortung" der Eucharistie vertieft eigentlich unser Verständnis der inneren Dynamik der allegorisierenden Spiritualisierung des Origenes. Man versteht jetzt viel besser, nicht nur wie sondern auch warum Origenes allegorisiert, spiritualisiert und verwortet. Der theologische Hauptgrund (der *Logos*, ist die zentrale Wirklichkeit des christlichen Lebens) und der erkenntnistheoretische Hauptgrund (platonisches Denken) werden von L. klar herausgestellt. Hier, in der Theologie und Systematik, liegt die Stärke der Arbeit, die freilich gewisse Schwächen nicht ausschließt. Daß man bei Origenes unterscheiden muß zwischen inkarnatorischem Glauben und platonischem Denken ist klar. Aber man vermißt eine ernsthafte Diskussion der theologischen bzw. theologiegeschichtlichen Bedeutung dieser ungelösten Spannung. L. hat die analysierten Texte weitgehend alle über einen Kamm geschoren, ohne z. B. zwischen den mehr kerygmatischen Homilien und den mehr wissenschaftlichen Kommentaren konsequent zu unterscheiden. Die Origenes-Forschung fragt nämlich zu Recht, ob und inwieweit eine Entwicklung bzw. Spiritualisierung *innerhalb* der Werke des Origenes stattgefunden hat. Eine weitere Schwäche: Es wurde zu wenig detaillierte Textauslegung geliefert. Nur selten findet man im Text oder im Apparat den origenischen Text selber sorgfältig kommentiert und analysiert. Das macht es dem Leser schwer, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Schließlich muß man sich auch fragen, ob ein anderer hermeneutischer Ansatzpunkt nicht ein anderes oder anders formuliertes Ergebnis ergeben hätte. Trotzdem, L. legt eine Arbeit vor, die unsere Kenntnis des Eucharistieverständnisses bei Origenes wesentlich erweitert und vertieft. Die Reihe der Innsbrucker Theologischen Studien hat damit einen guten Start!

R. J. Daly, S. J.

Weber, Christoph, *Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates.* Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878) (Päpste u. Papsttum 13). (2 Halbbände): 8° (XXXI u. 833 S.) Stuttgart 1978, Hiersemann.

Diese mit ungeheurer Sorgfalt geschriebene historisch-soziologische Analyse dürfte unentbehrlich sein, nicht allein für die Erforschung der Prälatur und der in ihr gegebenen Aufstiegschancen im Kirchenstaat des 19. Jh.s, sondern auch für die Kurie unter Pius IX. und allgemein für die gesellschaftlich-politischen Strukturprobleme des ausgehenden Kirchenstaates. An den 420 S. umfassenden Haupttext schließt sich als Anhang der 2. Halbband, bestehend aus den Biogrammen der 124 Kurien- und Kirchenstaatskardinäle unter Pius IX, 14 Dokumenten und 50 Stammtafeln, an.

Der Verf. wendet die Prinzipien moderner sozialgeschichtlicher Forschung, welche die reine Institutionengeschichte überwindet und die Einbettung der staatlichen Institutionen in die sie tragende Gesellschaft untersucht, auf den Kirchenstaat an. In der sozialen Schichtung des Kirchenstaates war der Adel, seit dem 16. Jh. seiner feudalen Machtstellung entkleidet, wirtschaftlich gestützt durch das System der Fideikommisse, die führende Schicht; jedoch war sein Charakter als reiner Geburtsadel schon durch die Nobilitierung der ganzen Familie bei Kardinalsernennungen durchbrochen. Das Bürgertum war demgegenüber nur schwach entwickelt. Für den Eintritt in die Prälatenlaufbahn war von Alexander VII. keineswegs Adel, sondern nur Abstimmung „a probis ac honestis parentibus" verlangt; anderseits war Voraussetzung eine Jahresrente von 1500 Scudi, da jeder Prälat aus eigener Tasche den „Glanz der Prälatur" aufrechterhalten sollte (122 f.). Stärker jedoch kam die Adelsherrschaft in den erstmals vom Verf. genauer untersuchten Familienprälaturen zum Ausdruck: für Familienmitglieder, die den Wunsch hatten, die Prälatenlaufbahn einzuschlagen, waren fideikommissarisch Vermögensanteile aus der Gesamtmasse ausgesondert. In diesen Familienprälaturen zeigt sich das Ineinander von Staat und Gesellschaft im Kirchenstaat in voller Deutlichkeit; sie

waren „nichts anderes ... als ein vorgeschobener Posten des Adels in der Kirche, zum doppelten Zwecke, ein Familienmitglied zu versorgen und durch dessen eventuell erfolgreiche Karriere den Status der Familie zu erhöhen oder neu zu befestigen" (143).

Die Dominanz des Adels und besonders des Hochadels bestand auch noch eindeutig im Kardinalskollegium des Regierungsantritts Pius' IX.; es war seit 3 Jahrhunderten der Hochadel der Achse Genua – Rom – Neapel. Auch nachdem die treibende Ursache, die spanische Vormachtstellung im Mittelmeer, weggefallen war, galt noch: „In dieser Groß-Familie oder diesem Sippenverband waren die imperialen Interessen Spaniens, die finanziellen Interessen Genuas und die kirchlichen Interessen der Kurie zu einer einzigen personellen Einheit verschmolzen" (369). Jedoch bahnte sich unter Pius IX. eine deutliche Entwicklung weg von der Adelsherrschaft an: die Kardinäle aus bürgerlichen oder gar Unterschichten stiegen von 10 auf 36 % (371), während der Hochadel von 33 auf 19 % absank. „Die Selbstverständlichkeit, mit der man noch im Vormärz an der Kurie die vornehme Geburt als wichtigen Grund für das Kardinalat genannt hatte, war dahin" (374 f.). Interessanterweise ergeben sich ähnliche Zahlen bei einem Vergleich des Kardinalskollegiums mit der jeweiligen Zusammensetzung des britischen Kabinetts (376). Dabei muß freilich noch berücksichtigt werden, daß die sozialen Schichten nicht ohne weiteres vergleichbar sind: der niedere Adel und das Stadtpatriziat wären nördlich der Alpen dem Bürgertum zuzuordnen. Jedenfalls zählte der Kirchenstaat im diplomatischen Dienst mehr Bürgerliche als die anderen europäischen Staaten dieser Epoche (205, 402). Gleiches gilt für die Kongregations-Sekretäre: „die klassische pianische ultramontane Bewegung mit ihrem ganzen populären Instrumentarium der Massenmobilisierung wäre wohl kaum denkbar gewesen, wenn an den entscheidenden Stellen der Kongregationen, des Staatssekretariates und der Nuntiaturen nicht so viele Bürger schlichter Herkunft gestanden hätten" (249). Hier entschieden eben stärker Leistungskriterien.

Interessant ist weiter die Strukturanalyse des Kardinalskollegiums und seiner verschiedenen Richtungen unter Pius IX. Dabei ergibt sich einmal eine Korrektur des üblichen Antonelli-Bildes. Der allmächtige Kardinalstaatssekretär, der keineswegs einfach als Reaktionär anzusprechen ist, dessen Verhältnis zur intransigenten Gruppe auch alles andere als ungetrübt war (267), galt als Verkörperung der Herrschaft der „grossa borghesia" (268 f.); seine Gegner standen sowohl rechts wie auch links. Bei der Wahl Pius' IX. hatte im Grunde die Aversion gegen die Genuesen im Kardinalskollegium (290, 299), bzw. gegen die „sardinische Partei", deren Starrheit und Unnachgiebigkeit sich auch aus der klassenkämpferischen Tradition der genuesischen Oligarchie erklärt (298), zur Niederlage der schroff absolutistischen, pro-österreichischen und reaktionären Partei Lambruschini's und zum Sieg der bürgerlich-reformistischen Richtung vorsichtiger Reformen geführt. Die konservativen Kardinäle bildeten jedoch unter Pius IX. eindeutig das Übergewicht; immerhin standen den Genuesen die „Statisti" (aus dem Kirchenstaat) entgegen, deren markantester Vertreter Kardinal Patrizi war (300 ff.): kirchlich streng römisch eingestellt, waren sie jedoch nicht kirchenpolitisch fanatisch (304). – Von dieser Gruppe der Konservativen setzt sich die gemäßigt-liberale Gruppe ab, die auf Ausgleich mit Italien hinwirkte. Sie fehlten jedoch an der Spitze der Kurie (320); die fehlende Ablösung des Institutionellen und Personellen im Kirchenstaat und die dadurch bedingte Schwierigkeit für eine legale Opposition schwächte ihre Stellung speziell nach der Krise von 1861. Nur eine kleine Gruppe der „liberalen" Kardinäle entwickelte sich zu konsequenten Gegnern des kirchlichen Kurses Pius' IX.: es waren dies die „anti-jesuitischen" Kardinäle (in erster Linie Hohenlohe, dessen Verfolgungswahn vor dem Jesuitenorden schon ans Pathologische grenzt, dann die Pietro, d'Andrea, Franchi). Es waren z. T. Kreise der Kurie (außer den Genannten vor allem Theiner und Puecher Passavalli), von welcher aus systematisch der Jesuitenhaß geschürt wurde (332 f.). Der Autor meint jedoch – und hierin ist ihm nur zuzustimmen –, daß die gewiß oft absurde und in dieser Form sachlich nicht begründete Jesuitenfurcht immerhin für die Forschung ein Hinweis sein sollte, den genaueren personellen und sonstigen Verflechtungen der ultramontanen Partei in den entscheidenden 60er Jahren nachzugehen (341). Hier wäre gewiß auch für die Vorgeschichte des 1. Vatikanums und der Unfehlbarkeitsdefi-

nition manche Lücke aufzufüllen, was freilich voraussetzt, daß die Archive der Generalskurie SJ und der „Civiltà Cattolica" zugänglich werden. – Wie war bei dem eindeutigen Übergewicht der konservativen Gruppe 1878 die Wahl Pecci's möglich? Entscheidend war wohl, daß durch den Tod besonders der Kardinäle Antonelli und Patrizi (1876), aber auch mehrerer anderer Intransigenter diese Gruppe führungslos geworden war (353).

Für die gesellschaftlich-politische Situation des Kirchenstaates ergibt sich im ganzen, daß er in mancherlei Hinsicht besser war als sein Ruf. Eine Reihe zeitgenössischer Klischees bürgerlich-risorgimentaler Provenienz wird als interessebedingt entlarvt oder auf ihre wahren Dimensionen zurückgeführt (382–84, 388 f.). Und doch steckte ein wahrer Kern in dem immer wieder gewählten Vergleich zwischen dem kirchenstaatlichen Rom und der Türkei des Sultans: was letzten Endes den Kirchenstaat in den Augen der Moderne des 19. Jh.s als Anachronismus erscheinen ließ, ist der Gegensatz zwischen „traditionaler" (im Kirchenstaat) und „moderner" Herrschaft. Das entscheidende Moment ist hier nach dem Autor die (bei hohem Staatlichkeits-Grad und hochentwickelter Bürokratie) geringe strukturelle Differenzierung eines gesellschaftlichen und politischen Bereichs aus dem Staat, vor allem die fehlende Ausdifferenzierung einer politischen Sphäre aus dem Staats-Bereich (415). Die Verbindung zwischen Staat und Gesellschaft lief daher nur über den Klientelarismus. Infolge des mangelnden Kommunikationssystems „ging der Staat unter, ohne in der Lage gewesen zu sein, die schlummernden Loyalitäten – so wie es in vielen anderen europäischen Staaten gelungen war – zu seinen Gunsten zu mobilisieren" (411). Ein „Movimento cattolico" konnte sich hier erst nach 1870 bilden: „Für Kirchenstaatskardinäle alten Schlages wäre es eine absurde und anstößige Vorstellung gewesen, daß junge Leute private Zirkel bilden zu Gunsten des Papstes – in ihrem Weltbild existierte nur der ‚fedele suddito' im Gegensatz zu den ‚tristi' oder ‚scelerati'" (ebd., Anm. 23). Hier wäre freilich nun zu fragen, inwieweit diese fehlende Ausdifferenzierung von Politik und Gesellschaft aus dem Staat nicht letzten Endes in der Ideologie des Kirchenstaates wurzelt, bzw. in dem Zwang, hier die reine katholische „These" durchzuführen. Dazu gehört auch der übersteigerte Souveränitäts-Gedanke. Wenn Veuillot, den der Autor auf S. 209 zitiert, konsequent die These verficht, daß das Ziel des Kirchenstaates allein die Sicherung der Unabhängigkeit des Papsttums und nicht das Gemeinwohl seiner Bewohner sei, die vielmehr um der 100 Millionen Katholiken in aller Welt selbst das Opfer einer schlechteren Regierung bringen müßten, dann fragt sich doch, ob das bloß, wie der Autor meint, „die reichlich extremistische Stellungnahme eines journalistischen Feuerkopfs" war und „niemals von einem Vertreter der Kirchenstaatsregierung selbst so gesehen" wurde. Letzten Endes läuft doch das Dilemma des Kirchenstaates, wie es sich im Revolutionsjahr 1848 zeigte, sowohl im Verfassungsproblem wie in der Frage der Teilnahme am nationalen Krieg gegen Österreich, auf dasselbe Problem hinaus. – Es ist vielleicht die einzige Grenze dieser sonst ausgezeichneten und in ihren Analysen meisterhaften Arbeit, daß sie hier zu sehr in der soziologischen Analyse stehenbleibt und zu wenig nach den ideologischen Wurzeln fragt.

Kl. Schatz, S. J.

Lamb, Matthew L., *History, Method and Theology.* A Dialectical Comparison of Wilhelm Dilthey's Critique of Historical Reason and Bernard Lonergan's Meta-Methodology (American Academy of Religion, Dissertation Series, 25). 8° (XXV u. 536 masch.geschr. Sn.) Missoula/Montana 1978, Scholars Press.

Das Buch gibt den Text einer Doktorarbeit bei Joh. B. Metz wieder, die mit dem Unversitätspreis 1974 in Münster ausgezeichnet wurde. Es behandelt drei Problemkomplexe. Die politische Theologie bei Metz, W. Diltheys Grundlegungswerk für die Geisteswissenschaften und insbesondere für eine Kritik der historischen Vernunft und die Methode in der Theologie bei B. Lonergan. Der Zusammenhang dieser drei Gegenstände ergibt sich für den Verfasser nicht aus einer Abhängigkeit der genannten Denker voneinander, sondern aus einem vielfachen dialektischen Verhältnis der behandelten Fragen. Wenn man nun noch den fragmentarischen und unvollendeten Charakter der Schriften Diltheys hinzurechnet, versteht man, warum vom Leser eine ernste Anstrengung bei der Lektüre verlangt wird. Der Verfasser kennt sich außergewöhnlich gut nicht nur in der anglo-amerikanischen, sondern auch in der

europäischen, vor allem deutschen Philosophie und Theologie aus. Er beherrscht die deutsche Geistesgeschichte des vorigen Jahrhunderts (Idealismus, Marxismus, historische Schule), nicht weniger die Phänomenologie, Existenzphilosophie, Hermeneutik, Gesellschaftskritik, Wissenschaftstheorie der letzten Jahrzehnte. Innerhalb der Theologie interessiert ihn vor allem die historisch-kritische Methode und die neuere politische Theologie. Lonergans Denken verfolgt er von dessen Ursprung in der thomistischen Tradition über die Bereicherung durch die Transzendentalphilosophie kantischer Herkunft bis zur vollen Entfaltung seiner theologischen Methode.

Die Unzulänglichkeit eines positivistischen Scientismus voraufklärerischer Prägung mit seiner Verdrängung des Subjektes führt L. zu Dilthey und Lonergan; denn beide Autoren suchen in ihrem Werk eine Alternative hierzu. Drei Fragen gliedern die Studie, denen die Kap. II, III und IV entsprechen. 1. Welche Methodologie entwickeln Dilthey und Lonergan zur Überwindung des Scientismus? 2. Wie vermittelt ihre Methodologie kritisch von der Vergangenheit zur Gegenwart und in die Zukunft hinein? 3. Vermag eine solche Methode die Arbeit der Theologie zu leiten, und wenn ja, wie kann die Theologie ihre eigene methodologische Grundlegung ausarbeiten? (XV, 458 f.).

Das 1. Kap. über „Geschichte und Methode im Programm der politischen Theologie" stellt eine Art Vorspann zum eben umrissenen *Corpus* der Studie dar. Es ist aber ein wesentlicher Vorspann, insofern er den Kontext und die Grundrichtung für den dialektischen Vergleich zwischen Dilthey und Lonergan festlegt. Der Verf. skizziert hier vier Typen von Theologien, die im Laufe der Geschichte des Christentums entwickelt wurden, und dann führt er als fünften Typ die politische Theologie vor allem nach dem Entwurf von Metz ein, deren Grundzug darin gesehen wird, nicht nur die Vergangenheit in die Gegenwart, sondern darüber hinaus in die Zukunft hinein zu vermitteln. Theologie wird letztlich in der Praxis der Gegenwart grundgelegt, insofern eine solche Praxis auf die eschatologische Gottesherrschaft hin orientiert ist. L. hebt allerdings hervor, daß eine dem gegenwärtigen kulturellen Milieu und dem Wesen der Theologie angemessene Methode notwendig multi-dimensional ist. Die politische Theologie wird nicht als eine Alternative zu den anderen Formen, sondern eher als eine weiterführende Aufhebung derselben verstanden.

Nachdem so der Rahmen festgelegt ist, untersucht L. unter der Überschrift „Geschichte und Methode innerhalb der Dialektik der Aufklärung" zunächst Diltheys Kritik an den drei philosophischen Hauptströmungen seiner Zeit, nämlich der Transzendentalphilosophie des Neukantianismus, dem Positivismus (Comte) und der empiristischen Wissenschaftsphilosophie der angelsächsischen Tradition. Gegenüber dem Objektivismus und dem totalitären Anspruch der Naturwissenschaft arbeitet Dilthey den Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaft heraus. Teil dieses Bemühens war auch seine Kritik an der ebenfalls objektivistisch ausgerichteten Metaphysik. Der folgende Abschnitt zeigt, wie Lonergan der aus dem Scientismus stammenden Krisis nicht nur durch die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft, sondern auch durch ihre Integration in eine höhere Einheit begegnet ist. Dies hat bei Lonergan den Übergang von der Erkenntnistheorie zur Methode mit sich gebracht. Denn seine eingehende Analyse der Intentionalität ermöglicht es ihm, nicht nur eine aufgrund unseres bewußten Intentionalitätsvollzugs verifizierbare Erkenntnislehre zu schaffen, sonderen auch auf die derselben Intentionalität innewohnende systematische, kritische, methodische und transzendente Forderung (exigence) zu achten. Lonergan ist so zu einer Methode gelangt, die das ganze bewußte Handeln des Subjekts umfaßt, bei dem er das empirische, einsichtige, rationale und verantwortliche Moment unterscheidet. L. nennt sie Metamethode statt transzendentale Methode, um so die Zweideutigkeit zu vermeiden, die mit der kantischen Wendung zum Subjekt zumeist verbunden ist.

Das lange 3. Kap. behandelt „Die Strukturen der Geschichte und der Methode in der Diltheyschen Kritik der historischen Vernunft und Lonerganschen Metamethode". L. setzt an mit einer Untersuchung über das Bewußtsein, innerhalb dessen sowohl Dilthey als auch Lonergan den Zugang zur Geschichte und Methode gesucht haben. Dilthey vermochte das Selbstbewußtsein, das Erlebnis, nicht mit einer objektiv gültigen Erkenntnis zu verbinden, und deshalb konnte auch sein

Grundbegriff des Nacherlebens die historische Erkenntnis als Erkenntnis von Zusammenhängen, d. h. von Kultursystemen, nicht erschließen. Gerade dies jedoch ist möglich, wenn man mit Lonergan davon ausgeht, daß das menschliche Bewußtsein aufgrund seines eigenen Dynamismus auf das Transzendente hin ausgerichtet ist.

Anschließend geht L. auf Diltheys Kritik der historischen Vernunft ein. Dilthey hat die Innerlichkeit vor allem in bezug auf das Gefühl erschlossen (das Bewußtsein ist im Grunde Selbstgefühl); infolgedessen konnte er keinen Zugang zu den Wirkungszusammenhängen der Geschichte finden, weil diese nie Ausdruck der Selbstgegenwart eines einzelnen Subjektes sind. Die unausweichliche Folge war, daß die Kritik der historischen Vernunft zu einer verinnerlichten Form des Positivismus wurde und deshalb den Relativismus des damaligen Historismus nicht überwinden konnte. Lonergan hat demgegenüber seine Methode überhaupt nicht nach einer irreführenden Analogie mit der Methode der Naturwissenschaft entworfen, sondern mittels einer Analyse des Subjektes als Subjekt. Seine Methode beschränkt sich nicht auf das Erfahrungsmoment und auch nicht auf die Geisteswissenschaften allein, sie umfaßt vielmehr alle wechselseitig aufeinander bezogenen Handlungen des Subjektes, die sich in Natur und Geschichte auswirken. Lonergans Methode überwindet damit den toten Punkt in Diltheys System, das die Naturwissenschaft der positivistischen Interpretation überläßt, und begründet darüber hinaus die interdisziplinäre Zusammenarbeit, auf die es Metz so sehr ankommt.

Das letzte Kap. „Geschichte und Methode in der Theologie" geht von der Frage nach der Geschichte und Methode im allgemeinen zum besonderen Bereich der Theologie über. Nach Dilthey soll die Theologie von ihrer herkömmlichen Beschäftigung mit den objektiven geschichtlichen Ausdrucksweisen der Religion wie Dogma, Riten, Sakramenten zu einer Beschäftigung mit der religiösen Erfahrung übergehen. Wie seine Kritik der historischen Vernunft die Zusammenhänge des historischen Sinngehaltes nicht zu erfassen vermochte, so erreicht seine Kritik auch nicht die religiösen Ausdrucksweisen in ihrer Beziehung zur religiösen Erfahrung. Die Dichotomie von Bewußtsein der Geschichte und Erkenntnis der Geschichte kehrt in der Dichotomie von religiöser Erfahrung und religiöser Erkenntnis wieder. Demgegenüber geht der Weg Lonergans von der religiösen Erfahrung zu einer Methode der Theologie, die eine Zusammenarbeit ermöglicht, sowohl innerhalb der Theologie als auch zwischen der Theologie und den anderen Disziplinen, die auf dem Weg vom Bewußtsein zur Erkenntnis und zum Handeln beteiligt sind. – Zum Schluß faßt der Verfasser den Ertrag seines dialektischen Vergleichs zwischen Dilthey und Lonergan im Hinblick auf die politische Theologie von Metz zusammen und weist auf die Impulse hin, die von letzterer auf die funktionalen Spezialisierungen der theologischen Methode Lonergans ausgehen können.

G. B. Sala, S. J.

1. Philosophiegeschichte: Antike und Mittelalter

Hesiod, Theogonie. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Karl Albert* (Texte zur Philosophie, 1). 8° (137 S.) Kastellaun 1978, Henn. – Der Band eröffnet eine neue, von K. Albert herausgegebene Reihe philosophischer Quellentexte. Sie ist, wie A. betont, nicht als Konkurrenzunternehmen zur „Philosophischen Bibliothek" (Meiner) oder den „Quellen der Philosophie" (Klostermann) gedacht; sie will vielmehr Texte sammeln, die nicht im strengen Sinn als klassisch gelten. Gedacht ist an fremdsprachige Autoren, Schriften, die nur zum Umkreis der Philosophie gehören und an Texte der außereuropäischen Geistesgeschichte. – Der vorliegende Band umfaßt eine Einführung (9–39), eine vollständige zweisprachige Ausgabe der ‚Theogonie' (40–133) und eine 63 Nummern umfassende Auswahlbibliographie, die vor allem philosophiegeschichtlich relevante Arbeiten der letzten 30 Jahre bringt (134–137). Die Einführung behandelt zunächst die Biographie und Werke des Hesiod und den Aufbau der ‚Theogonie'. In einem Abwägen des Für und Wider, das einen guten Einblick in den Stand der Forschung vermittelt, geht A. auf die Frage ein, inwieweit Hesiod bereits zur griechischen Philosophie gerechnet werden kann. Der griechische Text ist von der Ausgabe von *M. L. West* (London 1966) übernommen; auf einen kritischen Apparat wurde verzichtet; die Abweichungen von West sind in den Anmerkungen begründet. A. hat dem Text eine eigene, gut lesbare Prosaübersetzung, die die Verseinteilung beibehält, gegenübergestellt. Ihr ist in Form von Fußnoten ein kurzer Kommentar mit vielen Literaturverweisen beigegeben. F. Ricken, S. J.

Bärthlein, Karl (Hrsg.), Zur Geschichte der Philosophie. 1. Bd.: *Bärthlein, Karl,* Von der Antike bis zur Aufklärung. 8° (XII u. 380 S.) Kastellaun 1977, Henn. – Das auf zwei Bände geplante Werk will Studierende der Anfangssemester, Schüler der gymnasialen Oberstufe und interessierte Laien in die Geschichte der europäischen Philosophie einführen. Der Verf. betont, daß es sich um ein Lehrbuch handelt, an das nicht die Maßstäbe einer Forschungspublikation angelegt werden dürfen (VI). Der vorliegende Band umfaßt drei Hauptteile: „Zur Philosophie des Altertums" (9–155); „Zur Philosophie im Mittelalter" (157–235); „Zur Philosophie der Neuzeit" (237–376). Der Rez. beschränkt sich auf einige Bemerkungen zur Darstellung der Antike. – Das didaktische Ziel des Werkes wird wohl am besten in den zentralen Abschnitten über Platon (21–69) und Aristoteles (69–105) erreicht. Einem kurzen Abriß der Biographie und Überlieferungsgeschichte und einer kurzen Bibliographie zu Platons Gesamtwerk folgt die Behandlung der wichtigsten Dialoge, der im allgemeinen folgendes Schema zugrunde liegt: Literaturangaben, Gliederung (Inhaltsübersicht), systematisch-kritische Darstellung des für den Dialog zentralen Lehrstücks. Der Abschnitt schließt mit einer Zusammenfassung der philosophischen Interpretation (62–69). Ähnlich ist der Aristoteles-Teil aufgebaut; auch hier bezeugen die knappen Analysen der Werke und ihrer einzelnen Bücher eine große Vertrautheit mit dem Text. Weniger an den Originaltexten orientiert ist, nicht zuletzt durch die Überlieferungslage bedingt, die Darstellung der vorsokratischen und nacharistotelischen Philosophie. Aus dem sehr kurzen Abschnitt über die Vorsokratiker (11–18) sei auf B.s Bemerkungen zum Problem der Bewertung der Sophistik hingewiesen. Akzente hat B. auch in der Behandlung der nacharistotelischen Philosophie (105–155) gesetzt: Einer ausführlichen Behandlung der Stoa (110–125) und des antiken Skeptizismus (132–142) stehen 5 Seiten über Plotin gegenüber (146–151), von denen nochmals fast zwei Drittel auf die Kritik entfallen. – Die Literaturangaben zeichnen sich durch weise Be-

schränkung aus. Das Hauptgewicht liegt auf Ausgaben, Übersetzungen und bewährten Kommentaren. Von der Sekundärliteratur zu einzelnen Werken oder Disziplinen ist wenig aufgeführt. Sicher wäre hier der eine oder andere gezielte Hinweis hilfreich gewesen. (Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß B. einführende Literatur zum Gesamtwerk der wichtigen Philosophen bzw. Schulen bringt.) Zur ‚Metaphysik' ist z. B. nur das Buch des Verf. über die Transzendentalienlehre genannt; die Hinweise zu der relativ ausführlichen Darstellung der stoischen Ethik beschränken sich auf einen kurzen Aufsatz von J. Ebbinghaus; hier wäre ein Hinweis auf A. A. Long angebracht gewesen. Vermißt werden die gerade für Anfänger wichtige Textauswahl von M. Pohlenz, Stoa und Stoiker (Artemis ^{2}1964), F. Wehrlis Sammlung der Fragmente des Peripatos, J. Klein, A Commentary on Plato's Meno (Chapel Hill 1965). Diesen ergänzenden Hinweisen darf man freilich kein zu großes Gewicht beimessen; wie schwierig gerade eine kurze Auswahl von Literaturangaben ist, braucht nicht eigens erwähnt zu werden.

B. verleugnet auf keiner Seite seine eigene Position in historischen und systematischen Fragen. Der Darstellung der Aristotelischen Ethik liegt z. B. nicht die Nikomachische, sondern die Große Ethik zugrunde. B. hält sie für die erste Fassung der Aristotelischen Ethik, die an entscheidenden Stellen klarer sei als die beiden anderen Fassungen (93). Zur Frage nach dem Ursprung der Bezeichnung „Metaphysik" vertritt B. die sog. bibliothekarische Erklärung (88). Der Interpretation der ‚Metaphysik' sei – eine These, der ich schwerlich zustimmen kann – die neuzeitliche Unterscheidung zwischen allgemeiner Seinslehre (Buch IV) und Gotteslehre (Buch XII) zugrunde zu legen; die Gleichsetzung der beiden Disziplinen in VI 1 und XI 7 sei erst bei späteren Bearbeitungen vorgenommen worden (91 f.). Einen scharfen Einschnitt markiert B. zwischen dem ‚Timaios' und den anderen Spätdialogen: Direkter Ideenbezug scheine hier dem Demiurgen vorbehalten zu sein; an die Stelle des Ideenbezugs eines jeden Bewußtseins scheine der des einen weltordnenden Demiurgen getreten zu sein; der Mensch werde an die Erfahrung der sichtbaren Welt verwiesen; dadurch werde der Skeptizismus der Akademie unter Arkesilaos und seinen Nachfolgern vorbereitet (59). Breiten Raum nimmt die systematische Kritik ein. Hier geht B. von einem vorgefaßten Begriff von Philosophie aus, ohne zu fragen, inwieweit dieser dem antiken Philosophieverständnis entspricht. Philosophie ist für B. Reflexion auf den absoluten Geltungsgrund des Denken, der nur im Denken selbst liegen kann (2). Von diesem Begriff her wird Platon interpretiert: Er habe den Versuch gemacht, zu zeigen, „daß der Ursprung des Wissens nicht gesucht werden darf in etwas anderem als dem Wissen, also nicht im Seienden" (66). Die Ideen seien nichts anderes als „prinzipielles ... Denken" oder „Erkenntnisbedingungen" (67). Ebenso deutet B. den wirkenden Verstand von De anima III 5 als notwendige Bedingung für jedes faktische Erkennen, und zwar eine Bedingung, die „immer schon erfüllt ist (z. B. das Haben der obersten logischen Prinzipien)" (87). Die Seinslehre in Buch IV der ‚Metaphysik' erweise sich „bei genauerem Studium als eine Theorie von den Denkprinzipien" (92). Plotin erhebe irrtümlicherweise „die abstrakte Identität des Denkbaren überhaupt mit sich selbst, die oberste formale Bedingung jeglichen Denkinhalts ist, ... zu einem metaphysischen ... Seinsprinzip" (150). Hier wäre in ein Gespräch mit B. einzutreten, ob dieser Maßstab und diese Interpretation dem ontologischen Anliegen der antiken Philosophie gerecht wird. Wenig immanent wirkt auch die Kritik an der antiken Staats- und Rechtsphilosophie. Hier legt B. die moderne Naturrechtslehre von der angeborenen Gleichheit der Rechte und Rechtspflichten zugrunde.

Diese kritischen Anmerkungen wollen in keiner Weise die Vorzüge dieser Darstellung der antiken Philosophie verdecken. Auf knappem Raum werden in gedrängter Form eine Fülle von Informationen, Fragen und Anregungen vermittelt. Auswahl, Darstellung und Kritik bezeugen, auch dort, wo man anderer Meinung sein kann, eine große Vertrautheit mit der Materie. Die äußere Form, die auf eine geschlossene, zusammenhängende Darstellung verzichtet und viel mit Gliederungen und fast thesenartigen Stellungnahmen arbeitet, macht das Buch zu einer Arbeitshilfe, die den Leser zwingt, sich selbst mit den Originaltexten auseinanderzusetzen.

F. Ricken, S. J.

Grimaldi, William M. A., Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric (Hermes Einzelschriften, 25). Gr. 8° (151 S.) Wiesbaden 1972, Steiner. – Gegenüber den verschiedenen analytischen Interpretationen, die Widerspruchsfreiheit und Einheit der Aristotelischen ‚Rhetorik' bestreiten (z. B. L. Spengel 1867; F. Marx 1900; A. Roemer 1923; F. Solmsen 1929), vertritt G., dessen Buch zu den wichtigsten Untersuchungen der letzten Jahrzehnte über die ‚Rhetorik' zählen dürfte, eine streng unitarische Deutung. Einer der wichtigsten Anstöße zu den analytischen Interpretationen ist der anscheinende Widerspruch zwischen der Kritik des Aristoteles an den ihm vorliegenden Versuchen einer rhetorischen Téchne in Rhet. I 1 und der Durchführung seiner eigenen Konzeption. Aristoteles wirft seinen Vorgängern vor, sie hätten sich nahezu ausschließlich mit der Beeinflussung des Hörers durch das Erregen von Affekten befaßt; das aber sei der Kunst der Rhetorik äußerlich; wesentlich sei die Argumentation mit Hilfe des rhetorischen Syllogismus, des Enthymems. Dieser programmatischen Polemik scheinen die breiten Ausführungen, die Aristoteles selbst, vor allem in Buch II, den Affekten und dem Ethos widmet, zu widersprechen. Unter Berufung auf Rhet. I 1 betonen die Analytiker, Aristoteles habe die Rhetorik als rationale Disziplin konzipiert. Sie ordnen deshalb die psychologischen Partien einer anderen Entwicklungsstufe zu oder sehen in ihnen allenfalls ein Zugeständnis des Aristoteles an seine Zeit.

Dieser Kritik begegnet G. zunächst mit einer grundsätzlichen Überlegung (20–28): Wie die Ethik und Politik habe die Rhetorik das Kontingente zu ihrem (bevorzugten) Gegenstand. Dieses aber sei der Bereich der praktischen Überlegung, die Entscheidung und Handeln zum Ziel hat. Sie kommen aber nach Aristoteles immer nur durch das Zusammenwirken des vernünftigen mit dem strebenden Seelenvermögen zustande. Deshalb könne Aristoteles Ethos und Pathos nicht aus der rhetorischen Téchne ausschließen. In einem zweiten Schritt versucht G., anhand äußerer Kriterien einen Beweis für die Einheit des Werkes zu führen (28–52). Die crux einer jeden Interpretation, die die vorliegende Anordnung des Textes verteidigt, sind die Kapitel II 18–22. Spengel stellte II 18–26 unmittelbar hinter I 4–15, also vor die Ausführungen über Pathos und Ethos in II 1–17; dem haben sich im wesentlichen Marx, Roemer und Solmsen angeschlossen. G. zeigt, daß Spengels Umstellung auf einem bestimmten Verständnis des Enthymems, das G. im folgenden angreifen wird, beruht. I 4–II 17 behandeln nach G. die speziellen, materialen Topoi, die als Prämissen des Enthymems dienen, wogegen II 23–25 sich mit den Enthymemen unter allgemeiner, formaler Rücksicht befassen. II 18–22 dienen der Überleitung; hier wiederhole Aristoteles seine Ausführungen über wichtige Begriffe, die er in I 1–2 neu eingeführt habe. Das versucht G. durch einen Vergleich von II 18–22 mit I 1–3 und eine detaillierte Interpretation von 1391b29 und 1396b29 zu beweisen.

Das bisherige Referat befaßte sich mit Kap. 1 „The unity of the *Rhetoric*" (18–52). Bereits hier klingt immer wieder G.s eigentlicher Beweis für die unitarische These an, dem sich die Untersuchung ab Kap. II „The centrality of the enthymeme" nun auch thematisch zuwendet. Nach Rhet. I 1 befaßt die Rhetorik sich mit den *pisteis;* I 2, 1356a1–4 unterscheidet drei *pisteis (entechnoi):* 1. der Charakter *(ēthos)* des Redners; 2. die Disposition des Zuhörers durch das Hervorrufen bestimmter Affekte; 3. die Argumentation (ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ). G. fragt nach dem Verhältnis des Enthymems zu diesen drei *pisteis.* Die traditionelle Interpretation identifiziert es mit der dritten. G. lehnt diese Deutung ab; sie finde keine Stütze im Text und werde der zentralen Bedeutung, die Aristoteles dem Enthymem von den ersten Zeilen der ‚Rhetorik' an, wo er es als *sōma tēs pisteōs* (1354a15) bezeichnet, zuweise, nicht gerecht. Im Anschluß an diese Stelle sieht G. im Enthymem das integrierende Moment, das die drei *pisteis* zu einer Einheit verbindet: „as syllogism, it is quite manifestly the container, that which incorporates, or embodies, the *pisteis entechnoi* imposing form upon them so that they may be used most efficaciously in rhetorical demonstration" (67 f.). Die traditionelle Interpretation hat nach G. *pistis* fälschlicherweise univok (als „Beweis", „Beweisverfahren") verstanden. Demgegenüber seien in der ‚Rhetorik' fünf Bedeutungen zu unterscheiden, von denen für G.s Argumentation vor allem zwei wichtig sind: 1. pistis als Material eines Beweises. Sie liege der Unterscheidung der drei *pisteis* in 1356a1–4 zugrunde; die dritte *pistis* bestehe nicht im Beweisgang, sondern in „the subject of discourse in its purely logical character which speaks to the intellect of the auditor"

(62). 2. „*pistis* as the logical instrument of the reasoning process in deduction or induction" (58). Ihre Funktion besteht darin, das Material durch Deduktion (Enthymem) oder Induktion (Paradeigma) zur Einheit eines Beweises zu verbinden (67). Der Schlußteil von Kap. II bringt eine wertvolle Untersuchung zur Bedeutungsgeschichte von *enthymema* vor Aristoteles: Das Wort bezeichne einen Akt der ganzen Person mit seinen emotionalen und rationalen Momenten.

Kap. III „The enthymeme as the method of rhetorical argumentation" (83–103) befaßt sich mit der allgemeinen Form oder Struktur des rhetorischen Syllogismus, dem in der ‚Rhetorik' gegenüber dem Paradeigma eine vorrangige Stellung zukomme. G. zeigt, daß die communis opinio, das Enthymem sei ein verkürzter Syllogismus, bei dem eine Prämisse oder die Conclusio fehle, auf einem Mißverständnis beruht. Die Forderung des Aristoteles, die Enthymeme sollten so kurz wie möglich sein (1419a19), entspringe didaktischen Gründen: Die Kürze soll dem Hörer das Erfassen des Gedankengangs erleichtern und den Schluß als um so zwingender erscheinen lassen (87–91). G.s Untersuchung der Modalität der Prämissen (91–94) kommt zu dem Ergebnis, daß Aristoteles nicht nur Enthymeme aus kontingenten, sondern auch solche aus notwendigen Propositionen kennt. Daraus folgt, daß die Rhetorik als Téchne die verschiedenen Wissensgebiete transzendiert. Dieses Ergebnis wird bestätigt durch den ersten Teil (104–115) von Kap. IV „The sources of rhethorical argumentation by enthymeme". Aristoteles unterscheidet bei den Quellen zwischen *eikota* (Wahrscheinlichkeiten) und *sēmeia* (Zeichen); letztere unterteilt er wiederum in nicht notwendige *(sēmeia anōnyma)* und notwendige *(tekmēria)* (I 2, 1357a32f.b3–5). Die Unterscheidungen beruhen, so zeigt G., auf dem Grad der Gewißheit, der sich aus den jeweiligen Quellen gewinnen läßt. *eikos* ist, was meistens eintrifft und als solches eine vernünftige, wenn auch nicht absolute Gewißheit fundiert. Das *sēmeion* beruht auf einer Relation zwischen zwei Seienden; je nach dem, ob sie notwendig oder nicht notwendig ist, handelt es sich um ein *tekmērion* oder ein *sēmeion anōnymon*. Damit ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen *eikos* und *sēmeion anōnymon* gestellt. Die Bedeutung des zweiten Teils dieses Kapitels (115–135) liegt in der Klärung der Aristotelischen Unterscheidung zwischen den allgemeinen und den besonderen *topoi*. Der Redner entnimmt die *eikota* und *sēmeia* den *topoi*. Sie dienen der rationalen Argumentation auf dem Gebiet des Problematischen, Wahrscheinlichen und Kontingenten. Die besonderen *topoi (eidē)*, so interpretiert G., sind inhaltliche Sätze, die Informationen über den zur Diskussion stehenden Gegenstand an die Hand geben. Die allgemeinen *(koinoi) topoi* sind im Bereich des Enthymems gültige Formen des Schließens. Als solche gelten sie für die *eidē* verschiedenen Inhalts; angewandt auf diese bringen sie ein gültiges Enthymem zustande.

Werfen wir nach dem Referat über dieses letzte Kapitel, dem noch eine Conclusion (136–151) folgt, einen Blick zurück auf die zentrale These des Buches. Ist es G. gelungen zu zeigen, daß das Enhtymem alle drei *pisteis* integriert? Wie ist diese von G. immer wieder behauptete Integration zu denken? Soweit ich G. verstanden habe, läuft seine Lösung darauf hinaus, daß er die Ausführungen über Pathos und Ethos in II 1–17 als spezielle *topoi* versteht (63–68; 149). Damit werden diese Kapitel formal auf eine Stufe mit Rhet. I 4–15 gestellt, von denen Aristoteles in II 1, 1377b19 ausdrücklich sagt, daß sie Prämissen für Enthymeme an die Hand geben. Liest man die Kapitel über die Affekte (II 1–11; auf die Kapitel über die Charaktere will ich nicht eingehen), so erheben sich gegen diese Interpretation Bedenken. Die Funktion dieser Kapitel umschreibt Aristoteles in II 1, 1378a23 f., wo er die Gliederung angibt, die mehr oder weniger den Ausführungen über die einzelnen Affekte zugrunde liegt. Sie wollen den Redner unterrichten 1. über die Disposition, in der ein Mensch zu einem bestimmten Affekt neigt; 2. über den Personenkreis, dem gegenüber ein Affekt empfunden wird; 3. über den Anlaß. Die Kapitel wollen also den Redner über die für das Aufkommen eines Affektes notwendigen Bedingungen informieren. Was in ihnen ausgeführt wird, braucht nicht notwendig in der Rede verbalisiert zu werden. Sinn der Ausführungen zum ersten und zweiten Punkt ist es nicht zuletzt, den Redner darüber zu belehren, zu welchen Affekten sein Hörerkreis in den gegebenen Umständen besonders disponiert ist. Wo sich der Redner, auf den ihm bekannten Vorgegebenheiten aufbauend, der Sprache bedient, um Affekte hervor-

zurufen, trifft die Frage, ob er das Enthymem gebraucht, nicht den spezifischen Gesichtspunkt, auf den es hier ankommt. Wesentlich ist, daß Sachverhalte vorgestellt werden, die im Hörer aufgrund seiner Disposition Lust oder Unlust hervorrufen. Diese üben wiederum einen Einfluß auf sein Urteil aus (1378a19 f.). Es handelt sich hier um ein Mittel der Beeinflussung des Hörers, das zur Überzeugungskraft des Enthymems hinzukommt, denn derselbe Gedankengang wird, je nach Stimmungslage, verschieden beurteilt (1377b29–1378a5). Diese Überlegungen lassen dann auch das Gewicht der Stellen (1378a26–29; 1396b28–34), die G. in der Conclusion mit Recht für seine Auffassung, es handle sich in Rhet. II 1–17 um *topoi* für Enthymeme, heranzieht, gering erscheinen. Die Conclusion bringt auch zwei wichtige Stellen gegen G.s These: 1418a1–40 und vor allem den Anfang des zweiten Buches, 1377b16–24. Beide unterscheiden klar zwischen dem Enthymem auf der einen und Pathos und Ethos auf der anderen Seite. G.s Versuch (139–141; 148 f.), sie zu entkräften, hat den Rez. nicht überzeugen können.

Diese kritischen Fragen wollen in keiner Weise die Bedeutung einer Untersuchung schmälern, die sich auszeichnet durch den Mut, neue Wege zu gehen, eine gute Kenntnis auch der Analytiken, der Topik und der Nikomachischen Ethik und nicht zuletzt der antiken und modernen Kommentatoren der ‚Rhetorik'. Die Benutzung dieser vorzüglichen Arbeit wird leider durch das Fehlen eines Literatur- und vor allem eines Stellenverzeichnisses erschwert. F. Ricken, S. J.

Imbach, Ruedi, Deus est Intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts (Studia Friburgensia, N. F. 53). Gr. 8° (XIV u. 321 S.). Freiburg/Schweiz 1976, Universitätsverlag. – Die unter der Leitung von L.-B. Geiger O. P. entstandene Arbeit ist klar gegliedert. Sie zeigt zuerst die Identität von Gottes Sein und Denken bei Thomas von Aquin auf, indem sie die wichtigsten Texte vorstellt und interpretiert, dann den Versuch einer systematischen Deutung unternimmt, ausgehend vom Verhältnis von Erkennen und Sein beim Menschen, in seiner Anwendung auf Gott und seinen Folgen für die Grenzen und Möglichkeiten der Gotteserkenntnis. Ähnlich führt der Verf. nach historischen Bemerkungen zu Meister Eckharts Pariser Quaestionen von 1302/3 deren Aufbau und Inhalt vor, bevor er den Versuch einer Deutung unternimmt. Der Vergleich von Thomas und Eckhart zeigt, daß bei Thomas Sein und Intelligere in Gott als vollständige Identität genommen werden, obwohl Thomas dem Sein als Namen Gottes einen gewissen Vorrang zuspricht, während Eckhart Gott in den Pariser Quaestionen als Intelligere auffaßt und ihm das Sein sogar abspricht, da Sein und Seiendes ihm hier, im Gegensatz zu seiner späteren Position im Opus tripartitum, gleichbedeutend sind mit endlichem Geschaffensein. Im Grund genommen werden beide Auffassungen – Gott als Sein; Gott als Intelligere – von derselben Absicht motiviert: ihn als unendliche Fülle zu bezeichnen. – Bewußt sieht der Verf. von einer Behandlung der Herkunft der Problematik aus der Antike und ihrer Wirkungsgeschichte über Thomas und Eckhart hinaus ab. Ein besonderes Interesse verdient der Exkurs des Verf.s zur Frage der göttlichen Selbsterkenntnis im Zusammenhang von De substantiis separatis, c. 14. Mit vollem Recht betont er als wichtigen Ertrag seiner Arbeit, daß Thomas die Vermittlung zwischen der Geistmetaphysik des Neuplatonismus und der Substanzontologie des Aristoteles gelungen ist. – Leider sind es der Schreibfehler – die Arbeit ist als Typoscript gedruckt – nicht wenige, besonders in den lateinischen Texten. – Zum Text S. 52, Z. 8 v. u.: Die Worte „finite infinita", die jedoch sinngemäß „finita infinite" heißen müßten, stehen nicht in der zitierten Übersetzung (PL 122, 1154 D). Sie finden sich auch nicht in der lat. Übersetzung von PG, noch in der Textfassung, die dem Kommentar von Thomas von Aquin beigedruckt ist. W. Brugger, S. J.

Incertorum auctorum *Quaestiones super Sophisticos Elenchos*. Ed. *Sten Ebbesen* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VII). 8° (LXI u. 419 S.) Kopenhagen 1977, G. E. C. Gad Publ. – Die vorliegende Edition der Quaestionen von (zwei?) unbekannten Autoren aus dem Umkreis der Pariser Artistenfakultät

(um 1270) erweitert bedeutend unsere Kenntnis der Literatur zu den Sophistici Elenchi. Ihre Edition im Rahmen des Corpus der dänischen Philosophen des Mittelalters erscheint gerechtfertigt, nicht weil man etwa dieses in drei Hss. (Cordoba, Bibl. Cabildo 52 [= C]; Firenze, Bibl. Laurenz., S. Croce, plut. XII s. 3 [= F]; Salamanca, Bibl. Univ. 1839 [= S]) und in zwei abweichenden Redaktionen SF und C überlieferte Werk dem Boethius Dacus irrtümlich (seit 1956) zugeschrieben hat, sondern wegen ihres Einflusses auf den Kreis um diesen dänischen Philosophen (Johannes Dacus, Martin Dacus). Der Editor, ein kompetenter Kenner dieser Literatur, hat nach vieljähriger Arbeit eine ausgezeichnete Ausgabe fertiggestellt. Die in der Einleitung behandelten Fragen der handschriftlichen Überlieferung und der Autorenschaft dieses Werkes geben einen guten Einblick in das Forschungsfeld zu dieser Literatur. Außerdem – dies verdient besonders lobend hervorgehoben zu werden – hat sich E. in seiner Editionsarbeit der Mittel der Informatik bedient, vor allem auch für die Anfertigung eines vollständigen Wortindex. Die Art dieses Wortindex (auf knapp 29 Seiten für ein Werk im Umfang von 372 Seiten, und doch vollständig) erscheint mir besonders nachahmenswert. Als Ganzes ein gelungenes Beispiel und Vorbild der modernen Editionstechnik. V. Richter, S. J.

Schulze, Werner, Zahl Proportion Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. VII). Gr. 8° (XVI u. 157 S., 1 Falttafel) Münster 1978, Aschendorff. – Der Verf. hat die Studie als Assistent am Institut für harmonikale Grundlagenforschung der Wiener Musikhochschule geschrieben. Ausgehend vom Proportionsbegriff überhaupt, mit besonderer Berücksichtigung der antiken Mathematik und Musiktheorie und philosophischer Konzentration auf Platon und Aristoteles, wird der Proportionsbegriff bei Cusanus untersucht, mit Betonung (gegen Jacobi) von Beispielen analogen Denkens, gefolgt von einer sorgsamen terminologischen Klärung ähnlicher Begriffe (comparatio, alteritas, diversitas, differentia, pluralitas, discretio, similitudo). – Zahl, Wissenschaft, Ordnung des Seienden sind die weiteren Kapitel überschrieben. Zahl und Proportion, die an der Schwelle zum Absoluten versagen, werden für das immanente Weltwissen fruchtbar. Die Zahl ist die wichtigste Spur auf dem Weg zur Weisheit, wesentlich pythagoreisch gedacht, zugleich das Quadrivium begründend, schließlich in der Zahlensymbolik zu denken gebend. In der Tat baut des Kardinals Wissenschaftsbewußtsein auf den Artes liberales auf; Sch. skizziert es für das Quadrivium, mit einem Exkurs bzgl. Hesses „Glasperlenspiel". Die Weltordnung als ganze erscheint von hier aus als Harmonie, womit erneut das Gewicht des Proportio-Begriff deutlich wird sowie die Verwandtschaft der verschiedenen Symbolismen des Cusaners, die Sch. in einer „tabula universorum" zusammenstellt. Für das Reden von Gott ergibt sich gemäß der docta ignorantia als höchster Wissensform eine Spannung zwischen Disproportionalität und Participatio, so daß man von einer Ausgewogenheit des positiven und negativen Momentes in seiner Theologie sprechen müsse. – Hier dürften auch die Rück- und Weiterfragen ansetzen; zunächst bezüglich der Proportionalität, hinsichtlich der Unterscheidung von mathematischer und philosophischer Analogie, wo wohl gegen Kant (8) die Gleichheit grundsätzlich zugunsten der Ähnlichkeit aufzugeben wäre (über die beiläufige Erwähnung S. 10 hinaus), so daß S. 148 nicht mehr vom Gleichheitszeichen die Rede sein sollte. Damit zusammenhängend scheint dem Rez. auch der Disput mit Jacobi (und Rombach?) größerer Einläßlichkeit bedürftig (ist es von ungefähr, daß die Beispiele 146 f. eigentlich nur äußere Analogien bieten?). Bei der Zahlensymbolik wirkt manches doch recht spielerisch (besonders zur Zahl 34). Eine Zentralfrage aber, in die vieles andere mündet, stellt m. E. die Thematik „Genauigkeit" (bzw. deren Verfehlung) dar. Wie steht es um die „ungedachten" Voraussetzungen dieser Konzeption des mathematisierenden Denkers? Sie erhellt vieles; doch was verstellt sie? Ist Präzision eine Kategorie personalen Erkennens oder hat sie dessen Ziel wie Versagen nicht schon in einer unangemessenen Weise gefaßt – und mit welchen Konsequenzen? Anschauliches Beispiel: die Auffassung der Geschlechter als „gewissermaßen unpräzise Annäherungen an die einheitliche Gestaltung der species" (91). Wahres Anderssein, Dialogik läßt sich so offenbar nicht gemäß denken. Doch das sind Fragen an den Kardinal, nicht an den Verfasser.

Er hat, ergänzend mit Skizzen und Tabellen, eine Aufbereitung des Stoffs vorgelegt, wahrlich nicht bloß zu einem Detailproblem, quantitativ wie qualitativ gesehen, deren die philosophische Sachdiskussion sich dankbar bedienen kann.

J. Splett

2. Philosophiegeschichte: Neuzeit. Moderne Strömungen

Schmidt-Sauerhöfer, Paul, Wahrhaftigkeit und Handeln aus Freiheit. Zum Theorie-Praxis-Problem der Ethik Immanuel Kants (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 134). Gr. 8° (226 S.) Bonn 1978, Bouvier. – Der Titel deutet schon auf die breite Spannweite der Themen hin, die im Buch behandelt werden. Es geht dabei um die vielfältigen Motive, die in der philosophischen Anthropologie Kants in den verschiedensten Schriften zur Sprache kommen. Außerdem werden gelegentlich erkenntnistheoretische und metaphysische Voraussetzungen solcher anthropologischer Lehrstücke erörtert. Wenn man schließlich bedenkt, daß im Laufe der Studie viele und nicht selten längere Zitate angeführt werden, kann man sich schon ein Merkmal dieser Studie vorstellen, daß sie nämlich eher auf eine Darlegung, oft bloß Anspielung, kantischer Probleme als auf eine Vertiefung derselben angelegt ist. – Der Leser hat Gelegenheit, seine Bekanntschaft mit Texten Kants wieder aufzufrischen, wobei sich ihm unausweichlich die Spannungen im Denken Kants aufdrängen. Eine Hilfe zur Lösung oder auch nur exakteren Formulierung der Fragen findet er im vorliegenden Buch kaum. Der Verf. scheint der Meinung zu sein, daß schon die Aufzählung vieler Zitate einer Begriffsklärung oder sogar einer Lösung gleichkommt. So z. B. stellt beim heiklen Problem der Vereinbarung von durchgängigem Determinismus und Freiheit mittels der Zwei-Welten-Theorie für den Verf. der wiederholte Hinweis auf den Generalschlüssel der Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena (deren Logik zu einer Unzahl von tollen Konsequenzen führt, z. B. daß sämtliche Handlungen des Menschen als Verstandeswesen frei und sittlich gut sind und zugleich dieselben Handlungen des Menschen als Sinneswesen unfrei und sittlich schlecht zu sein scheinen – so Sir D. Ross; oder: daß der Mensch restlos dem Mechanismus derjenigen Natur untersteht, die er selber als intelligibles Wesen schafft – so E. Troeltsch, usw.) anscheinend eine befriedigende Antwort dar. – Bei der Behandlung des „Vermeinten Rechts, aus Menschenliebe zu lügen" wird nie erwähnt, daß das eigentliche Problem, das an den Kern der kantischen Ethik rührt, die heute vieldiskutierte Frage nach der sittlichen Urteilsbildung ist, ob sie nämlich deontologisch oder teleologisch erfolgen soll. Statt dessen werden nebensächliche Bemerkungen Kants über den Stellenwert der Beispiele in der Moral hochgespielt (44 ff.).

An den Stellen, die dem Eudaimonismus gewidmet sind, findet der Leser einen Hinweis („Man könnte ... sehen": 82 f.) auf das dogmatische Christentum als einen Befürworter dieser Moral. Den Kommentar zur vermeintlich reineren Moral hätte der Verf. im § 87 der Kritik der Urteilskraft über den „moralischen Beweis des Daseins Gottes" nachlesen können. Dort schildert Kant den Sinn einer solchen Moral: den völligen Unsinn, der Redliche und Unredliche gleicherweise in „ein weites Grab insgesamt ... verschlingt und sie ... in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren". Die Alternative ist ja letztlich zwischen einem Handeln, das zu absolut nichts führt und so am Ende dasselbe hervorbringt bzw. erreicht wie sein Gegenteil, und einem absoluten, allumfassenden, guten Sinn, der der Freiheit und Verantwortung des Menschen angeboten wird mit dem endgültigen Ernst einer Freiheit zum Ja oder Nein, die Gott selbst ernst nimmt. Die auffallende Kehre, die man an der angeführten Stelle der KdU zwischen Anfang und Ende des Absatzes feststellt, zeigt, daß auch Kant trotz seiner Prämissen die Moral der totalen Ziellosigkeit und deshalb des totalen Unsinnes nicht für die menschenwürdigste (geschweige denn die gotteswürdigste) halten konnte. – Ein letztes Beispiel: Der Verf. zählt zu den „ureigensten Leistungen" Kants, daß er „die metaphysische Spekulation über die Beweisbarkeit Gottes widerlegt, bzw. abgebaut" hat (211). Der Rez. fragt sich unwillkürlich, was diese zum x-ten Male wiederholte triumphalistische Behauptung eines Gemeinplatzes soll, die sich nicht einmal ansatzweise die Mühe gibt, die Erkenntnislehre der

KrV auf ihre Stichhaltigkeit hin nachzuprüfen und durch das Dickicht des Theologiekapitels hindurchzukommen. – Angesichts der Menge der Kant-Publikationen scheint die Frage nach dem Zweck und Ertrag einer neuen Veröffentlichung berechtigt. Für den Fachmann bringt das Buch von S.-S. kaum einen Beitrag zur Klärung der vielen anstehenden interpretatorischen und sachlichen Probleme der kantischen Philosophie; für den Laien legt es eine common sense-Lektüre nahe, die Größe und Grenzen des Denkens Kants in gleicher Weise verwäscht.
G. B. Sala, S. J.

Fuchs, Erich, in Zusammenarbeit mit *R. Lauth* u. *W. Schieche* (Hrsg.), J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Bd. 1: 1762–1798 (Specula 1, 1). Gr. 8° (X u. 573 S.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, Frommann-Holzboog. – Aus der Arbeit an der Gesamtausgabe hat sich eine Fülle von Texten über die erste, 1923 von H. Schulz herausgegebene Sammlung hinaus ergeben; zudem nimmt die neue Publikation zu den „vertraulichen Briefen" die offiziellen Äußerungen hinzu, um ein Gesamtbild der Wirkung Fichtes zu erreichen, in chronologischer Folge der erzählten Begebenheiten. Die Präsentation entspricht, von der äußeren Aufmachung des Leinenbandes (samt 11 Abbildungen, die Fichte und Zeitgenossen von Baggesen bis Wagner zeigen) bis zur sorgfältigen Kommentierung, den Verzeichnissen der Quellen, der zitierten Schriften und Vorlesungen Fichtes und dem spezifizierten Personenregister, dem anerkannten Standard der Werke-Ausgabe. – Der hier (im ersten von drei vorgesehenen Bänden) behandelte Zeitraum reicht von Kindheit, Schulzeit und den Studienjahren in Jena und Leipzig (mit nur wenigen, kaum einem Dutzend, Dokumenten) über die Hauslehrerzeit bis zu Fichtes akademischem Aufstieg in Jena, mit Reaktionen auf die „Grundlage der gesammten WL" und die „Grundlage des Naturrechts", also bis an die Schwelle des sogenannten Atheismus-Streits, der aufgrund von Forbergs und Fichtes Aufsätzen im Philos. Journal von 1798 ausbrach und zu Fichtes Fortgang aus Jena geführt hat. – Die Urteile sind z. T. scharf, karikierend und verzeichnend. Eindrucksvoll zeigt der Band insbesondere das folgenreiche Mißverständnis der Jenaer Gesellschaft, die das Fichtesche Ich mehr oder weniger witzig mit dem empirisch seinigen identifiziert. Andererseits sind die negativen Urteile vielleicht doch nicht bloß „voreilig" und „einseitig", wie der Herausgeber meint. Zugleich jedoch fehlt es in der Tat nicht an Bekundungen freudiger Überraschung, der Dankbarkeit und Verehrung. Jedenfalls zeigt sich, wie dieser Mann seine Zeitgenossen bewegt hat, und deren Reaktionen, von niedrigsten, verleumderischen Nachreden bis zu menschlich wie sachlich ehrenhaften Stellungnahmen, ob in Zustimmung oder Widerspruch, belegen die Größe dieses Mannes und die Lebendigkeit jener Zeit.
J. Splett

Lambert, Willi, Franz von Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens (Innsbrucker theol. Studien, Bd. 2). Gr. 8° (326 S.) Innsbruck–Wien–München 1978, Tyrolia. – Hugo Ball hat Baader den einzigen christlichen Philosophen großen Stils genannt, den Deutschland gehabt habe. Wie immer es um solche Wertungen stehen mag, mit einem einzigartigen Denker hat man es auf jeden Fall zu tun. Als einer der ersten hat er zentrale Kritik an Kant und dem deutschen Idealismus geübt; er hat in seiner Sozialphilosophie und Gesellschaftskritik den Begriff des Proletairs in die Diskussion eingeführt und in seiner erotischen Philosophie ungleich tiefer als Feuerbach eine konkret-dialogische Anthropologie entwickelt. Allerdings hat seine insbesondere von Boehme und Saint-Martin geprägte Denk- und Redeweise eine breitere (Nach-)Wirkung verhindert. Inzwischen mehren sich Auswahl-Ausgaben und Arbeiten, die die anthropo-theologische Bedeutung dieses Denkers auch für gegenwärtige Probleme sichtbar machen. (So kürzlich aus der Schule K. Hemmerles die ausgezeichnete Dissertation von *H.-J. Görtz* über Baaders „anthropologischen Standpunkt" – Freiburg 1977, Alber.) L. gibt hierüber zu Beginn seines umfassenden Grundrisses ausführlich Rechenschaft. Er selbst will dieses Denken „im Horizont einer Philosophie des Lebens – im Vollsinn als trinitarisches, freies Liebes-Leben verstanden –" (28) als eine Philosophie des Gebets im Genetivus obiectivus wie subiectivus vorstellen. (Kritik bleibt dabei indirekt, einmal durch die Systematisierung als solche dieser „Fußnoten-

Philosophie", sodann durch Weglassen mystischer und alchemistischer Spekulationen.)

Zuerst werden die Konstruktionsprinzipien und Grundperspektiven von Baaders Denken erhoben: Sein als Leben, Kreis als Modell, Trinität als Grundwirklichkeit, relationale Ontologie, Erkennen, Wollen und Wirken als Grundvermögen der Person. Damit ist der Rahmen für die Gliederung der Gedankenfülle gegeben: Erkennen und Gebet (Gebet als Bewunderung, Andacht und Dank); Wollen und Gebet (Gebet der Freiheit als Gottes Willen wollen, Gebet der Freiheit als Gebet der Liebe, Kommunikation gegen die Desintegration des Bösen und zuhöchst den Haß als Ungestalt); Wirken und Gebet (Opfer- und Sprachstruktur des Handelns, hier auch eingefügt die Androgynität als Brennpunkt von Erotik und Gebet und ein Grundriß der Baaderschen Sozialphilosophie). All das wird zusammengebunden im 5. Teil des Buches: Gebet als Existenzakt des Lebens, unter zwei Rücksichten, einmal Geschichte als Christusereignis, Christus als Herz der Welt, sich auswirkend in die Spannung von Geist-Gebet aus dem Christus in uns und erlittener Ekklesiologie, sodann das Leben des Einzelnen als existenzielles Experiment zur Christwerdung: Herzensgebet des Menschen als Herz (jeder ist von hier aus als „talentierter" Christ zu denken, wie Baaders Fassung des Tertullianischen „naturaliter" lautet).

Ein Vorzug der Darstellung ist ihre ausgeprägte, auch sprachliche Nähe zu Baader, unangesehen den Reichtum kostbarer und „denken machender" Textauszüge aus Schriften, Briefen und Tagebuchaufzeichnungen. Der Rez. widersteht nur schwer der Versuchung, seinerseits in ausführliches Zitieren zu geraten. (In strikter Beschränkung auf ein einziges Beispiel: Danken sei „die Präsenz des Gebers in der Gabe anerkennen, – hiermit Konsekrieren oder Vergegenwärtigen" [238], was von der Annahme von Welt und Mensch und der Annahme seiner selbst bis in die Sakramententheologie Perspektiven auftut.) Doch eben dieser Vorzug stellt wohl auch ein gewisses Hindernis dar – obwohl es andererseits nicht bloß psychologisch verständlich, sondern auch in bestimmtem Sinn sachadäquat ist, mit dem Denken eines Autors auch die Sprache zu vermitteln, die dessen Leib ist – um so weniger ablösbar, je eigenständiger und lebendiger, je persönlicher ein Autor denkt. (In diesem Zusammenhang eine kleine sprachliche Korrektur: nicht um Hegel zu verteidigen, der sich selbst gewiß nicht zu Recht in weitgehender Übereinstimmung mit Baader glaubte; aber es ist vielleicht doch nicht unwichtig, daß Napoleon für ihn seinerzeit die Weltseele zu Roß war, nicht [245] der Weltgeist.) – Auf den Seiten 305–313 bietet der Verf. eine treffliche Zusammenfassung: Fermenta orationis. Hier lebt „ein ganzer Denkorganismus vom Gebet her" (306), dies ist das Einzigartige. Man wird sich fragen dürfen, ob damit ein Humanvollzug nicht überdehnt und überanstrengt werde. Tatsächlich handelt es sich beim Gebet auch nicht um ein System-Prinzip im Sinn des deutschen Idealismus; dafür wären Grundworte wie Liebe, Leben, Mensch, Person mit nicht minderem Recht zu nennen. Aber die Arbeit bestätigt eindrucksvoll die Äußerung des 76jährigen, man könne seine Philosophie „geradezu eine Philosophie de la prière" nennen (12), auch wenn sie bezüglich des konkreten („kategorial" genommenen) Gebetes selbst „nicht über Skizzen zu einer Theorie" seiner hinausgekommen ist (307). – Von der historisch-biographischen Situierung zu Anfang bis zu den abschließenden Gegenwartsanregungen und dem Stellenregister zum Gebet in Ergänzung von Hoffmanns Registerband eine geglückte und ihrerseits dankenswerte Arbeit. J. Splett

Lyons, James, W., Newman's Dialogues on Certitude. 8° (XIII u. 157 S.) Rome 1978, Officium Libri Catholici. – Über das Thema „Gewißheit bei Newman" wurde bisher schon sehr viel geschrieben. Der Newman-Leser ist deswegen vor einer Neuerscheinung wie der hier angezeigten vom Verdacht erfüllt, daß dies wohl alles schon einmal gesagt wurde. Der Verdacht ist berechtigt und doch empfiehlt sich die vorliegende Arbeit, und zwar aus folgendem Grund: 1.) Der Autor bietet dem Leser in einfacher Sprache eine kurze, systematische und im ganzen solide Information über die Gewißheitslehre Newmans an. Sein Versuch scheint vor allem deswegen lobenswert zu sein, weil er dabei kaum seine eigene Spekulation vorlegt, sondern vor allem Newman selbst zur Sprache kommen läßt. 2.) Die Lehre Newmans wird im Buch nicht mit Hilfe eines künstlichen Schemas dargestellt, sondern

organisch, d. h. unter dem Aspekt ihrer inneren Genesis, eben als eine Frucht, die erst durch eine mühsame dialogische Auseinandersetzung Newmans mit verschiedenen Philosophen zu ihrer Reife kommen konnte. 3.) L. vergißt nicht, die Aktualität der newmanschen Gewißheitslehre hervorzuheben: auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Newmans mit den Liberalen seiner Zeit versucht er, das eigentliche Anliegen des denkerischen Ringens Newmans – die philosophische Lösung bzw. die Hermeneutik der Grund-Alternativen „Theismus-Atheismus" – zu verdeutlichen. – Zur Struktur des Buches: Nach dem einleitenden 1. Kapitel („Newman's Concern with Certitude") sind weitere Kapitel – teilweise etwas künstlich (5. Kap.) – unter dem Stichwort „Dialog" eingereiht oder rein äußerlich (7. Kap.). – Die Kapitel lauten: „Dialogue with Locke on Certitude" (2. Kap.); „Dialogue with Butler on Certitude" (3. Kap.); „Dialogue with Aristotle on Certitude" (4. Kap.); „Dialogue with God in Conscience" (5. Kap.); „Dialogue with the Atheist" (6. Kap.); „The Dialogue Today" (7. Kap.). – Nach der Angabe der Werke Newmans folgt ein ziemlich ausführliches Literaturverzeichnis, ein kurzes „Wörterbuch" der philosophischen Hauptbegriffe Newmans, ein Abriß seines Lebensweges und schließlich ein Stichwortindex. – L.s Werk wurde im Vorwort von dem Newman-Kenner A. J. Boekraad mit einigen Einschränkungen, die mehr den Stil als den Inhalt betreffen, im ganzen sehr positiv beurteilt. T. Podobnik, S. J.

Gadamer, Hans Georg, Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau. 8° (244 S.) Frankfurt 1977, Klostermann. – Gegen Ende dieses Buches, innerhalb eines Porträts seines Lehrers Martin Heidegger, berichtet der Verf., er habe seinen eigenen Schülerkreis in Heidelberg verschiedentlich mit dem Freiburger Meister zusammengeführt, und teilt dabei mit: „Manchmal gelang ein Gespräch, das heißt, man wurde auf eine Wanderung des Denkens mitgenommen und geriet nicht vom Wege ab. Nur wer mitgeht, weiß, daß es ein Weg ist" (219 f.). Daß das Denken im Wandern geschieht und Wahrheit sich auf die Etappen des Weges hin, also nur geschichtlich, erschließt, macht die Haupteinsicht der hermeneutischen Philosophie – vom Verf. in „Wahrheit und Methode" (1. Aufl. 1959) gültig entfaltet – aus. Auch sein eigenes Philosophieren ist im Durchwandern eines Weges gewachsen. In diesen Weg gewährt G. den Lesern dieser „Rückschau" Einblick. Der Weg in seiner ganzen geschichtlichen Konkretheit war *sein* Weg. Was ihn ausmachte: Orte, Begegnungen und Aufgaben, zeichnet er nach; denn er war der konkrete Rahmen seines Philosophierens und ist darum von öffentlichem Belang. Anderes Persönliches wird nicht ausgebreitet, eine Autobiographie ist nicht beabsichtigt – „de nobis ipsis silemus" lautet das von Paul Natorp übernommene Motto des Buches.

Die Etappen des Weges sind durch die Orte markiert, an denen G. lebte und wirkte. In Breslau verlebte er seine Kindheit. Marburg sah ihn als Studenten und jungen Dozenten, insgesamt zwanzig Jahre lang. Er gehörte dort zu der Gruppe der Philosophen und Theologen – Lehrer und Schüler –, die die geistige Landschaft über Deutschland hinaus bis in die Gegenwart nachhaltigst mitgeprägt haben: M. Heidegger, R. Bultmann, G. Krüger, K. Löwith und viele andere. Der Verf. vermittelt einen Eindruck von der bewundernswerten Intensität des geistigen Austauschs, den die Marburger Theologen und Philosophen pflegten. Ein kurzer Text sei exemplarisch zitiert: „... Bultmann war nicht nur ein scharfer Theologe, sondern auch ein leidenschaftlicher Humanist, und das führte uns schon früh in anderer Weise zusammen. Es ist die berühmte Bultmannsche Graeca, der ich 15 Jahre lang angehört habe. Sie fand jeden Donnerstag, wenn ich mich nicht irre, in Bultmanns Wohnung statt. Heinrich Schlier, Gerhard Krüger, ich selber, später Günther Bornkamm und Erich Dinkler bildeten die kleine Gruppe, die mit Rudolf Bultmann die Klassiker der griechischen Literatur las. Es war keine gelehrte Arbeit. Einer wurde verurteilt, eine deutsche Übersetzung vorzulesen, und die anderen folgten am griechischen Text. Tausende von Seiten haben wir auf diese Weise gelesen. Manchmal entwickelte sich eine Diskussion, die weitere Ausblicke ergab. Aber Bultmann rief uns immer wieder zur Ordnung und zum Fortfahren in der Lektüre. Ob es nun die griechische Tragödie oder die Komödie war, ob ein Kirchenvater oder Homer, ob ein Historiker oder ein Redner, wir durcheilten die ganze antike Welt, 15 Jahre lang wöchentlich einen Abend. Das wurde von Bult-

mann mit Strenge und mit Beharrlichkeit festgehalten, Woche für Woche. Pünktlich um 8.15 Uhr begannen wir und lasen bis Schlag elf Uhr. Bultmann war ein strenger Mann. Dann erst begann die Nachsitzung" (37 f.). Auf die Marburger folgten die Leipziger Jahre: Kriegszeit und frühe Nachkriegszeit. G. erlebte diese Jahre auf seine Weise, aus der inneren Distanz zu den Systemen und ihren Ideologien, mit denen er gleichwohl als Dekan seiner Fakultät umzugehen hatte. In die Nachkriegszeit fielen auch einige Frankfurter Zwischenjahre. Später wurde G. für mehrere Jahrzehnte in Heidelberg – als Nachfolger von K. Jaspers – tätig. – Zu den Kostbarkeiten dieses Buches gehören im übrigen zehn Porträts, die der Verf. in zupackenden Texten von Philosophen, mit denen er Umgang hatte und die sein Denken mitgeformt haben, gezeichnet hat: Paul Natorp, Max Scheler, Oskar Schürer, Max Kommerell, Karl Reinhardt, Hans Lipps, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gerhard Krüger und Karl Löwith. G. arbeitet die Konturen ihrer geistigen Gestalt und den bleibenden Ertrag ihrer Werke heraus. – Es ist nicht möglich, die Fülle an Beobachtungen und Bemerkungen, mit denen G. seinen Weg vor den Augen des Lesers erstehen läßt, hier wiederzugeben. Das Buch ist wunderbar leicht geschrieben, mitreißend für den, der ein gutes Stück neuerer deutscher Philosophiegeschichte so kennenlernen möchte, wie sie sich dem Erleben und Erfassen eines unmittelbar an ihr Beteiligten dargeboten hat. W. Löser, S. J.

Manferdini, Tina, La filosofia della religione in Paul Tillich (Nuovi saggi teologici, 13). 8° (320 S.) Bologna 1977, Edizioni Dehoniane. – Das Besondere der Arbeit M.s besteht darin, daß sie sich der Entwicklung der Philosophie und Theologie Tillichs widmet, und zwar im Hinblick auf seine Philosophie der Religion. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht dabei der frühe T. bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Während es über den späten T. und seine Wirksamkeit schon mehrere Arbeiten, auch in italienischer Sprache gibt, fehlt eine allen Ansprüchen genügende Untersuchung über T.s Frühzeit. Zwar gibt es eine 1965 publizierte Arbeit über den frühen T., die jedoch schon 1945 verfaßt wurde und daher den späten und reifen T. nicht einbeziehen konnte. Das aber ist gerade die Absicht M.s: in den früheren Arbeiten T.s jene Ansätze und Fragestellungen aufzuspüren, die im späten T. zuweilen verändert wurden, meist aber erst dort ihre volle Antwort gefunden haben. In der Darstellung wechselt sozusagen die „Kamera-Einstellung" von vorn nach hinten und umgekehrt, was eine gute Kenntnis T.s schon voraussetzt, so daß das Buch nicht zu einer ersten Einführung in die Gedankenwelt T.s geeignet ist, was auch nicht die Absicht der Verfasserin war. Spezialisten werden an der gründlichen Arbeit M.s nicht vorbeigehen können. Für die Bibliographie der Werke T.s und der Abhandlungen über sie, verweist M. den Leser auf Nynfa Bosco, Paul Tillich tra filosofia e teologia, Milano 1974. W. Brugger, S. J.

Sales, Michel, Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac (Kriterien, 46). 8° (98 S.) Einsiedeln 1978, Johannes Verlag. – Die Überschrift des französischen Manuskripts, das *Hans Urs von Balthasar* übersetzt hat, lautet: Essai sur la structure anthropo-théologique fondamentale de la Révélation chrétienne dans la pensée du P. Henri de Lubac. Das Büchlein besteht aus Texten de Lubacs mit verbindenden Erläuterungen des Verfassers. Die Texte kreisen um die ursprüngliche Setzung Gottes (gen. subi. und obi.), um den Geist des Menschen als die ausgezeichnete natürliche Theophanie Gottes und als Antwort auf die Initiative des Absoluten, die des Geistes Vertrauen auf sich selbst begründet, das ist das Apriori des Geistes, das von diesem selbst nicht verschieden ist. Die Wirklichkeit des Geistes ist so die ursprüngliche Gottesidee, der ursprüngliche, jeder Geistes- oder Willensbetätigung vorausgehende Zielbezug des Menschen auf Gott. Dieser Zielbezug ist die naturhafte Sehnsucht, Gott zu schauen. Das führt den Menschen aber nicht von Natur aus zum Ziel. Die unendliche qualitative Differenz ist ohne Gnade nicht überschreitbar. Das entspricht nicht nur der Transzendenz Gottes, sondern auch dem personalen Wesen des Menschen, das seine Erfüllung nicht durch eine naturhafte Zuordnung, sondern nur in der freien Schenkung Gottes an ihn finden kann. Erst der christliche Glaube zeigt dem Menschen den Weg zu einer solchen Erfül-

lung. Obwohl der menschliche Geist selbst eine Gottesidee ist, bleibt ihm die Mühsal des Denkens nicht erspart, da der Geist Gott erst im Vollzug seiner Kräfte, in der Zuwendung zur Welt und in der begrifflichen Reflexion auf sich selbst denken und in diesem Leben erkennen kann. In diesem Denken spielt die negative Theologie, die dennoch Ausdruck der positiven Beziehung zu Gott ist, eine entscheidende Rolle. Die Philosophie muß sich an die Position des Menschen und an seine Beziehung zu Gott, die hier im Lichte des Glaubens und der christlichen Tradition gesehen wird, erst mühsam heranarbeiten. – Das Büchlein ist besonders all denen zu empfehlen, die sich dem Studium der Theologie und Philosophie gewidmet haben und die Beziehung beider zueinander besser erkennen wollen.

W. Brugger, S. J.

Strasser, Stephan, Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie (Phaenomenologica 78). Gr. 8° (XIV u. 415 S.) Den Haag 1978, Nijhoff. – Der jüdische Philosoph, 1906 in Litauen geboren und seit 1923 in Frankreich lebend, ist bei uns tatsächlich weithin unbekannt (während er, nach einem Freiburger Studienjahr, durch seine Pariser Dissertation über Husserl 1930 und die Mitarbeit an der Übersetzung der Cartesianischen Meditationen 1931 in der Gegenrichtung Vermittlungsarbeit getan hat). So verdient diese Einführung allen Dank. Sie will keine Gesamtdarstellung sein, sondern konzentriert sich weithin auf die beiden Hauptwerke *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* von 1961 ([4]1971) und *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* von 1974 (beide in der Reihe der Phaenomelogica), systematisch gesagt: auf die Sozialphilosophie, die Ethik und Religionsphilosophie dieses eigenwilligen Denkers. – Levinas' Ausgangspunkt ist das egoistisch genießende Ich. Auch auf höherem Niveau, in Wohnung und Ökonomie, in der erkennenden Intentionalität seines Weltausgriffs führt es das Ganze auf sich zurück und bleibt so stets der Selbe (le Même). Doch diese monistische Totalität wird vom Antlitz des Anderen in Frage gestellt, zur Antwort herausgefordert, zum Sich-Aussetzen und Sich-Verschenken in aufrichtigem Gespräch. Während das Bedürfnis (besoin) auf Ergänzung, auf das Ganzwerden des Selben zielt, richtet sich das „metaphysische" Verlangen (désir) auf den absolut Anderen. Als eigentliche Unmittelbarkeit erweist sich statt des Genusses der Anruf. Darum ist die ursprüngliche Erfahrung nicht Entbergung, sondern Offenbarung, Selbstmitteilung: das Antlitz läßt sich nicht so sehr sehen, als daß es spricht. Der „Ontologie" eines Welt und das andere konstituierenden Ichs tritt die Metaphysik einer hoheitlichen Aufforderung gegenüber, in der das Absolute von der Gewalttätigkeit des Sakralen gereinigt erscheint.

Die Spitze gegen Heidegger ist deutlich; aber auch die Differenz zu Marcel und Buber ist erkennbar. Deren Reziprozität von Du und Ich gegenüber besteht L. auf dem absoluten Vorrang des Anderen. Er ist darum der Aufgang der Andersheit überhaupt, in ihm erscheint der Dritte und alles; die Antwort hat darum nicht privaten, sondern allgemeinen Charakter: das Gespräch ist Gerechtigkeit. – Man *muß* freilich nicht miteinander sprechen; so zeigt sich hier die Problematik von Krieg, Mord und Tod – und darin das Gesollte: Ge-duld, das Vermögen, durch und für jemanden zu sterben. Der Anruf zur Gerechtigkeit, das Erwachen des Ich bedeutet Erwählung. Dieser grundsätzlichen Alternative zur Konzeption eines Seins zum Tode tritt eine Reflexion auf Erotik und Fruchtbarkeit an die Seite, die in eine Meditation des Vater-Sohn-Verhältnisses mündet. Darin tut sich die Unendlichkeit der Zukunft auf, indem der Vater stirbt und dem Sohn „Zeit läßt", neu zu beginnen. Zugleich kommt hier die eschatologische Perspektive eines endgültigen Friedens ins Spiel (bei energischer Bestreitung der Unsterblichkeit des Einzelnen). – Besonders die religionsphilosophischen Implikationen werden deutlicher in einem Aufsatz von 1963: *La trace de l'autre.* Spur ist weniger Anwesenheit jemandes als die seiner Abwesenheit: des Vorbeigegangenseins (Ex 33). So ersetzt L. die Rede von einem absoluten Du durch das Konzept der Illeität, der Rede in der dritten Person. „Gott entgegenzugehen, heißt nicht, seiner Spur zu folgen, die ja kein Zeichen ist, sondern den Anderen entgegenzugehen, die sich in seiner Spur befinden", schließt der Aufsatz.

Im zweiten Hauptwerk ist dann der Gegensatz von Ontologie und Metaphysik ganz verlassen. L. bemüht sich um eine Sprache, die in ihrer Bildhaftigkeit und

syntaktischen Eigenwilligkeit seinem Denken gemäßer ist (eine wichtige Rolle hat dafür die Kritik Derridas gespielt). Dem Wesen als Aufgang der Seienden in ihrem Sein im Erkennen stellt er die Verwicklung mitmenschlicher Nähe entgegen. Jenseits des Seins fordert mich das Gute. Es geht um eine „Religion für Erwachsene" in ethischer Verinnerlichung. Verantwortung ist es, die den Einzelnen zum Einzigen macht. L. propagiert einen *humanisme de l'autre homme* (1972) aus der Betroffenheit durch die Nähe des Nächsten heraus. Darin offenbart sich – statt metaphysischer Unermeßlichkeit – die Maßlosigkeit eines wahrhaft transzendenten Gottes, dessen Wirklichkeit einzig die ethische Sprache gemäß ist. D. h. die einzig entsprechende Antwort ist die des „Hier bin ich", in dem ich mich dem Anderen ganz zur Verfügung stelle. Philosophie wird so aus der Liebe zur Weisheit zur „Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe". Das Buch endet: „Nach dem Tode eines gewissen Gottes, der Hinterwelten bewohnte, entdeckt die Stellvertretung der Geisel die Spur – die unaussprechliche Inschrift – dessen, der immer bereits vorbeigegangen ist, der immer ‚Er' bleibt, der in keine Gegenwart eintritt, dem weder Namen, die Seiende bezeichnen, gemäß sind, noch Verben, in denen das ‚Wesen' der Seienden widerhallt, der aber als Pro-nomen mit seinem Siegel alles prägt, was einen Namen zu tragen vermag." – Der Verf. schließt mit behutsamen kritischen Betrachtungen, wobei er zunächst nochmals betont, daß L. weder Systematiker noch Historiker ist, sondern das philosophische Essay bevorzugt; mit de Boer nennt er ihn einen Propheten. – Zuerst kommen die Grenzen seiner Kritik an Heideggers Seinsdenken zur Sprache, dann die Unklarheiten zum Schluß des ersten Werks, das Fehlen einer Besinnung auf das „mysterium iniquitatis", verbunden mit der Frage nach einem (wie dialogischen?) Urteil über den Verstockten; schließlich die Problematik von Levinas' Schöpfungsbegriff: Schöpfung sei nicht Ursächlichkeit, sondern Wahl, anderseits bestehe das Il-y-a der Seienden in sich ohne Sinn. – Nun ist gerade der Krieg und das jüdische Schicksal der Hintergrund dieses Denkens; aber nicht nur die Frage nach dem Urteil über den Verstockten, auch die Sinn-Frage bzgl. des Ungerechten, des Schuldiggewordenen scheint in der Tat ausgespart. Wie weit zeigt sich hier nicht nur die Grenze jeglicher Ethik (die es mit dem zu tuenden Guten, nicht mit Schuld und Sünde zu tun hat), sondern auch eine entsprechende Frag-würdigkeit einer reduktiv ethisch bestimmten Religionsphilosophie? Müßte von hier aus nicht die entschiedene Frontstellung gegen das Partizipationsdenken, gegen einen „metaphysischen" Gott und die Hoffnung auf ihn über den Tod hinaus und gegen die christliche Botschaft von der Inkarnation neu überdacht werden?

Was St. dem deutschen Publikum vermitteln will, ist vor allem die Neubegründung einer (Ant-)Phänomenologie, die nach dem Scheitern des Wertdenkens eine genuin praktische Philosophie möglich machen könnte. Ein Hindernis ist hier freilich nicht zuletzt die Sprache Levinas'. „Das Wagnis einer Übersetzung, zumal ... des Spätwerks, würde ein beinahe unverständliches Stück deutscher Prosa als Resultat haben" (XII). St. versteht sein Buch als Kartenskizze dieser geistigen Landschaft; die Grenzen des Unternehmens spricht er selbst an; der Leser aber sollte sich durch diese Bescheidenheit nicht über die Arbeit täuschen, die solche Vermessung bedeutet, und über die Leistung, die sie darstellt. Der selektiven Bibliographie folgt ein Glossar der von L. in besonderem Sinn verwandten Kern-Worte, z. T. sind es Neologismen, und ein Namenregister. Dem Band vorangestellt ist ein Porträtfoto. Steht zu wünschen, daß die so sorgsame wie selbstlose Mühewaltung ihr Ziel erreicht. J. Splett

3. Systematische Philosophie

Hubig, Christoph, Dialektik und Wissenschaftslogik. Eine sprachphilosophisch-handlungstheoretische Analyse (Grundlagen der Kommunikation). 8° (274 S.) Berlin 1978, de Gruyter. – Die vorliegende Arbeit, 1976 von der Technischen Universität Berlin als Dissertation angenommen, will eine Theorie der Dialektik als wissenschaftlicher Methode, nicht als Struktur der Naturprozesse, vorlegen und sie mit den Methodenidealen der Wissenschaftslogik konfrontieren. Der Begriff der Identifikation dient H. dafür als Schlüssel; er untersucht sie auf der Ebene der Extensionen, der Intensionen „(als die intersubjektive Weise des Gegenseins, in

der ein Etwas als ‚etwas' aufgefaßt wird)" (242) und der Intentionen, jeweils als Subsumption von Gegenständen unter Klassen. So lange diese auf allen drei Ebenen identisch verläuft, genügt die Wissenschaftslogik, sie präzise zu erfassen. Ist diese Identität jedoch gestört, beansprucht die dialektische Methode, sie allein könne diese Störung bewußt machen, in ihren Gründen bestimmen und die Basis für ihre Überwindung legen. In dieser Störung liegt das, was H. als „dialektischen Widerspruch" begreift, nämlich ein Widerspruch weder zwischen Sachverhalten noch zwischen Aussagen, sondern „zwischen zwei Subsumptionsrelationen, von denen die eine für korrekt gehalten wird, es aber nicht ist, während die andere zwar korrekt wäre, aber vom handelnden Subjekt nicht vorgenommen wird" (243/44). – Die Erfahrung dieser Inkonsistenz habe „ihre Wurzeln in einer als negativ empfundenen Praxis (Schmerz)" und das geeignete Instrument, sie zu überwinden, stelle der von Habermas vorgeschlagene „herrschaftsfreie Diskurs" dar (244). Auf diesem Hintergrund versucht H. dann unter Berücksichtigung analytischer Ansätze eine dialektische Handlungstheorie zu entwerfen. Hat er sich zuvor vor allem mit der deduktiv-nomologischen Wissenschaftslogik auseinandergesetzt, die ein Ereignis dadurch erklären will, daß sie es aus allgemeinen Gesetzen und (singulären) Antezedensbedingungen herleitet, so setzt er sich nun von der Theorie intentionalen Handelns ab, die erläutert, Handeln komme zustande, wenn etwas als Ziel oder Wunschobjekt „und ein anderes Etwas als geeignetes Mittel zur Erreichung der ersteren" klassifiziert werde. Auch diese Erklärung funktioniere nur, meint H., wenn sie wieder in „Extension/Intension/Intention" konsistent sei, versage hingegen, wenn aus nur vermeintlicher Konsistenz (selbstentfremdete Handlung) oder auch aufgrund der Einsicht in die Inkonsistenz (innovatorische Praxis) gehandelt werde. Die Instanz, von der her ein Handeln als selbstentfremdet, und das heißt eher als Verhalten zu klassifizieren wäre, weil sein Ergebnis vom Handelnden nicht beabsichtigt ist, erhält ihre „Legitimation zu einer solchen Analyse und zur Überwindung eines solchen Zustandes nicht automatisch aus den objektiv-realen Widersprüchen, sondern kann als Postulat nur aus immanenten Schwierigkeiten einer Analyse sanktioniert werden: Diese Schwierigkeiten treten jedoch nur im Lichte von Ansprüchen auf, deren oberster der auf der Annahme einer allgemeinen Rationalität gegründeten bewußten gesellschaftlichen Praxis ist, die das Spezifikum des Menschen als Gattung darstellt. Das Versagen einer hermeneutisch-konsistenten Interpretation kann Indiz sein für das Vorliegen eines Defizits an Rationalität beim Gegenstand, der untersucht wird, sowie Anlaß sein für den Entwurf negativer Utopien als Voraussetzung emanzipatorischer Praxis. Dies erweist als Erfordernis eine hermeneutische Dimension für die Handlungstheorie." (246)

Ich habe diese Stelle aus der – gewiß komprimiert geschriebenen – Zusammenfassung, die der Autor dankenswerterweise am Schluß seiner Arbeit vorlegt, hier aufgeführt, um als einen Hauptmangel dieser Veröffentlichung ihre unnötig komplizierte Sprache anzuprangern, auf deren Terminologie ich in dieser kurzen Rezension ohnehin mehr eingehen mußte, als mir lieb ist. Ich frage mich jedenfalls, wenn ich so etwas lese: „Denkt der Autor auch so wie er schreibt?", und ich frage das keineswegs bewundernd. Leider überdeckt diese schwierige Diktion unbestreitbare Vorzüge: die genaue Einleitung, die das in dieser Untersuchung angewandte Verfahren schrittweise erläutert und begründet, die detaillierten Auseinandersetzungen mit verschiedenen Wissenschaftstheoretikern und Philosophen der analytischen wie der dialektischen Richtung, die interessanten Begriffsbestimmungen, die eigenständige Weiterführung der Methodendiskussion und die bereits erwähnte gedrängte Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Untersuchung. Mag sein, daß sich wegen dieser Vorzüge die Mühe lohnt, sich in die Fremdsprache des Autors einzuarbeiten, dennoch bleibt sie ärgerlich, weil in diesem Ausmaß unnötig.

A. Keller, S. J.

Pieper, Josef, Was heißt Interpretation? (Rheinisch-Westfälische AkadWiss, Vorträge G 234). Gr. 8° (51 S.) Opladen 1979, Westdeutscher Verlag. – P. weiß recht wohl, „wieviel Konfliktstoff durch ein fast unübersehbares Schrifttum" zu dem gewählten Thema „aufgehäuft worden ist" (9). Trotzdem wird der Leser, der von ihm neue Gesichtspunkte in der Beantwortung der gestellten Frage erwartet, nicht enttäuscht. Im Anschluß an *B. Lonergan* definiert er: „Interpretieren besteht

darin, daß einer zum Ausdruck bringt, was mit etwas bereits von jemand anders zum Ausdruck Gebrachten gemeint ist" (9); nachher fügt er hinzu, daß dies in der Absicht geschieht, „das Gemeinte weiter zu vermitteln, d. h. verständlich zu machen" (13). Die erste Forderung, die an die Interpretation zu stellen ist, heißt: das einzelne aus dem Ganzen verstehen; dieses Ganze ist zunächst der Kontext, aber nicht nur der nächste Kontext; es gehört etwa dazu „die habituelle Nüchternheit der Diktion, oder auch, auf der Gegenseite, die Vorliebe für die anschaulich zugespitzte Übertreibung" (15). Schließlich ergibt sich die Frage, „ob nicht Interpretation, wofern man vor allem die großen, der Mühe des Verstehens ... wahrhaft würdigen Gegenstände in Betracht zieht, von Natur eine unbeendliche Aufgabe sei" (17). – Eine zweite, zunächst selbstverständlich erscheinende, aber tatsächlich oft vernachlässigte Forderung lautet: „Der Interpretierende muß wahrhaft ‚zuhören'" (17). Dies geschieht z. B. nicht, wenn man nur auf die Äußerungsform oder die Stileigentümlichkeiten achtet, nicht aber auf den vom Autor gemeinten und als wahr behaupteten Inhalt. P. betont vor allem, daß hierher auch das Ausweichen von der Wahrheitsfrage auf die bloß historische Frage der Abhängigkeit des Autors von Früheren gehört, die „Berufsgefahr des Historikers" (21). P. weist hier hin auf *C. S. Lewis'* Screwtape Letters (in der deutschen Übersetzung als „Dienstanweisung an einen Unterteufel" bekannt), wo Mr. Screwtape einen in der Menschenverführung noch wenig geübten Anfänger, der besorgt die Tatsache erwähnt, daß gerade intelligente Menschen die Weisheitsbücher der Alten lesen, mit der Bemerkung beruhigt, der „historische Aspekt", „zu welchem die Gelehrten der westlichen Welt durch die höllischen Geister glücklicherweise überredet worden seien, bedeute eben dies, daß die einzige Frage, die man mit Sicherheit niemals stellen werde, die nach der Wahrheit des Gelesenen sein werde" (21). P. fügt hinzu, so würden auch in den kommunistischen Ländern die Werke der abendländischen Tradition (etwa Platon oder Dante) zwar zugänglich gemacht, aber durch eine entsprechende Einleitung werde der Leser zu einem bloß historischen (bzw. soziologischen) Verständnis verleitet, das ein Ernstnehmen des Gelesenen verhindern solle (22). Selbstverständlich will P. mit diesen Ausführungen nicht die Notwendigkeit der Kenntnis historischer Zusammenhänge für das richtige Verständnis von Texten leugnen, sondern nur ein „Hinterfragen" der Texte ablehnen, durch das deren Aussagen völlig relativiert und als „ideologisch" entlarvt werden (vgl. in der Diskussion S. 41 f.). – Eine dritte Bedingung für eine den Kern der Äußerung verstehende Interpretation ist eine „personale Affinität" (connaturalitas) mit dem Autor. Vor allem ein wirkliches Gedicht fordert, wie jedes Kunstwerk, auf der Seite des Lesers bzw. Betrachters sozusagen eine bestimmte „Antenne" (25), die u. a. ein Erraten des vom Autor Ungesagten, weil für ihn Selbstverständlichen, ermöglicht. In diesem Zusammenhang spricht P. von der „Inspiration" des Dichters, die eine Ähnlichkeit mit der göttlichen Inspiration im theologischen Sinn habe, aber als „musische" Inspiration keineswegs mit dieser identisch sei. Nur ein „musischer" Mensch vermag ein Kunstwerk gültig zu interpretieren. – Die Diskussion (31–51) bringt noch manche wertvolle Klärungen und Ergänzungen. J. de Vries, S. J.

Conte, Amedeo G. / Hilpinen, Risto / von Wright, Georg Henrik (Hrsg.), Deontische Logik und Semantik (Linguistische Forschungen 15). 8° (215 S.), Wiesbaden 1977, Athenaion. – Im März 1975 versammelten sich etwa 30 Wissenschaftler aus verschiedenen Fachgebieten im Zentrum für interdisziplinäre Forschung an der Universität Bielefeld zu einem mehrtägigen Kongreß mit dem Thema „Deontische Logik und Semantik der normativen Sprache". Es handelt sich dabei um einen Bereich, dessen systematische Erforschung kaum älter ist als ein Vierteljahrhundert. Trotz früherer Ansätze erschienen eigentlich erst zu Beginn der fünfziger Jahre etwa gleichzeitig systematische Arbeiten verschiedener Forscher über die Deontik, d. h. über eine allgemeine Theorie des Sollens, die von den normativen Ausdrücken wie „es ist verpflichtend, erlaubt, verboten usw., daß ..." und von Normensystemen ausgeht, und diese als deontische Logik, d. h. unter Berücksichtigung ihrer formallogischen Beziehungen, oder als deontische Semantik, d. h. unter Berücksichtigung des Sinns der Ausdrücke, untersucht. Deshalb war auch das Bielefelder Kolloquium das erste seiner Art, das diesen rasch aufgeblühten Wissenschaftszweig zum Gegenstand hatte.

Im vorliegenden Buch sind zwölf der gehaltenen Referate gesammelt. Einige Beiträge sind von großer formallogischer Technizität und gewissen Detailfragen gewidmet. Andere jedoch sind von größerer philosophischer Relevanz, da sie aus einer Reflexion auf die philosophischen Voraussetzungen einer deontischen Logik und Semantik entspringen. Trotz sehr verschiedener philosophischer Ausgangspunkte bei den einzelnen Referenten, trotz verschiedener Auffassungen in bezug auf die Gültigkeit und Deutung der zugrunde liegenden Prinzipien und ihrer praktischen Anwendung in Ethik und Rechtstheorie wird in den Beiträgen durchgehend vorausgesetzt, daß Sollen und Sollensnormen prinzipiell einer rationalen Begründung und Überprüfung zugänglich sind, wie es G. H. von Wright, einer der Begründer der deontischen Logik, im Vorwort ausdrückt: „Praktisches Denken ist Denken und muß als solches den Anforderungen und Gesetzen der Logik Genüge leisten. Das Studium jenes Denkens stellt aber eine erhebliche Erweiterung der traditionellen Wissenschaft der Logik dar. Es kann auch als Grundlage einer philosophischen Anthropologie dienen, die dem tiefen Sinn der aristotelischen Kennzeichnung des Menschen als vernünftiges Tier gerecht werden kann." (S. 8) Hier seien nur einige der Fragen angedeutet, die in einigen der Artikeln zur Sprache kommen, ohne daß auf die Beiträge näher eingegangen werden kann.

Einer der Begründer der modernen Deontik, *Georges Kalinowski*, geht in seinem Beitrag „Über die Bedeutung der Deontik für Ethik und Rechtstheorie" in Auseinandersetzung mit Hans Kelsens Auffassungen ausführlicher auf die entscheidenden philosophischen Grundfragen der Deontik ein. Er fragt jedoch nicht nach der gewöhnlich unbestrittenen Möglichkeit einer deontischen Logik, die es mit wahren oder falschen Aussagen über Normen wie „Es wird von dem und dem Rechtssystem vorgeschrieben, daß man Einkommensteuer bezahlt" zu tun hat, sondern nach der Möglichkeit einer Normenlogik, die es mit der logischen Relation zwischen echten Normen wie „Einkommensteuer soll bezahlt werden" zu tun hat, bei denen es nämlich fraglich ist, ob sie wahr oder falsch sind. Kalinowski weist Kelsens Auffassung zurück, daß solche Normensätze als Ausdrücke von Willensakten nicht logischer Natur sein können, da sie weder wahr noch falsch sind. Vielmehr kann nach Kalinowski eine Norm als gültig oder nicht gültig angesehen werden, was der Wahrheit oder Falschheit einer gewöhnlichen Aussage analog ist. Deshalb ist es nach ihm auch möglich, daß Normen in konträrem oder kontradiktorischem Gegensatz stehen können, daß man sie verneinen kann und daß es normenlogische Schlüsse gibt.

Auch *Ota Weinberger* behandelt in seinem Beitrag „Normenlogik und logische Bereiche" das Verhältnis von deontischen Sätzen über Normen und echten Normensätzen. Trotz der Nichtzurückführbarkeit der Normen auf indikativische Aussagen sei eine Normenlogik möglich. Diese muß sich nach Weinberger und auch nach *Hector-Neri Castañeda* in seinem Beitrag „The Twofold Structure and the Unity of Practical Thinking" zwar letztlich aus einer Analyse der anthropologischen Situation ergeben, in der Normen ihre Funktion haben, indem sie menschliches Verhalten leiten, relevante Handlungen gebieten, verbieten oder erlauben. So wie man jedoch unterscheiden muß zwischen bloßen Aussagen und deren Behauptung, bei der die Wahrheitsfrage erst relevant wird, so kann man unterscheiden zwischen den bloßen Normen einerseits und der Festlegung der Normen anderseits, wobei erst die Gültigkeitsfrage relevant wird. Deshalb lassen sich Normen und Normensysteme ohne Rücksicht auf ihre faktische Geltung in bezug auf ihre logischen Relationen hin untersuchen, so wie man Aussagen und Aussagensysteme auf ihre logischen Relationen hin untersucht, ohne auf die faktische Wahrheit Bezug nehmen zu müssen. – Geht man jedoch davon aus, daß Normensätze adäquat durch indikativische Sätze ersetzt werden können, wie es *Rupert Schreiber* in „Deontische Logik und Geltungstheorie" für einen Teilbereich der Normen aufzuzeigen versucht, ist die Möglichkeit einer deontischen Logik nicht mehr problematisch. Sei es daß man die These von der Rückführbarkeit der Normen auf gewöhnliche Aussagen verteidigt, sei es daß man von der Nichtrückführbarkeit der Normen auf Aussagen überzeugt ist, in jedem Falle ist es möglich, eine Logik der normierenden Sprache zu konzipieren. Deshalb befassen sich die meisten der übrigen Beiträge nicht mit diesen philosophischen Grundfragen, sondern sie beschäftigen sich mit spezielleren

Problemen, die jedoch ihrerseits wieder mehr oder weniger von dem jeweiligen philosophischen Ausgangspunkt des Verfassers abhängig sind.

Während sich *Eugenio Bulygin* und *Carlos E. Alchourrón* in ihrem Beitrag „Unvollständigkeit, Widersprüchlichkeit und Unbestimmtheit der Normenordnungen" mit den formalen Eigenschaften von Normensystemen befassen, weist *Bengt Hansson* in „The Dependency of Deontic Logic upon the General Theory of Decision" auf das Ungenügen einer rein axiomatischen Begründung der deontischen Logik und die Notwendigkeit einer semantischen Grundlegung hin. Andere Beiträge befassen sich – bisweilen von sehr verschiedenen philosophischen Ausgangspunkten aus – mit semantischen Analysen der deontischen Operatoren. So zeigt *Amedeo G. Conte* in „Aspekte der Semantik der deontischen Sprache" die Mehrdeutigkeit der deontischen Sätze in der Alltagssprache auf. *Imre Rusza* in „Semantics for First-order Deontic Logic" und *Risto Hilpinen* in „Deontic Logic and the Semantics of Possible Worlds" befassen sich mit einer modelltheoretischen Deutung der deontischen Formeln, während *Rüdiger Inhetveen* in „Die konstruktive Interpretation der modallogischen Semantik" eine konstruktive Deutung im Sinne der dialogischen Logik versucht. Die Vielfalt der Versuche macht deutlich, daß es sich bei der Deontik um einen Zweig der Logik handelt, der noch in den Anfängen seiner Entfaltung steckt. Es ist jedoch sehr gut möglich, daß er in einigen Jahrzehnten ein integrierter Bestandteil jedes Unterrichts in Ethik und Rechtslehre sein wird.

R. Carls, S. J.

Lotz, Johannes B., Transzendentale Erfahrung. 8° (288 S.) Freiburg 1978, Herder. – „Wer meditiert, gewinnt allmählich eine Durchlässigkeit, vermöge deren alles Vordergründige für das Hintergründige ganz transparent wird" (286). L.s Arbeit macht vor allem deutlich, wie sehr philosophische Reflexion und liebes-, tiefengeleitete Meditationspraxis in einem gegenseitigen Inspirations- und Erfüllungsverhältnis stehen. In diesem Sinne führt L. den Leser vermittels der Tiefdeutigkeit und Plastizität mancher deutscher Worte, aber auch mittels einiger gegenstrebiger, dialektischer, manchmal paradox erscheinender Wortkombinationen. Er führt zum Sprach-erfahren und schlußfolgernden Verstehen von *Sein*, das, insofern es subsistiert oder ab-solut ist, *Transzendenz* meint und, insofern es zugleich gerade das Sein ist, das subsistiert, in seiner *Immanenz* aufleuchtet (275). Damit ist die Spannweite der Untersuchung angegeben: es geht um das ausgedrückte, unmittelbar hinnehmende Erfassen von vorgefundenem Wirklichen insgesamt (Erfahrungsdefinition 283/284), entlang und mittels der gestuften transzendentalen Erfahrung, die die ermöglichenden Gründe von Wirklichkeit, nämlich die Wesenheit und das gestufte Sein in die thematische Ausdrücklichkeit erheben läßt und sie, als im Ontischen eigentlich wirkende, zu ihrer vollen Entfaltung bringt (284). Jedoch ist die Methode dieses „hinnehmenden Erfassens" apriorisch konstruktiv und nicht, wie man vermuten könnte, im Sinne phänomenologischer Wesenschau.

Thomasorientiert und in Auseinandersetzung mit Kant, Heidegger u. a. entwickelt Lotz seine Theorie der transzendentalen Erfahrung. Zunächst stellt er die „ontische Erfahrung des Seienden" vor (27–70). Anschließend entfaltet er vier Stufen innerhalb der transzendentalen Erfahrung: „1) Die eidetische Erfahrung der Wesenheit, 2) Die ontologische Erfahrung des Seins-selbst, 3) Die metaphysische Erfahrung des Absoluten, 4) Die religiöse Erfahrung Gottes, den wir verehren" (74). Während die eidetische Erfahrung bei den Wesenheiten [Strukturen der konkreten Einzelseienden] verweilt, in denen sich Subjekt und Objekt unterscheiden, dringt die ontologische Erfahrung zum Sein-selbst vor, in dem beide übereinkommen. „Während die eidetische Erfahrung (75–93) sich also noch im Gegenständlichen bewegt, kreist die ontologische Erfahrung (95–147) um den *übergegenständlichen Grund* aller Gegenstände" (111). *„Das Sein ist als die grenzenlose Fülle der letzte ermöglichende Grund* alles *Erfahrens* des Seienden und auch des *Seienden* selbst, insofern der ermöglichende Grund des Erfahrens mit dem des Erfahrenen zusammenfällt, und zwar nicht nur des Erfahrenen als Erfahrenen, sondern auch als Seienden, vermöge des Teil-nehmens am absoluten Standpunkt. Bei der weiteren Bestimmung des Seins-selbst (...) ist sowohl dessen *Innewohnen* (Immanenz) als auch dessen *Überschreiten* (Transzendenz) bezüglich des Seienden zu beachten" (116). So impliziert das Sein-selbst schon das subsistierende Sein, dessen Charakter als

ab-solut in der metaphysischen Erfahrung erfaßt wird (149–241). „In der metaphysischen Erfahrung (...) geschieht jene tiefe Einigung, die im liebenden Sich-öffnen für den göttlichen Urgrund wurzelt und diesem durch passives Erleiden sich hingibt, die damit den Menschen zu *einem Erfahrenen in Sachen des Absoluten* macht" (241). Die religiöse Erfahrung schließlich stellt sich „als der *Dialog mit dem personalen Gott* dar, in dem sich seine Personalität nicht nur irgendwie offenbart sondern als aktive (...) Person erfahren wird, die uns in dem Dialog, den sie immer schon eröffnet hat, als zu uns hin *tätige Person* und damit eben als das göttliche Du begegnet" (256). Im christlichen Glauben werden darüber hinaus die Geheimnisse Gottes eröffnet, die dem menschlichen Erfahren von sich aus nicht zugänglich sind (266).

Interessante Distinktionen und die immer wieder erlebbare Gelassenheit des wesentlich tiefer als üblich eingedrungenen Wissenden lohnen das Mitgehen. Allerdings bleibt eine grundlegende Schwierigkeit: L. zerlegt Wirklichkeit in diskrete Schichten (ontisch bis religiös), die Subjekt und Objekt ausmachen. Dies kommt der Entfaltung des *statischen Gesichtspunkts* einer transzendentalphilosophischen *Strukturlehre* gleich. Aber diese Schichten sind nun vom Subjekt erfahrbar. Erfahrung ist immer Prozeß. Geht es um Erfahrung, so muß es im Modus einer *funktionalen Prozeßlehre* von Wirklichkeit sein. Ein reflektierender Zugriff nach transzendentaler Erfahrung müßte nun diese Differenz zur Geltung kommen lassen (die im übrigen neueste Transzendentalphilosophie bzw. Reflexionstheorie – Apel, J. Heinrichs – nahelegt). Ein Schöpfen in den oben erwähnten Wortkombinationen bedürfte reflexionstheoretisch-logischer Begründungen. Sonst bleiben Unklarheiten, z. B., trotz aller Begründungsversuche, über den Erfahrungscharakter der einzelnen Stufen oder über deren Übergänge, die sich sicher nicht „von selbst" ergeben. Auch kann L. in der durchgeführten Weise manche Frage wohl kaum beantworten, z. B. die nach Subsumtions- bzw. Integrationsverhältnissen innerhalb der Schichten oder Erfahrungen, denn man könnte doch annehmen, daß in jeder Schicht als erfahrener auch die je übrigen Dimensionen von Wirklichkeit in *je anderer Weise* hineinspielen; speziell bei der religiösen Erfahrung kommen wegen des personalen Charakters derselben ontische Figuren von Interpersonalität als Vermittlungszusammenhänge sicher ins Spiel. Hier gäbe es viel zu klären. Ob das allerdings mittels linearer Konstruktion von außen nach innen, bzw. im Rahmen der transzendentallogischen Möglichkeiten einer am Aquinaten orientierten Theorie geht, welche in einer bloß zweiwertigen Gegenstandslogik operiert und ohne die Erkenntnisse heutiger Semiotik, das bliebe aufzuweisen. F. T. Gottwald

Lawrence, Fred (Hrsg.), Lonergan Workshop. Volume I. Gr. 8° (327 S.) Missoula, Montana 1978, Scholars Press. – Vorliegender Band gibt neun Referate wieder, die im Juni 1976 während einer Studienwoche im Boston College vorgetragen und besprochen wurden. Ihre gemeinsame Grundlage ist die Intentionalitätsanalyse, die B. Lonergan SJ in seinen Hauptwerken: „Insight. A Study of Human Understanding" (1957) und „Method in Theology" (1972) durchgeführt hat. Das breite Spektrum der Themen zeigt in concreto, wie die Selbstaneignung, die in der Reflexion auf die eigenen bewußten und intentionalen Akte geschieht, den normativen Maßstab für die Prüfung des Wirkens in der menschlichen Welt der Sinngehalte liefert. In diesem Sinn legt das Buch im Vollzug dar, was die transzendentale Methode ist, die in der Thematisierung unserer Intentionalität besteht und welche Möglichkeiten für die Humanwissenschaften darin enthalten sind. Der Rez. weist beispielhaft auf einige Essays hin. Das erste paper von *F. E. Crowe* nimmt die Dialektik, so wie Lonergan sie als eine der acht funktionalen Spezialisierungen der theologischen Methode versteht, und wendet sie auf die Ignatianischen Exerzitien an. Dabei ist das Hauptziel C.s, Wesen und Funktion der Dialektik selbst zu klären als eines Bestandteils nicht nur der Theologie, sondern jeglicher Geisteswissenschaft.

Von besonderem Interesse auch für diejenigen, die mit dem Denken Lonergans schon vertraut sind, dürfte die Studie *R. Dorans:* „The Theologian's Psyche: Note Toward a Reconstruction of Depth Psychology" sein. Der Verf. bezieht sich auf C. G. Jung und insbesondere auf dessen Schrift von 1946: „Theoretische Über-

legungen zum Wesen des Psychischen", in der Jung den Individuationsprozeß freilegt, nämlich den Weg vom Unbewußten zur bewußt geprägten Person. Doran zeigt, wie Lonergans Intentionalitätsanalyse zu einer genaueren Einsicht in diesen Prozeß verhelfen kann, weil sie die intellektuelle, moralische und religiöse Transzendenz in Betracht zieht, die das Grundgesetz des menschlichen Subjekts ausmacht. Andererseits kann die analytische Psychologie zu einer Vervollständigung der Subjektanalyse Lonergans beitragen. In der Tat führt Doran den Begriff der „psychischen Bekehrung" ein, die er anderswo ausführlicher ausgearbeitet hat und die in der Thematisierung der moralischen und religiösen Bekehrung im Hinblick auf ihre ästhetische Basis, d. h. auf die Affektivität und das Symbolhafte im Menschen, besteht.

Der Beitrag *M. L. Lambs:* „The Production Process and Exponential Growth: A Study in Socio-Economics and Theology" versucht die Etappen zu rekonstruieren, die zur gegenwärtigen Lage in der Weltwirtschaft mit ihrem eingebauten und anscheinend unaufhaltsamen Drang zum Zusammenbruch geführt haben. Die Absolutsetzung der empirischen Rationalität enthüllt sich als die schicksalhafte Verkürzung des menschlichen Bewußtseins, die der heutigen Krise unserer Wirtschaft und zugleich unserer Kultur überhaupt zugrunde liegt. Darin aber sieht Lamb auch die Chance und die Verpflichtung der Theologie heute: die (relative) Autonomie der empirischen Rationalität anzuerkennen und zugleich auf die nichtökonomischen und letzten Endes transzendenten Werte hinzuweisen, in deren Horizont allein Aufgabe und Grenzen einer Wirtschaft im Dienst an den Menschen zu bestimmen sind.

Das abschließende Referat *Lonergans* analysiert die Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß die religiöse Erkenntnis objektive Geltung hat. Zu diesem Zweck untersucht er die Selbsttranszendenz als die Grundrichtung der Dynamik des Bewußtseins. Das Ergebnis ist, daß die subjektive Überzeugung weder im Gegensatz zur objektiven Erkenntnis noch im Bezug auf sie irrelevant ist. Denn in der durch die Intentionalität vermittelten Welt ist die Objektivität nichts anderes als das Resultat einer authentischen Subjektivität, der Subjektivität nämlich, die sich nach der der Intentionalität innewohnenden Gesetzmäßigkeit vollzieht. Dies gewährleistet freilich weder automatische noch absolute Gewißheit für die Wahrheit der Erkenntnis im Einzelfall, da der korrekte Vollzug der Intentionalität nicht mehr als ein kontingentes Faktum sein kann. Aber die Möglichkeit und die Tatsache von Irrtümern verweisen nicht auf ein anderes Wahrheitskriterium, sondern vielmehr auf das unabdingbare Engagement des Subjekts selbst. Von diesem Standpunkt aus erscheint die religiöse Erkenntnis, da sie der höchste Vollzug des menschlichen Bewußtseins ist, am engsten mit der Überzeugung eines Subjekts verbunden, das durch einen Dynamismus auf die Transzendenz hin gekennzeichnet ist.

G. B. Sala, S. J.

Scherer, Georg, Das Problem des Todes in der Philosophie (Grundzüge, Bd. 35). Gr. 8° (VI u. 225 S.) Darmstadt 1979, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. – Was ist der Tod? Gibt es eine Hoffnung über seine Grenze hinaus? Wie sollen wir uns zu ihm verhalten? Woher und wie wissen wir um ihn? Auffächerungen der einen Frage nach seinem Sinn, die eigentlich nach unserem Sein und Sinn und so nach Sein und Sinn des Ganzen aller Wirklichkeit fragt. Sch. stellt zunächst dieses Fragen in unserem Zeitalter der Wissenschaft vor. Euthanasie, Freitod, vor allem „natürlicher Tod" lauten die Stichworte, wird doch bis in die Philosophie hinein – nach dem fraglos akzeptierten „Ende der Metaphysik" – die biologische Orientierung bestimmend. – Vor diesem Hintergrund behandelt der Verf. die Erkenntnistheorie des Todes: intuitive Gewißheit (Scheler), Vorlaufen (Kierkegaard, Heidegger), Interpersonalität (Marcel, Augustinus, Schelling). Tatsächlich ist ja die Todeserfahrung plural; die auf verschiedene Weise bekundete Tod-Transzendenz gibt dem 3. Kapitel sein Thema: Tod und Unsterblichkeit. Es geht um die Denkmodelle in der Geschichte der Metaphysik: Vorsokratik, Pythagoreer, Platon und Fortwirken, Epikur als Gegenstimme, dann die Begegnung von Unsterblichkeitsdenken und Auferstehungsglaube, Aristoteles und Thomas, schließlich die neuzeitliche Substanzmetaphysik (und deren Kritik), von Descartes und Spinoza über Kant, Fichte, Hegel zu Schopenhauer. – Das Schlußkapitel gilt dem „neuen"

Denken: dem Todesproblem in der Existenzphilosophie (Jaspers, Sartre, Camus), bei Feuerbach, Marx und Nietzsche. Der letzte Abschnitt trägt die Überschrift „Verhülltheit des Todes" (Heidegger, Adorno). Auf diese Verhülltheit war es schon des öfteren hinausgelaufen, und neben Heidegger ist auch Adorno bereits zu Wort gekommen (bei der Gegenwartserörterung zur Frage von Herrschaftsinteresse und Todesverdrängung); aber Sch. wählt beide rechtens zu Kronzeugen seines Resümees. Beide verweigern (sich) Auskünfte(n) über den Tod hinaus; doch für beide ist er zugleich nicht das letzte; beide sprechen andeutungsweise von der Offenheit eines sich wirklich rückhaltlos (ein- wie los-)lassenden Denkens. – Der Verf. hat 1971 eine eigene Studie über den „Tod als Frage an die Freiheit" vorgelegt; am Schluß des jetzigen, auch didaktisch vorbildlichen, Überblicks (nur ein Literaturverzeichnis und Namenregister wären zu wünschen) beläßt er es bei dem Hinweis, ob nicht bereits das Fragen über die Todesgrenze hinaus den Denkenden zur Hoffnung bestimmen könnte, weil einzig dafür eine Chance möglicher Verifikation gegeben sei.

J. Splett

Paus, Ansgar (Hrsg.), Grenzerfahrung Tod (Salzburger Hochschulwochen 1975). 8° (347 S.) Graz–Wien–Köln 1976, Styria. – Zuweilen bringt es Vorteile, ein Buch erst in größerem zeitlichen Abstand zu besprechen. Das trifft besonders für das Thema der Salzburger Hochschulwochen 1975 zu. Zahlreiche Bücher z. B. von Kuebler-Ross: Interviews mit Sterbenden (^{9}1975); Reif werden zum Tod (^{1}1976); Was können wir noch tun (^{2}1975). – Hampe: Sterben ist doch ganz anders (1975). – Raymond A Moody: Leben nach dem Tod (1977), Nachgedanken über das Leben nach dem Tod (1978). – Martin Ebon: Erfahrungen mit dem Leben nach dem Tod (1977). – Nils Olof Jacobson: Leben nach dem Tod (1979). – Thorwald Dethlefsen: Das Leben nach dem Tod (^{4}1974) – und viele andere mehr sind im letzten Jahrzehnt zu dem Thema des Sterbens und des Todes erschienen. Alle diese Publikationen werden nach Inhalt, Spektrum der verschiedenen Ansätze und Tiefe der Gedanken vom vorliegenden Werk „Grenzerfahrung Tod" übertroffen.

Einen Einblick in die Fülle und Breite der Beiträge gibt eine Auflistung der einzelnen Aufsätze. *E. Jüngel* zeigt in hervorragender Weise in „Der Tod als Geheimnis des Lebens" (9–39), daß man den Tod nur verstehen kann, „wenn man das Leben versteht" (29). Der Tod muß als ein Ereignis des menschlichen Lebens gesehen werden. Doch dabei ist grundlegend zu unterscheiden, ob man ihn einfach als sein radikales Ende oder ihn vielmehr als Durchgang zu neuer Existenzweise sieht. Das wiederum hängt davon ab, ob man das Leben ohne das „Vor-urteil" Gott entwirft oder mit ihm. In die Nähe dieser Vorlesungen gehört auch der Beitrag von *Johannes B. Lotz* „Der Tod in theologischer Sicht" (73–82), der inzwischen in stark erweiterter Form in dem Buch des Autors „Tod als Vollendung" (1976) erschienen ist. Wichtig sind hier der ontologische Ansatz und die herausgearbeiteten Unterschiede zwischen tierischem Verenden und menschlichem Sterben. Der vorliegende Beitrag ist allerdings im Vergleich zum Buch zu bruchstückhaft. – Neben diesen beiden grundlegenden Artikeln gibt es eine ganze Palette von verschiedenen Vorlesungen, die aufzeigen, wie der Mensch zu allen Zeiten und von den verschiedensten weltanschaulichen, religiösen und philosophischen Voraussetzungen aus über den Tod, dieses unausweichliche Ereignis im menschlichen Leben, nachgedacht hat, um die „ars moriendi" zu lernen, die heute vielfach verlorengegangen ist. Hier ist zu nennen *U. Manns* Vorlesung: „Der Tod in der religiösen Vorstellungswelt der Zeiten und Kulturkreise" (41–72), oder *Marc Rozelaar:* „Das Leben mit dem Tod in der Antike" (83–127), sowie „Der Tod in der Dichtung des zwanzigsten Jahrhunderts" (129–173) von *Friedrich Kienecker* und schließlich *Iring Fetscher:* „Der Tod im Lichte des Marxismus" (283–317). Zwei Strömungen gibt es im geistesgeschichtlichen Nach-denken über den Tod, eine, die man bezeichnen könnte: „Mit dem Tod ist alles aus" und eine andere: „Mit dem Tod beginnt ewiges Leben". Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, wie Marx sich selber mit dem Tod in seinem Leben herumschlug aus der Erfahrung des Todes seines Kindes.

Aus der Sicht des Psychiaters und Therapeuten berichtet *Gion Condrau* über „Todesfurcht und Todessehnsucht" (201–240). Hier vermißt man bei den interessanten Ausführungen leider exakte Literaturangaben. Das ist überhaupt ein Mangel des Buches. Es wäre Aufgabe des Herausgebers gewesen, zum Schluß eine gut zusam-

mengestellte Literaturübersicht zu bieten. Nur einige Aufsätze haben jeweils am Schluß eine Literaturliste.

In einem weiteren Themenkreis wird versucht, aus medizinischer und naturwissenschaftlicher Sicht, Licht auf das Problem des Sterbens und des Todes zu werfen. So berichtet *Erwin Ringel* in „Suizid und Euthanasie", daß täglich mehr als 1000 Menschen auf der Erde durch Selbstmord sterben. Die Selbstmordversuche werden auf das 5–8fache geschätzt. Als ein Beitrag zur Abhilfe ist auch die Nachschrift des Referats von *Elisabeth Kuebler-Ross* „Menschlich sterben" (339–347) zu sehen. Dieser letzte Beitrag erweist sich als sehr dürftig, besonders dann, wenn man die Bücher der Autorin kennt, die eine Fülle von Material und Anstöße für die menschliche Bewältigung des Sterbens geben. – In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß in diesem Buch ein längerer Beitrag zu dem Phänomen des „Beinahe-Todes" und den Berichten jener Herztoten fehlt, die wieder ins Leben zurückgerufen wurden. Ein solch wichtiger Aspekt hätte wegen seiner aktuellen Diskussion in einer so wirklich umfangreichen Darstellung der Grenzerfahrung Tod nicht fehlen dürfen.

Carl F. v. Weizsäcker fragt naturwissenschaftlich-philosophisch „Woher kommt der Tod?" und „Wohin führt der Tod?". Wenn auch die erste Frage naturwissenschaftlich beantwortet werden kann, zumindestens als Teilantwort, so muß sich naturwissenschaftliches Forschen als gänzlich hilflos bei der Beantwortung der zweiten Frage erweisen. Ob sich der Satz des Autors: „Seligkeit ist nicht jenseits des Todes; dort ist Arbeit." (338) – wirklich philosophisch rechtfertigen läßt, ist stark anzuzweifeln. Der Naturwissenschaftler kann jedenfalls darüber, was jenseits der Grenze des Todes liegt, keine Aussage machen. R. Koltermann, S. J.

4. Psychologie

Archiv für Religionspsychologie, 13. Band, hrsg. von *Kurt Krenn*. Gr. 8° (320 S.) Göttingen 1978, Vandenhoeck & Ruprecht. – Im ersten Beitrag dieses Bandes schreibt K. über „Die Grundlagen der Religionspsychologischen Konzeption Wilhelm Keilbachs" (11–20), des verdienstvollen Herausgebers der letzten sechs Bände dieses Archivs. Ihm ist auch dieser als Festschrift gewidmet. Fundamental ist an dieser Konzeption, daß die Religionspsychologie eine empirische Wissenschaft ist. Damit ist die Frage noch nicht entschieden, ob man sie (nach den Ideen von Dilthey) einer beschreibenden oder einer zergliedernden Psychologie zuordnen muß oder ob sie, je nach Gegenstand und möglichen Forschungswegen, mit den Methoden beider Wissenschaftsrichtungen arbeiten muß. Ob es verkehrt war und ist, die Religionspsychologie den Religionswissenschaften zuzurechnen, möchten wir bezweifeln. Richtig dagegen ist, daß in der Religionspsychologie die Frage nach der Wahrheit und dem Absolutheitscharakter der religiösen Inhalte nicht gestellt werden kann (19). Diese Fragen gehören in den Bereich der Metaphysik und der Theologie: hier liegen die inneren Grenzen der Religionspsychologie. Das heißt aber nicht, daß in der religionspsychologischen Forschung solche Probleme nicht auftauchen und nicht „fragbar" werden könnten. – Über die Beziehungen von Religion und Theologie handeln zwei Beiträge: *A. Gennrich* (123–135) und *W. J. Berger* (136–142). Einige Berührungspunkte zu den hier vorliegenden Problemen zeigen auch die „Empirischen Untersuchungen zur religiösen Entwicklung im Kleinkindalter" von *J. Hofmeier* (143–163) und die „Hinführung 4- bis 5jähriger Kinder zum Verständnis biblischer Geschichten" von *K. Gins* (164–189). In diesem Zusammenhang sei auch auf die interessante Studie von *N. S. Holm* hingewiesen: Das Zungenreden bei Anhängern der Pfingstbewegung im schwedischsprachigen Gebiet Finnlands (224–238). Zwei Beiträge betreffen das Werden und die gegenwärtige Situation der Religionspsychologie in Schweden: *G. Widengren*, Die religionswissenschaftliche Tradition in Uppsala (21–33) und *Th. Kälistad*, Die Religionspsychologie im Dienste der Theologie (34–50). Mit Recht werden hier die Verdienste Söderbloms als „großer Initiator" der Religionspsychologie in Uppsala hervorgehoben (25). Der Verf. erinnert auch an Söderbloms fundamentale Unterscheidung zwischen zwei Typen der Mystik (der sein gesondertes Interesse galt): es gibt nach ihm eine „Unendlichkeitsmystik" und eine „Persönlich-

keitsmystik" (25). Bei Untersuchungen über mystische Phänomene (zu denen wohl auch die Glossolalie zu rechnen ist) wird man bei aller Offenheit für die Empirie und ihre Erkenntnismöglichkeiten mit den Methoden der Naturwissenschaften allein (etwa Beobachtung, Induktion und Statistik) nicht auf den Grund der seelischen Zusammenhänge und kaum zu den Strukturen vorstoßen können, die diese Phänomene bedingen und in den Phänomenen auch irgendwie faßbar werden. Man wird notwendigerweise auch die Methoden einer phänomenologischen und „verstehenden" Psychologie heranziehen müssen. Man kann allerdings nicht leugnen, daß hierbei die „Exaktheit", wie sie als Ideal besonders in der Physik und der Chemie gefordert wird, nicht zu erreichen ist. Sie ist aber auch schon in den Naturwissenschaften, die sich mit dem Leben und seinen Erscheinungen befassen, wie Biologie und Physiologie, nur mit Einschränkungen zu realisieren. – Auf zwei Abhandlungen, zu den krankhaften Abweichungen des religiösen Seelenlebens, sei nur kurz aufmerksam gemacht: *Kl. Thomas,* Religions-Psychopathologie (65–76) und *H. Prokop,* Das religiöse Element in der Psychiatrie (77–88). Im ganzen kann man sagen, daß dieser Band wertvolle Beiträge zu verschiedenen Fragestellungen der Religions- und auch der Pastoralpsychologie enthält. Darüber hinaus gibt er Anregungen zu kritischen Reflexionen über Aufgaben und Methoden der Religionspsychologie und weist auf Möglichkeiten weiterer Untersuchungen hin.

L. Gilen, S. J.

Rensch, Bernhard, Gesetzlichkeit, psychophysischer Zusammenhang, Willensfreiheit und Ethik (Erfahrung u. Denken, Bd. 55). Gr. 8° (184 S.) Berlin 1979, Duncker & Humblot. – An diesem Buch wird das Kapital über das Problem der Willensfreiheit besonders interessieren (89–120). Hier stellt der Verf. zunächst fest, daß nach der Meinung vieler Physiologen, Psychologen und Philosophen keine allgemein gültige, unmittelbare und direkte Zuordnung (bzw. Abhängigkeit) der Denkabläufe und Willensvorgänge von bestimmten Hirnprozessen besteht (90), daß hier also Freiheit vorgefunden wird. Gerade diese Freiheit will R. aufgrund seiner Annahme einer universalen Gesetzlichkeit sämtlichen Geschehens (10–51) und seines psychophysischen Identismus' in Frage stellen. Nach den genannten Wissenschaftlern (und nach Meinung der meisten Menschen) herrscht bei den Willensentscheidungen also keine durchgängige Gesetzlichkeit; sie sind „frei". Wir würden etwas vorsichtiger hinzufügen: es gibt freie Willensentscheidungen, für die der Mensch die Verantwortung zu tragen hat, bei denen er dem Gewissen gegenüber verpflichtet ist. Die an solches fehlerhafte Entscheiden oder Tun anschließenden Schuldgefühle bzw. das Schuldbewußtsein kann er nicht mit dem Hinweis auf eine allgemeingültige Determiniertheit allen Geschehens „entschuldigen". Der Verf. spricht dort auch über die Bedenken gegen eine universale Kausalgesetzlichkeit, wie sie sich aus den Gedanken der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation ergeben (19–25), und die Bedeutung der Wahrscheinlichkeitskausalität. Die allgemeine Kausalgesetzlichkeit gilt dem Verf. nicht als absolut sicher, sie ist eine induktiv begründete Hypothese „von allerdings höchstem Wahrscheinlichkeitsgrade" (10), bei der man also mit einer eventuellen Falsifikation rechnen muß. Dieses Kausalgesetz ist keineswegs identisch mit dem metaphysischen Kausalprinzip, das durch Deduktion und auf dem Weg von Reflexionen über die Bedingungen der Möglichkeit von kontingentem Sein gewonnen wird. – In einem besonderen Abschnitt behandelt R. die logische Gesetzlichkeit (43 ff.), die neue erkenntnistheoretische Probleme aufwirft. In einem Kap. über „Zuordnung von psychischen Phänomenen zu physiologischen Hirnprozessen" (52–62) stößt der Verf. auf den Kern der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele im Menschen vor, das auch entscheidend ist für die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Willensfreiheit im Menschen. – Anschließend bringt R. verschiedene Deutungsmöglichkeiten des Leib-Seele-Problems (63–88). Er lehnt jede Form von Dualismus ab, sowohl den psychophysischen Parallelismus als auch die Wechselwirkungstheorie. Eine beachtliche Ergänzung dieser Gedanken hätte sich vermutlich ergeben, wenn R. auch den aristotelischen Lösungsversuch in die Diskussion einbezogen hätte. Aristoteles wendet sich in seiner Leib-Seele-Lehre ausdrücklich gegen den von Platon vertretenen Dualismus. Das Wesen dieser Lehre liegt darin, daß Leib und Seele eine substantielle Einheit bilden, in die beide Seinskomponenten ihre Seinseigenheit als Potenz und

Akt einbringen (innere Verbindung, aber kein Identismus). Man kann sich allerdings fragen, ob sich bei einer eingehenden Analyse des Identismus, wie er von R. konzipiert wird, nicht doch gewisse Ähnlichkeiten mit dem psychophysischen Parallelismus ergeben, speziell mit der Form, wie Wundt ihn dargelegt hat.

Zwei weitere Kap. des Buches sind Fragen nach dem Verhältnis von Determinismus und Rechtsphilosophie (121–130) und nach den Grundlagen ethischer Vorstellungen (131–149) gewidmet. Die ethischen Normen, deren Geltung und Bedeutung sich für den Verf. aus ihrer Nützlichkeit ergeben, haben sich letztlich aus polynomistischen Determinationen (155) entwickelt. Der Verf. vertritt die Meinung, daß „absolute, apriorisch erfaßbare Werte nicht vorausgesetzt werden können" (ebd.). Man kann sich aber fragen, ob nicht der Annahme solcher Nützlichkeitswerte durch die jeweilige Sozietät die im Unbewußten des Menschen (Naturrechtler würden vielleicht sagen: in der Natur des Menschen) verankerte Erkenntnis vorausliegt: das „Gute" muß man tun, das „Schlechte" muß man lassen. Die Konkretisierung dieses „Guten" und „Schlechten" wird dabei durch logische Gesetzmäßigkeiten, aber auch durch verschiedene Determinationen geschichtlicher, sozialer und soziologischer Art zu erklären sein. – Dem Buch ist ein Verzeichnis der zitierten Literatur (161–178) sowie Autoren- und Sachregister beigegeben. L. Gilen, S. J.

Nowak, Antoni J., Gewissen und Gewissensbildung heute in tiefenpsychologischer und theologischer Sicht. 8° (144 S.) Wien 1978, Herder. – Der Autor, Professor für Pastoralpsychologie in St. Pölten (Ö), ist als Theologe durch die Schule einer Lehranalyse und der Psychologie gegangen. Das läßt für das Thema des Buches Kompetenz erwarten. – Im 1. Teil, Die Frage des Gewissens in tiefenpsychologischen Schulen, befaßt sich N. mit den Aussagen der drei Hauptrichtungen zu diesem Punkt: der Psychoanalyse nach Freud, der Individualpsychologie nach Adler und der philosophisch orientierten Tiefenpsychologie. Bei dieser letzten Richtung setzt er sich auseinander mit C. G. Jung, der Daseinsanalyse (Binswanger), der Existenzanalyse (Frankl) und der personalen Analyse (Caruso). Das gelingt dem Verf. mit großer Klarheit in gut 30 Seiten. – Die Psychogenese des Gewissens wird im 2. Teil behandelt. Dabei wird vor allem die Unterscheidung zwischen Über-Ich und reifen Gewissen behandelt. – Im 3. Teil „Wertproblem in der Tiefenpsychologie und das Gewissen" läßt N. deutlich werden, wie schwer sich die Tiefenpsychologie mit der Frage nach Gut und Böse tut. Normfindung kann sie kaum leisten. Besonders die Labilität der Aussagen C. G. Jungs in dieser Frage kommt klar zum Ausdruck (89, 90). – In einer logischen Weiterführung stellt sich der Verf. im 4. Kapitel der Theologie des Gewissens. Die tiefenpsychologische Betrachtungsweise wird überschritten. Häring und Rotter kommen oft zur Sprache. Pastorale Überlegungen führen zum Abschluß des Buches. – Bemerkenswert, wie es N. gelingt, in einer geringen Seitenzahl das Thema Gewissen und Gewissensbildung so kompetent und umfassend darzustellen. Das Buch eignet sich für eine rasche Orientierung über die Gesamtproblematik wie auch als Erinnerungshilfe für den, der mit der Sache schon vertraut ist. Dazu kann auch noch die 6seitige Literaturliste helfen. G. Platzbecker, S. J.

Stein, Eduard V., Schuld im Verständnis der Tiefenpsychologie und Religion. 8° (266 S.) Freiburg 1978, Olten. – Der Verf. ist Theologe und Psychoanalytiker und hat einen Lehrstuhl für Pastoralpsychologie an der Universität von San Francisco. Das Buch erschien 1968 in den U.S.A. *Joachim Scharfenberg*, führend in der deutschen Pastoralpsychologie, erklärt in seinem Vorwort die späte Übersetzung des Werkes mit der hier noch herrschenden Befangenheit in therapeutischen Kreisen dem Thema Schuld gegenüber. – Die Psychotherapie hierzulande neigt dazu, sich ausschließlich auf Schuld*gefühle* zu fixieren. Diese sind häufig angstbesetzt und legen tatsächlich ein therapeutisches Angehen nahe. Es ist verdienstvoll, wenn ein Theologe, der gleichzeitig Psychoanalytiker ist, sich des Phänomens Schuld annimmt. So wie ein Leben ohne Angst und Unsicherheitsgefühle nicht nur unvorstellbar ist, sondern auch stagnieren würde, so ist es auch mit der Schuld. Positiver Umgang mit Schuld führt den Menschen weiter. S. setzt sich aus-

führlich mit den Theorien über Gewissen und Schuld auseinander. Dabei stehen jeweils im Blickpunkt der gesunde Mensch, die psychopathische Persönlichkeit wie auch die neurotisch beeinträchtigte Person. – Wie von vornherein zu erwarten, kommt Freud mit seinen Gedanken zum Ideal-Ich und zum Über-Ich ausführlich zur Sprache. S. bleibt bei ihm nicht stehen, sondern konfrontiert ihn auch mit vielen zeitgenössischen amerikanischen Psychotherapeuten. Eine Auseinandersetzung mit der philosophisch orientierten Tiefenpsychologie (C. G. Jung u. a.) fehlt ganz. Auch die Individualpsychologie wird nicht beachtet. – Zunächst hat man bei den langen Ausführungen den Eindruck einer gewissen Redundanz in den Aussagen. Eher findet aber doch eine sehr differenzierte und differenzierende Betrachtung des Phänomens Schuld statt; immer mit Praxisbezug. Es entsteht überhaupt der Eindruck, daß S. vor allem selber allererst ein Mann der Praxis ist. Ein mehr systematisch eingestellter Mensch hätte eine luzidere Darstellung gegeben.

Die ersten sechs Kapitel behandeln die therapeutischen Erfahrungen und die daraus sich ergebende Theoriebildung (15–165). Sie durchzuarbeiten kostet Mühe. Die vielen Einzelheiten verwirren manchmal, sind aber für den Geduldigen hilfreich. Der Seelsorger und der Berater werden vor allem am 7. und 8. Kapitel interessiert sein: „Die Psychotherapie der Schuld" und „Schuld und die Religion der Liebe" (166–245). – Das letzte (neunte) Kapitel kann man kaum ein Kapitel nennen. Es ist ein Epilog von drei Seiten mit dem trotzdem langen Titel „Überlegungen und Vorschläge – Über den tieferen Sinn des Systems ‚Schuld' im Menschen." – Wie zu erwarten – zumal in den USA –, spielt in der theologischen Reflexion Paul Tillich seine Rolle. – Die Übersetzung könnte an manchen Stellen deutlicher sein. Das Buch ist der *Mühe* des Durcharbeitens wert. Mir scheint aber, daß echten Gewinn dabei nur hat, wer selber über therapeutische Erfahrung verfügt und mit den Basistheorien der Psychoanalyse schon vertraut ist.

G. Platzbecker, S. J.

5. Soziales

Nell-Breuning, Oswald von, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente (Soziale Brennpunkte). 8° (236 S.) Wien 1978, 2. erweiterte u. ergänzte Aufl., Europaverlag. – Daß die lehramtlichen Dokumente zur katholischen Soziallehre selbst unter Katholiken weithin unbekannt sind, mag man bedauern; man muß aber auch zugeben, daß Sprachebene und Sprachstil dieser Texte nicht immer in der Lage sind, Menschen von heute zum Weiterlesen zu ermutigen. – Der Nachfrage nach Erschließung dieser spröden Texte kommt der Verf. durch eine Kommentierung von insgesamt 11 römischen Dokumenten (Leo XIII: Rerum novarum, Pius XI: Quadragesimo anno, Pius XII: Pfingstbotschaft 1941, Johannes XXIII: Mater et Magistra, Pacem in terris, Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Paul VI: Fortschritt der Völker, Ansprache vor der ILO, Octogesima adveniens, Römische Bischofssynode 1971: Gerechtigkeit in der Welt, Paul VI: Evangelii nuntiandi) entgegen. Die Erläuterungen verlaufen zwar streng den Texten entlang, fahren aber nicht allen Windungen dieser während acht Jahrzehnte entstandenen Gelegenheitsschriften nach. Dafür gelingt es dem Verf., durch die Texterklärung einige Leitfäden zu ziehen – indem er einmal die Interpretationsgeschichte eines Dokumentes, wie sie in den nachfolgenden Dokumenten gespiegelt wird, zur Erklärung heranzieht; dies wird besonders deutlich bei den Themenkreisen, die für den Verf. einen Teil seiner Lebensgeschichte ausmachen: „Arbeit und Kapital im Unternehmen" bzw. „Mitbestimmung" oder „Christentum und Sozialismus". Zum andern greift er ein Motiv durchgängig auf, das bereits in dem vorgeschalteten Kapitel methodischer Reflexion über den Wahrheitsanspruch katholischer Soziallehre angeklungen ist: discretio, Unterscheidung. Das Bemühen des Verf.s um Unterscheidung (nicht Trennung) zwischen der eigentlichen Sendung der Kirche (nämlich der Verkündigung des Evangeliums) und ihrer Mitarbeit beim Aufbau einer gerechten Welt, zwischen lehramtlicher Autorität und Sachkompetenz, zwischen Offenbarungswahrheiten und Vernunfterkenntnis, zwischen der Eindeutigkeit des Dogmas und dem Pluralismus der politischen Lösungen, zwischen den Wertvorstellungen der Christen und der Humanisten ohne Glauben an Gott muß als Kehrseite des Widerstandes gegen eine immer wieder drohende Verein-

nahmung des relativ eigenständigen Bereichs verantworteter Weltgestaltung durch ein sich integralistisch und damit totalitär gebärdendes Glaubensverständnis begriffen werden. – Durch Nell-Breunings Kommentar wird der Leser Zeuge einer geschichtlichen Wanderung der sozial engagierten Kirche aus der früher selbstverständlichen Hoheitsstellung auf den bescheidenen Dienstweg zum Menschen in der modernen Gesellschaft. Das Eingeständnis des Verf.s, daß er diesen Weg, den er doch maßgeblich vorgezeichnet hat, beim Übergang von den Piuspäpsten zu Johannes XXIII. selbst hat gehen lernen müssen, macht diesen durch Sachverstand ausgewiesenen Kommentar auch zu einem persönlichen Glaubenszeugnis.

F. Hengsbach, S. J.

Kirche in der Gesellschaft; der katholische Beitrag 78/79, hrsg. v. *Jürgen Wichmann* (Geschichte u. Staat, Bd. 220–222). 8° (407 S.) – Kirche in der Gesellschaft; der evangelische Beitrag 78/79, hrsg. v. *Hans W. Heßler* (GS Bd. 223–225). 8° (379 S.) München 1978, Olzog. – Den beiden Bänddchen „Katholiken und ihre Kirche" und „Protestanten und ihre Kirche" (hier angezeigt 52 [1977], 606) folgt in der gleichen Reihe das Zwillingspaar „Kirche in der Gesellschaft; der kathol. bzw. evangel. Beitrag". – Informierten die beiden ersten Bänddchen über das Selbstverständnis, die Verfassung und den Aufbau sowie die Einrichtungen („Werke") der Kirche(n), so wird hier deren grundsätzliche Haltung zu den die heutige Gesellschaft bewegenden Fragen und ihr Bemühen, auf Gestalt und Entwicklung dieser Gesellschaft Einfluß zu nehmen, dargestellt. Wiederum sind die beiden Bänddchen in möglichst übereinstimmender Weise angelegt, wodurch Vergleiche sehr erleichtert werden. Die 31 bzw. 32 Beiträge behandeln in der großen Mehrzahl die gleichen oder einander entsprechende Themen. Kleine Unterschiede bestehen und sind offenbar nicht zufällig; so findet sich das Thema „Europa" nur im kath., das Thema „Geburtenregelung" nur im ev. Bänddchen. – „Gesellschaft" im Titel meint das Gesamt unseres menschlichen Zusammenlebens im weltlichen Raum als dem Gegenüber zur Kirche als religiöser Gemeinschaft, schließt den politischen Bereich nicht *aus*, aber auch nur sozusagen beiläufig mit *ein*, wo es sich vom Thema her wie beispielsweise bei Ehe(-recht bzw. -scheidung) oder Elternrecht von selbst ergibt. Themen wie Kirche und Staat, Kirche und politische Parteien u.a.m. sind ausgespart; sie könnten wohl Gegenstand eines weiteren Zwillingspaares von Bänddchen bilden. – Auffallend „aggressiv" ist der (kath.) Beitrag des Gen.-Sekretärs der Deutschen Pax-Christi-Sektion; viel ausgeglichener ist der äußerst kurze, dafür aber reichhaltig dokumentierte Beitrag „Abrüstung, Frieden" eines wissenschaftlichen Mitarbeiters der „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST)". – Beide Bänddchen sind Fundgruben zuverlässiger Information. Der Zusatz „78/79" im Untertitel gibt die Absicht zu verstehen, die Bänddchen, weil viele darin enthaltene Informationen rasch von den Ereignissen überholt werden, in kurzen zeitlichen Abständen auf den neusten Stand der Dinge gebracht, immer wieder neu aufzulegen; man kann nur wünschen, daß der Absatz den Erwartungen des Verlags entspricht und ihm ermöglicht, diese begrüßenswerte Absicht auszuführen.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Kaefer, Herbert, Religion und Kirche als soziale Systeme. N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie. 8° (357 S.) Freiburg–Basel–Wien 1977, Herder. – Mit klarer Sprache und synthetischer Kraft hat K. es vermocht, pastoraltheologische Probleme hinsichtlich der Organisation von Glaubensgemeinschaften so anzugehen, wie es für modernes wissenschaftliches Bewußtsein überaus sinnvoll ist: mit den Mitteln soziologischer Theorie. K. holt sich hierfür die Begrifflichkeit aus dem Fundus Luhmannscher systemtheoretischer und funktionalistischer Sozialphilosophie. – In einem ersten Teil „Die soziologischen Grundlagen" (17–126) bringt K. Luhmanns Positionen mit drastischen Kürzungen aber ausreichendem Informationswert ein. Bei diesem Parforceritt durch ein relativ geschlossenes System wie das Luhmannsche kann die Kritik, die K. öfters im Anschluß an Habermas anklingen läßt, nur oberflächlich bleiben. Die theoretische Schwäche, insbesondere des Luhmannschen Systembegriffs, wird nicht erkannt. Undurchschaut bleibt die sozialontologisch wesentliche Unterscheidung zwischen struk-

turellen und korporativen Subsystemen des Systems Gesellschaft, mit der Konsequenz, daß Kirche und Religion gleichermaßen als soziale Systeme erscheinen. Ein Fehler, da *Religion* den Charakter eines *strukturellen Subsystems* hat, also eine reflexions- oder strukturlogische Ebene meint, die an einem beliebigen System als ein konstitutiver Aspekt des Ganzen ausdifferenziert werden kann, während *Kirche* dagegen wesentlich *korporatives Subsystem* ist, also durch umfangs- oder prozeßlogische Verhältnisse als eigentlich „soziales System" bestimmt wird. – Trotz dieser und anderer Unschärfen gelingt es K. im zweiten und dritten Teil, „Religion als soziales System" (127–224) und „Kirche als soziales System" (225–282), plausibel zu machen, daß christliche Religion und katholische Kirche mit soziologischer Terminologie durchdrungen werden können. Zahlreiche Einzelfragen werden – leider meist nur oberflächlich – systemtheoretisch angerissen, wie z. B. die Organisierbarkeit von Religion um das Kommunikationsmedium Glauben, die Problematik religiöser Rollen, Hindernisse für Strukturvariabilität von Kirche, Gottesdienst, Bistumsleitung u.v.m. – Trotz mancher Mängel an Konkretion und Präzision, die sich nicht zuletzt aus allzuhäufigem Stehenbleiben bei Definitionen ergeben, stellt es sich unbezweifelbar heraus, daß die sozialontologische oder soziologische Analyse religiöser Handlungsart oder kirchlicher Praxis im Einklang mit (pastoral-)theologischen Intentionen durchgeführt werden kann. Ausbau und entsprechende praktische Konsequenzen wären wichtig – vielleicht, wie bei K.s Arbeit, im Auftrag einer Bistumsleitung. F. T. Gottwald

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von *Otto Brunner, Werner Conze* u. *Reinhard Kosellek,* Bd. IV: Mi-Pre. Gr. 8° (XII u. 927 S.) Stuttgart 1978, Klett-Cotta. – Band I (A-D) wurde in ThPh 50 (1975), 90/91, Band II (E-G) in 51 (1976), 294–296 gewürdigt. Band III steht noch aus; offenbar wurden Beiträge H-L nicht rechtzeitig geliefert; so erscheint Band IV (Mi-Pre) vorweg; letztes berücksichtigtes Datum ist 11. 6. 1976 (S. 877, Fn. 112); das Vorwort ist unterzeichnet August 1978. – Die Beiträge sind deutlich zweierlei Art. Die einen entsprechen genau dem Vorhaben dieses Lexikons, den Bedeutungswandel der „Grundbegriffe" nachzuzeichnen, was nur so geschehen kann, daß dargestellt wird, was zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Sachzusammenhängen jeweils mit diesem Begriff bezeichnet oder unter ihm verstanden wurde; der ideengeschichtliche Zusammenhang macht den Fragestand deutlich und ordnet ihn in die Gesamtsituation ein; daraus erschließt sich das jeweilige Verständnis. Andere Beiträge dagegen behandeln unmittelbar die Einrichtungen oder die Ereignisse, den geschichtlichen Ablauf und nicht zuletzt die Kämpfe, in denen der Begriff als Parole gedient hat, und illustrieren auf diese Weise den Bedeutungswandel, dem der Begriff dabei unterlag. Bei Begriffen „politisch-sozialer Sprache" bedeutet das, den Leser ein Stück politisch-sozialer Geschichte miterleben zu lassen. Wer das Lexikon bei seiner wissenschaftlichen Arbeit zu Rate zieht, um einen Zweifel zu klären oder eine Wissenslücke zu schließen, wird in Beiträgen der ersteren Art finden, was er zu finden erwarten darf; wer einen Beitrag aus Interesse am Gegenstand oder aus allgemeinem Informationsbedürfnis liest, wird an Beiträgen der letzteren Art mehr Genuß erleben. – Der Beitrag *„Politik"* (789–874) ist vorbildlich für die erste Art; ähnlich ist der Beitrag *„Monarchie"* (133–214) angelegt. Der zweitgenannten Gruppe gehören die Beiträge „Parlament" (649–676), „Partei" (677–734) und „Opposition" (469–518) an; sie schildern, wie im geschichtlichen Ablauf diese Dinge praktiziert und mit welchen politischen Vokabeln die Kämpfe darum ausgefochten worden sind, beispielsweise sehr instruktiv, wie grundverschieden die Entwicklung in England einerseits, auf dem Kontinent andererseits verlaufen ist. Unvermeidlich greifen diese Beiträge und noch andere, z. B. „Öffentlichkeit" (413–468), stark ineinander über. Da jeder Verfasser sein Thema geschlossen abhandelt, ergeben sich viele Wiederholungen; für den Rez. sind sie verdrießlich; der Leser, der nur einen Beitrag liest, an dem er interessiert ist, freut sich, alles komplett beisammen zu finden, würde jedoch mehr lernen, wenn er durch Verweisungen veranlaßt würde, sich auch an anderen Stellen umzuschauen. In dieser Hinsicht hätte die Redaktion wohl *mehr* tun können; so sollten die Beiträge „Öffentlichkeit" und „Presse" (899–927)

unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der Publizität aufeinander abgestimmt sein. –

Die beiden Beiträge „Natur" (215–244) und „Naturrecht" (245–314) stehen mit 30 bzw. 70 Seiten nicht im rechten Verhältnis zueinander. Bei Natur fehlt ein Hinweis auf die irreführende Äquivokation, die immer wieder unterläuft, indem dieser vieldeutige Begriff als terminus medius eines Syllogismus verwandt wird; allenfalls könnte das unter „Naturrecht" nachgeholt werden, geschieht aber nicht. Die Ausführungen zum Naturrecht sind sorgfältig ausgewogen mit leichter Schlagseite zu Scotus, Ockham, Hobbes. Allzu knapp sind die großen spanischen Naturrechtslehrer behandelt wie auch der mit H. Grotius einsetzende Umbruch, über den verschiedene Auslegungen im Streit liegen. Seinen eigenen Standpunkt läßt der Verfasser (Karl-Heinz Ilting) ganz am Schluß durchblicken; es sei „noch viel Arbeit zu leisten, bis von einer Erneuerung des im Grunde nie widerlegten Naturrechts gesprochen werden kann" (313). – An Stelle des Beitrags „Organ" mit den Nebenstichworten Organismus, Organisation, politischer Körper (519–622), des längsten aller Beiträge dieses Bandes (104 Seiten), erschiene es mir glücklicher, einen Beitrag „Körper" (‚corpus') mit dem Nebenstichwort Korporation zu bringen. Von „Körper" ausgehend ließe sich darlegen, in welchem Sinn man von dessen „Organen" reden kann und geredet wird. Hier dagegen wird im 1. Tl. (42 Seiten) dargestellt, wie die Metapher ‚corpus' im Lauf der Zeit auf die verschiedensten gesellschaftlichen Gebilde, darunter auch Staat und Kirche, angewandt worden ist. Dabei unterlaufen mehrfach die termini Korporation, korporativ, korporationsähnlich und korporationsrechtlich (539–556), ohne daß gesagt würde, ob hier nur die Metapher ‚corpus' nachklingt oder „Korporation" ein von der Fachsprache geprägter terminus und was sein genauer juristischer Inhalt ist. Der 2. Tl. (62 Seiten) entfaltet den Wandel des politischen und des staatsrechtlichen Denkens seit der französischen Revolution, der dahin geführt hat, daß die Begriffe Organismus und Organisation sowohl einander entgegengesetzt als auch gleichgesetzt werden. – Beitrag „Nihilismus" (371–412) stellt – wenn anders ich ihn recht verstehe – alles zusammen, was zu Recht oder zu Unrecht sich selbst als Nihilismus bezeichnet oder ausgegeben hat oder von anderen als Nihilismus qualifiziert oder disqualifiziert worden ist. Manches, was hier als „nihilistisch" vorgeführt wird, begegnet an anderen Stellen als etwas durchaus positives wieder; auch da vermißt man Querverweisungen. Die offenbar grundverschiedenen Bedeutungen, in denen das ‚nihil' bzw. ‚annihilare' jeweils zu verstehen ist oder verstanden sein will, wünschte man sich viel deutlicher entfaltet. – Der S. 375, Z. 3/4 angeführte Satz Anselms von Canterbury läßt m. E. rein grammatikalisch den ihm dort beigelegten Sinn nicht zu. – S. 400, Fn. 114 ist zu lesen Leo XIII. – Unter „Modern" (93–132) erwartet der philosophisch und theologisch Interessierte, etwas über „Modernismus" zu finden, aber das ist kein Begriff der „politisch-sozialen Sprache". Immerhin findet er unter V. 1.e eineinhalb im wesentlichen zutreffend berichtende Seiten; der Antimodernisteneid, von dem es unzutreffend dort heißt, er habe noch „bis heute Gültigkeit" (124), bestehte nicht mehr. – Bei „Neutralität" (315–370) sollte unbedingt der heute so bedeutsame Unterschied von *weltanschaulicher* Neutralität und *Wert*neutralität behandelt sein, ohne den die heutige Grundwertediskussion nicht zur Klarheit kommt. – Wenn es heißt: „Der Begriff der Toleranz geht davon aus, daß es eine Wahrheit gibt, und gewährt dem Irrtum daneben Existenzberechtigung" (352), dann erscheint mir der erste Halbsatz schief geraten; dem zweiten muß ich hart widersprechen. Der Indifferente läßt es dahingestellt, welche Aussage die wahre (welcher Ring der echte) ist; der Tolerante dagegen ist von der Richtigkeit seiner Meinung überzeugt, erweist jedoch nichtsdestoweniger dem anderen, dessen Meinung er für irrig hält, menschliche Achtung und gewährt *ihm* (!) die Freiheit, diese seine Meinung zu äußern und sein Leben nach ihr einzurichten. Dem Irrtum „gewährt" der Tolerante nichts, wird sich vielmehr bemühen, ihn mit beweiskräftigen Gründen zu widerlegen. Daraus, daß man durch eine gefährliche Metapher sich hat verführen lassen, Intoleranz damit zu begründen, daß nur die Wahrheit Existenzberechtigung habe, der Irrtum aber nicht, folgt keineswegs im Umkehrschluß, Toleranz sei geboten und bestehe darin, dem Irrtum Existenzberechtigung zuzuerkennen.

In den lateinischen Zitaten finden sich wieder wie schon in Band I und II Druck-

fehler; da sollte ein lateinkundiger Verlagslektor nachhelfen; im übrigen ist der Band nahezu druckfehlerfrei (S. 877 muß es offenbar 1967 heißen statt 1976). – Sehr oft wird „Staatslexikon" zitiert ohne Angabe, ob Rotteck-Welcker oder StL der Görresgesellschaft (letzteres einmal als „katholisches" bezeichnet); meist ist die Jahreszahl angegeben, die dem Kundigen ersichtlich macht, welches Staatslexikon gemeint ist. – Ein Werk wie dieses sähe man gern auch von solchen kleinen Mängeln frei. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Hrsg. *Wilhelm Weber.* Bd. 19. Gr. 8° (275 S.) Münster 1978, Regensberg. – Der Band besteht aus 12 Beiträgen. – *W. Heinen* stellt sehr beachtenswerte und gewichtige „Anthropologische Fragen und Forderungen an die Moral- und Sozialwissenschaften" (9–36), die bewußt machen, wie schwer es uns fällt, noch so einsichtige Prinzipien den Menschen in der Weise nahezubringen, daß sie sich davon betroffen fühlen. – *G. Ermecke* versucht „Aufgabe, wissenschaftlichen Ort, Methode und Systematik der Christlichen Gesellschaftslehre (CGL)" festzulegen (37–50). Er definiert sie als „jene theologische Disziplin, welche im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsbotschaft Jesu Christi das menschliche Gesellschaftsleben erforscht (CGL i. e. S.) und alle heilsrelevanten Erkenntnisse anderer Sozialwissenschaften in sich aufnimmt (CGL i. w. S.)" (40); er meint, man könne sie auch „Sozialtheologie" nennen (ebd.), was auf die von *ihm* definierte CGL unbestreitbar zutrifft, und hält es für „nicht richtig, sie primär als Normwissenschaft zu verstehen" (41), was, wenn man das Gewicht auf „primär" legt, ebenfalls zutrifft. Nichtsdestoweniger ist die Soziallehre der Kirche im vollen Sinn des Wortes eine Normativwissenschaft, weil sie sich mit der Sozialontologie nicht um ihrer selbst willen befaßt, sondern in der Absicht, aus ihr eine Sozial*de*ontologie zu entwickeln; katholische Soziallehre mit Sozialethik gleichzusetzen hieße genau den Unterschied zwischen ihr und evangelischer Sozialethik verwischen; letztere will sich auf die – obendrein aus der hl. Schrift allein zu schöpfende – Sozial*de*ontologie beschränken; die Soziallehre der Kirche schließt die natürliche Erkenntnis aus der Natur der Dinge und den Sachverhalten nicht aus, sondern ausdrücklich ein. In Fußnote 6 beanstandet Ermecke die Aussage in „Mater et magistra" Ziff. 222, die Soziallehre der Kirche sei „integraler Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen"; das besage zu wenig; sie sei „Wesensbestandteil". Der authentische lateinische Text lautet ‚doctrinam socialem, quam Ecclesia catholica profitetur, ab ipsa non posse distinguui doctrina, quam de vita hominum tradit'; sie lasse sich nicht ablösen (trennen) von *ihrer* Lehre vom menschlichen Leben. Die deutsche Übersetzung folgt hier leider der italienischen (‚parte integrante della concezione cristiana della vita'). – Sehr instruktiv ist der Beitrag von *A. Langner,* „Katholische Soziallehre im Urteil marxistischer Religionskritik" (51–66). In der „auf Weltebene wachsenden Zahl dem Marxismus zuneigender Christen, die sich unmittelbar auf das Evangelium berufen" (64), sieht Langner mit Recht eine „Herausforderung an die katholische Soziallehre und an die Darstellung ihrer sozialtheologischen Fundamente" (65). Dringender noch als Versuche, die Marxisten zu überzeugen, scheint mir das Bemühen zu klären, *woher* denn diese Anfälligkeit so vieler Christen (auch Priester!) für den Marxismus kommt; die *Ursachen* dieser Anfälligkeit gilt es auszuräumen. Eng verbunden mit Langners Thema ist der – leider durch den zwischengeschobenen Beitrag von *Th. Herr,* „Die sozialethische Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln" (67–82) räumlich von ihm getrennte – Beitrag von *L. Scheffczyk,* „Politische Implikationen in der Christologie?" (83–99). Die Art, wie hier die Zuständigkeit einerseits der Exegese, andererseits der Dogmatik unterschieden wird, wie der Dogmatiker die Ergebnisse der Exegeten überprüft und seine „dogmatisch-christologische Interpretation ... den Schriftbefund in keiner Hinsicht verkürzt, ihn aber in den größeren Zusammenhang des entfalteten Christusgeheimnisses hineinstellt" (99), trägt in hohem Grad zur Klärung bei; man möchte wünschen, daß die Dogmatiker allgemein diesen heute so aktuellen Fragen mehr Aufmerksamkeit schenkten. – Da nicht alle Beiträge gewürdigt werden können, seien wenigstens noch genannt: *F. Furger,* „Kirche und Politik konkret" (115–135), ein guter Einblick in die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse der Schweiz. – Einblicke in das Ringen

der deutschen Kirche um Freiheit im 19. Jh. bietet der Beitrag von *K. J. Rivinius* (197–235). – *D. Kuhn*, „Ehe und Familie im Widerstreit der Ideen von Selbstverwirklichung und Fremdbestimmung" (137–170), vermag viel Unklarheit und Mißverständnisse in bezug auf die im Titel genannten Begriffe auszuräumen. – Drei Diplomtheologen führen gemeinsam eine bereits in drei früheren Bänden des Jahrbuchs begonnene Untersuchung fort über den wissenschaftlichen Nachwuchs in katholischer Theologie (237–258). – Ganz zum Schluß behandelt *B. Gottlob* noch ein ebenso heikles wie aktuelles Thema: „Die Erklärung (vom 27. 5. 1977) der Spanierseelsorger in Deutschland über das Verhältnis von Glaube und gesellschaftlichem Engagement" (259–275). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Hrsg. *Wilhelm Weber*. Bd. 20. Gr. 8° (288 S.) Münster 1979, Regensberg. – Dieser Band beginnt mit drei biographischen Beiträgen. Mit vollem Recht steht *Franz Hitze* an der ersten Stelle. Wirklich interessanter Gegenstand des Beitrags von *H.-J. Krüger*, „Franz Hitze und der ‚dritte Weg'" (9–37), ist jedoch nicht der zu Recht oder zu Unrecht so genannte „dritte Weg", sondern die jahrzehntelange Kontroverse im deutschsprachlichen sozialen Katholizismus über Sozial*reform* oder Sozial*politik*; mit „drittem Weg" ist die erstgenannte dieser beiden Positionen gemeint. In seinem Jugendwerk „Kapital und Arbeit" (1880) hatte Hitze klar Sozialreform gefordert; darum konnten viele nicht verstehen, daß er, sobald er in praktischer Verantwortung stand, eindeutig Sozial*politik* betrieb. In Krügers Beitrag wird diese der Vergessenheit anheimgefallene Kontroverse wieder lebendig; es würde sich lohnen, sie nach heutigem vertieftem Verständnis neu aufzugreifen. – *A. Baumgärtner* schreibt über „Max Scheler und den deutschen Sozialkatholizismus" (39–58); auch aus den damaligen, heute vergessenen Turbulenzen ließe sich jetzt noch manches lernen. – Der Beitrag von *K. J. Rivinius* über „Hirscher und die Erneuerung der Kirche (59–95) steht, wie schon sein Beitrag in Bd. 19 in einem Jahrbuch wie diesem nicht ganz am rechten Platz, aber auch der sozialwissenschaftlich interessierte Leser wird daraus Gewinn ziehen. – Nach diesen drei biographischen Beiträgen stößt *F. Baerwald*, „Metatheoretische Ansätze einer systematischen Gesellschaftslehre (97–110), ganz ins Grundsätzliche vor; im wissenschaftstheoretischen Bereich hat die katholische Soziallehre zweifellos einen gewissen Nachholbedarf. – *N. Glatzel*, „Funktionsverlust der Familie" (111–128), zeigt überzeugend, daß der Sachverhalt weder mit Funktionsverlust noch mit Funktionswandel zutreffend gekennzeichnet ist, die Familie ist und bleibt immer mehr als bloße „Erfüllungsgehilfin des Gesellschaftssystems" (127). – *D. Kuhn*, der bereits in Bd. 18 über „Das familiale Strukturprinzip" und in Bd. 19 über „Ehe und Familie im Widerstreit von Selbstverwirklichung und Fremdbestimmung" gehandelt hatte, schließt diese Themenreihe ab mit „Ehe und Familie – personale Lebensgemeinschaft oder gesellschaftliche Institution" (129–162). Mit dem Beitrag von Glatzel und diesen seinen drei Beiträgen ist das Jahrbuch der Bedeutung von Ehe und Familie wirklich gerecht geworden. – Erwähnt sei noch der Beitrag von *L. Schneider*, „Kohäsion, Dynamik und pastoraler Erfolg" (191–230), der einen Vorstoß unternimmt in ein neues Gebiet und zu neuen Methoden religionssoziologischer Forschung, in die wir Älteren uns nicht mehr einzuarbeiten vermögen und darum jüngeren Nachfolgern zur Beackerung überlassen müssen. – Zwei Beiträge zu Tagesthemen bilden den Schluß. *A. Rauscher* prüft den Vorschlag der KAB für eine Unternehmensverfassung (231–249); *J. Wiemeyer* erläutert die „konzertierte Aktion", mit der die Kostenexplosion in der gesetzlichen Krankenversicherung gemeistert und eine Kostendämpfung herbeigeführt werden sollte (251–288). – Auf die nunmehr vorliegenden 20 Bände zurückblickend, stellt der Herausgeber im Vorwort zutreffend fest, sie hätten „sich nicht mit abstrakter Theorie begnügt", sondern immer auch „unmittelbare Berührung mit den Herausforderungen der wechselvollen Verhältnisse der Welt" gepflegt; das gilt nicht zuletzt gerade von diesem Band.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Allen, Douglas, structure and creativity in religion (Religion and Reason, 14). Gr. 8° (XVIII u. 269 S.) Berlin 1978, de Gruyter.

St. Anselm's Proslogion with a Reply on Behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo. Translated with an Introduction and Philosophical Commentary by *M. J. Charesworth*. 8° (196 p.) Notre Dame/London 1979, University of Notre Dame Press.

Auer, Johann, Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium. 8° (94 S.) Regensburg 1979, Pustet.

Barbier, Germain, An Gott Gefallen finden. Betrachtungen im Geist des heiligen Benedikt. 8° (142 S.) München–Zürich–Wien 1979, Verlag Neue Stadt.

Bednarski, Felix Wojciech, L'Expérience dans l'Ethique Eudémoniste. La Nécessité des Premisses empiriques en Morale (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 11). Gr. 8° (108 p.) Roma 1979, Herder.

Bry, Carl Christian, Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns, hrsg. von *Martin Gregor-Dellin*. 8° (258 S.) München 1979, Ehrenwirth.

Cenacchi, Giuseppe, Introduzione alla Filosofia (Saggi Filosofici, 1). Gr. 8° (206 p.) Città del Vaticano 1979, Pontificia Accademia di S. Tommaso. Libreria Editrice Vaticana.

Contemplation and Action in World Religions, edited by *Yusuf Ibish* and *Ileana Marculescu*. Selected Papers from the Rothko Chapel Colloquium „Traditional Modes of Contemplation and Action". 8° (274 p.) Seattle and London/Houston 1978, 1977. University of Washington Press.

Eccles, John C. / Gibson, William C., Sherrington. His Life and Thought. Gr. 8° (269 p. and 7 figs.) Berlin–Heidelberg–New York 1979, Springer.

Guardini, Romano, Der Heilsbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung (Topos-Tb). 8° (80 S.) Mainz 1979, Grünewald.

Hartung, Marianne, Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie (Urban-Tb 647, T-Reihe). 8° (156 S.) Stuttgart 1979, Kohlhammer.

Hegel, G. W. F., The Christian Religion, edited and translated by *Peter C. Hodgson*. Lectures on the Philosophy of Religion. Part III. The Revelatory, Consummate, Absolute Religion (American Academy of Religion, Texts and Translations Series Nr. 2). Gr. 8° (XXXI u. 357 masch.-geschr. S.) Michigan 1979 (Missoula), Scholars Press.

Jesuschristo – Palabra de Libertad (Estudio Teologico de San Esteban, Glosas 5). 8° (318 p.) Salamanca 1979, Editoria San Esteban.

Keil, Günther, Erkenntnis, Geschichte und Glaube. 8° (31 S.) Marburg 1979, Elwert Verlag.

Kenny, Anthony, The God of the Philosophers. 8° (135 S.) Oxford 1979, Clarendon Press.

Kierkegaard's View of Christianity by *W. von Kloeden – Per Lanning – N. H. Søe*. Edited by *Niels Thulstrup* and *Marie Mikulová Thulstrup* (Bibliotheca Kierkegaardiana, 1). 8° (194 S.) Copenhagen 1978, Reitzels Boghandel.

Moraux, Paul, Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux „Seconds Analytiques" d'Aristote (Peripatoi, Bd. 13). Gr. 8° (VIII u. 158 S.) Berlin 1979, de Gruyter.

Moser, Roger, Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung (Phronesis, Bd. 5). Gr. 8° (398 S.) Heidelberg 1979, L. Schneider.

Olofsson, Folke, Christus Redemptor et Consummator. A Study in the Theology of B. F. Westcott (Acta Univ. Upsaliensis, 19). Gr. 8° (340 p.) Uppsala 1979, Alqvist & Wiksell, Stockholm.

Pacchiani, Claudio, Spinoza tra Teologia e Politica (Progetto 2). 8° (165 p.) Abano Terme (Padova), Francisci Editore.

Padberg, Rudolf, Erasmus von Rotterdam. Seine Spiritualität Grundlage seines Reformprogramms (Oecumenismus spiritualis, II). Kl. 8° (124 S.) Paderborn 1979, Bonifacius Druckerei.

Ramirez, O. P., Santiago M., Los Dones del Espiritu Santo (Biblioteca de Teologos Españoles, Vol. 30, C. 7). Gr. 8° (310 p.) Madrid 1978, Bibl. de Teologos Españoles.

Derselbe, La Esencia de la Caridad (Biblioteca de Teologos Españoles, Vol. 31, C. 8). Gr. 8° (384 p.) Madrid 1978, Bibl. de Teologos Españoles.

Resweber, Jean-Paul, La philosophie du langage (Que sais-je?). Kl. 8° (128 p.) Paris 1979, Duncker & Humblot.

Rius-Camps, J., The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr. A critical Study based on the anomalies contained in the Textus Receptus (XPICTIANICMOC, 2). Gr. 8° (413 p.) Roma 1979, Pont. Institutum Orientalium Studiorum.

The Sources and Dephts of Faith in Kierkegaard by *G. E. Arbaugh – P. Lønning – J. Pedersen* u. a. Edited by *Marie Mikulová Thulstrup* (Bibl. Kierkegaardiana, Vol. 2). 8° (181 S.) Copenhagen 1978, Reitzels Boghandel.

Scheele, Paul-Werner, alle eins. Theologische Beiträge II. Gr. 8° (270 S.) Paderborn 1979, Bonifacius Druckerei.

Schneider, Hans Julius, Über das Schweigen der Philosophie zu den Lebensproblemen (Konstanzer Universitätsreden, 97). 8° (33 S.) Konstanz 1979, Universitätsverlag.

Schöpfung und Sprache, hrsg. von *Walter Strolz*. Mit Beiträgen von *Gerhart Baumann u. a.* (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Domenica). 8° (160 S.) Freiburg–Basel–Wien 1979, Herder.

Stirn, Marcel, Pour une „Semiotique" de l'Annonce. Essai d'élaboration d'un problème linguistique à partir de Matthieu 19–23. Gr. 8° (371 S.) Louvain 1979, Nauwelaerts.

Stüttgen, Albert, Ende des Humanismus – Anfang der Religion? 8° (195 S.) Mainz 1979, Grünewald.

Uslar, Detlev von, Psychologie der Religion. 8° (104 S.) Zürich–Stuttgart 1978, W. Classen.

Widmer, Gabriel-Ph., L'Aurore de Dieu au crépuscule du XX^{e} siècle. 8° (78 p.) Paris 1979, Labor et Fides (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, No. 2).

Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge. Wilfried Joest zum 65. Geburtstag, hrsg. von *Friedrich Mildenberger* u. *Joachim Track*. Gr. 8° (219 S.) Göttingen 1979, Vandenhoeck & Ruprecht.

Bekenntnis, Schrift, Tradition

Zu Form, Funktion und Kriterien der Confessio Augustana

Von Siegfried Wiedenhofer

Da ein solches formales Thema besonders leicht dazu verführt, bekannte Fragen und Thesen [1] vorschnell und selektierend an den Text heranzutragen, wird hier die Fragestellung möglichst umfassend angesetzt und erst im weiteren Verlauf zunehmend präzisiert; d. h., der Titel wird zunächst ganz generell als Frage nach der formaltheologischen bzw. metatheologischen Gesamtkonstitution der CA oder m. a. W. als Frage nach Herkunft und Ziel bzw. Begründung und Funktion theologisch-kirchlicher Aussagen verstanden. Dieser Frage wird in zwei Abschnitten näher nachgegangen. Der erste soll in Form einer synchronischen und einer diachronischen Textanalyse die formaltheologische Konstitution der CA zu bestimmen versuchen. Der zweite soll dann das Ergebnis historisch-systematisch diskutieren und auf das ökumenische Rahmenthema einer eventuellen katholischen „Anerkennung" der CA beziehen.

1. Die formaltheologische Konstitution der CA

1.1 Synchronische Textanalyse [2]

Einheit und Gliederung des Textes bereiten keine Schwierigkeiten. Der Text besteht aus einer Vorrede, einem 1. Teil (mit Schluß), einem 2. Teil (mit Einleitung und Schluß) und einem kurzen Gesamtschluß (mit Unterschrift der Textsubjekte). Vorrede, Einleitung, Schlußteile und Überschriften sind voll von metapragmatischen und metasemantischen Signalen. Denn hier geht es vor allem um die Beziehungen des Gesamttextes zum Textsubjekt, zum Adressaten und zum Textgegenstand [3].

---

[1] Zur traditionellen Kritik an der CA vgl. *S. Wiedenhofer* (1980), Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jahrhundert (erscheint in ZKTh 1980).

[2] Um auf dieser Ebene Fragestellung und Aussage der CA möglichst umfassend und doch zugleich auch möglichst differenziert zu erfassen, wird hier ein textnahes Analyseverfahren gewählt, das seine heuristischen Direktiven aus texttheoretischen Überlegungen bezieht. Vgl. etwa *H. F. Plett*, Textwissenschaft und Textanalyse. Semiotik, Linguistik, Rhetorik (UTB 328), Heidelberg 2. Aufl. 1979 (1975). Es geht dabei allerdings nicht um streng linguistische, sondern um inhaltliche Analysen, die aber wenigstens durch texttheoretische Einsichten gesteuert werden sollen. Die CA wird auf der Suche nach ihrer synchronisch erhebbaren formaltheologischen Auskunft textpragmatisch (Beziehung des Textes zu Autor und Adressat), textsemantisch (Beziehung des Textes zu seinem Gegenstand) und evtl. auch textsyntaktisch (Beziehung der Textelemente untereinander) untersucht werden.

[3] Nur hier treten die rechtlich relevanten Textsubjekte, die Unterzeichner unter den Reichsständen unmittelbar in Erscheinung (vgl. das häufige Vorkommen der

1.1.1 Einleitende und abschließende Textteile

1.1.1.1 Wir beginnen also mit den für den textlichen Kommunikationsvorgang grundlegenden Momenten: *Gegenstand* des Textes ist das Glaubensbekenntnis der Textunterzeichner und ihrer Pfarrer und Prediger, deren Lehre und Predigt [4]. Genauer noch: Der 1. Teil des Textes (CA 1–21) hat zum Gegenstand die „Artikel des Glaubens und der Lehre", die „articuli fidei praecipui" bzw. das ungefähre Lehrganze, wie es in den reformatorischen Kirchen gepredigt und gelehrt wird [5]. Der 2. Teil des Textes (CA 22–28) hat zum Gegenstand die „Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Mißbräuch, so geändert seind", die „articuli in quibus recensentur abusus mutati" bzw. die wichtigsten Artikel, in denen ein Dissens besteht [6]. *Subjekt* des Textes sind in erster Linie die Textunterzeichner, d. h. bestimmte Vertreter der Reichsstände. In zweiter Reihe gehören aber auch die reformatorischen Pfarrer und Prediger dazu [7]. Schließlich darf man aber auch die eigentlichen Autoren des Textes nicht vergessen, von denen hier allerdings nicht die Rede ist. *Adressat* des Textes ist in erster Linie der Kaiser. In zweiter Linie richtet sich der Text (wie die ganze Vorrede zeigt) auch an die übrigen Reichsstände, die nicht unterzeichnet haben (die andere Partei). Schließlich wendet sich der Text aber auch an die kirchlichen und theologischen Vertreter der gegnerischen Seite (an die Bischöfe und die gegnerischen Theologen) [8].

1.1.1.2 Die sich damit abzeichnende Mehrschichtigkeit des Textes wird noch etwas deutlicher, wenn man nach den Funktionen des Textes fragt.

Denn von den Textsubjekten her ist der Text:

1. öffentlicher Ausdruck der gehorsamen Reaktion auf die Absicht des Kaisers, durch Verhandlungen die strittige Glaubens- und Religionsfrage zu lösen und die Einheit des Glaubens und der Kirche wiederherzustellen [9];

---

1. Person Plural u. ä. in der Vorr., aber auch in der Einleitung und in den Schlußteilen). Nur hier wird der Kaiser (und zwar häufig) direkt angesprochen (einzige Ausnahme im Hauptteil: BSLK 89, 12 f. dt.).

[4] Vorr. (BSLK 45, 29 ff./46, 1 ff. dt.; vgl. ebd. 45, 22 ff. lat.); vgl. auch Schluß (ebd. 134, 33 f. dt.; 134, 33 ff. lat.); außerdem 47, 8 f. dt.; 47, 9 f. lat.; 49, 12 f. dt.

[5] Überschrift des 1. T. (BSLK 50, 1 dt./lat.) und Schluß des 1. T. (ebd. 83c, 7 ff. dt.; vgl. 83c, 7 f. lat.).

[6] Überschrift des 2. T. (BSLK 84, 1 ff. dt./lat.; vgl. ebd. 84, 7 ff. dt.) und Schluß des 2. T. (ebd. 133, 7 ff./134, 1 ff. dt./lat.).

[7] Vgl. neben den bisher angeführten Texten vor allem den Schluß des 1. T. (BSLK 83c/83d), wo z. B. „wir", „bei uns", „in unseren Kirchen" und „die Unseren" einfach nebeneinanderstehen.

[8] Vgl. dazu bes. den Schluß des 1. T. (BSLK 83c/83d).

[9] Vorr. (BSLK 44, 2–47, 11 dt./lat.). Stichwort „Gehorsam" (ebd. 45, 29 dt.; 45, 22 lat.; 46, 6 dt.; 46, 9 f. lat.; 48, 24 f. dt.; 48, 27 lat.).

2. öffentlicher Ausdruck des Glaubens [10];
3. öffentlicher Ausdruck des Rechtfertigungswillens, der in der Situation der Abweichung von der herkömmlichen Form von Lehre und Kirchenordnung die eigene Position theologisch zu begründen und gegen die Vorwürfe der gegnerischen Seite zu verteidigen trachtet [11].

Auf die Textadressaten hin ist der Text:

1. öffentlicher Appell, in Güte und auf dem Weg der Lehrverhandlungen zu einer Einigkeit zu kommen [12];
2. öffentlicher Appell, die kirchliche Verträglichkeit der reformatorischen Lehre zu bestätigen und die Notwendigkeit der durchgeführten Änderungen im Bereich der Kirchenordnung zu tolerieren [13].

Auf den Gegenstand hin ist der Text:

1. öffentlicher Bericht über Bekenntnis, Lehre und Ordnung [14];
2. theologische Begründung und dadurch selbst theologische Lehre [15].

Auf diese Weise ist der Text also zugleich (wenn auch in einer gewissen Abstufung):

1. Bericht in einem politischen Kontext (Reichstagsverhandlungen)
2. Lehre in einem theologischen Kontext (Begründung)
3. Bekenntnis in einem religiös-kirchlichen Kontext (Glaube).

Diese Dimensionen des Textes gehen (ähnlich wie auch die Funktionen, die Subjekte und die Adressaten des Textes) derart ineinander über, daß eine eindeutige Unterscheidung eigentlich unmöglich ist.

1.1.1.3 Ein ähnliches Ineinander ist auch noch bei den Kriterien zu beobachten, denen sich der Text verpflichtet weiß.

Bei einem Text, der in einer Situation des Dissenses und der Kontroverse die Aufgabe der Rechtfertigung wahrnehmen soll und der auf Einheit und Konsens mit dem Adressaten ausgerichtet ist, muß diese Frage eine erhebliche Rolle spielen. Es ist klar: Wenn der Text seine Funktion erfüllen soll, muß es sich um Regeln und Normen handeln, die nach Auffassung der Textsubjekte im Prinzip auch von den Adressaten akzeptiert werden. Ebenso ist auch ein positives Applikationsurteil (Konformität des Textes bzw. seines Gegenstandes mit den Normen) zu erwarten.

Unter den kriteriologischen Aussagen gibt es nur eine direkte, die man so formulieren kann: „Das Gebot Gottes gilt mehr als jede menschliche Gewohnheit." Diese Grundregel ist deshalb von Bedeu-

[10] Vgl. die Belege, in denen der Text mit dem Glaubensbekenntnis der Textsubjekte identifiziert wird (s. Anm. 4). Das dürften dann auch schon alle direkten Hinweise auf die unmittelbar religiöse Textdimension in unseren Textabschnitten sein. Vgl. auch noch den Gebetsausruf in der Vorr. (BSLK 46, 24 ff. dt.).

[11] Schluß des 1. T. (BSLK 83c, 18–83d, 25 dt.; noch deutlicher 83c, 7–83d, 14 lat.); Einleitung zum 2. T. (ebd. 84, 4–18 dt.; viel deutlicher wieder 84, 4–24 lat.); Schluß des 2. T. (ebd. 134, 18–30 dt.; 134, 15–23 lat.).

[12] Vorr. (BSLK 44, 11–45, 1 dt.; 46, 4–47, 11 dt.; 49, 5 ff. dt.).

[13] Vgl. o. Anm. 11.

[14] Schluß des 1. T. (BSLK 83d, 1 f. lat.); vgl. Schluß des 2. T. (ebd. 133, 7 lat.); außerdem 133, 7 dt.; 83c, 7 dt./lat.; 134, 16 lat. (recitare); 134, 18 dt. (erzählen); 84, 11 dt. (erzählen); 134, 1 dt. (Bericht); 135, 2 lat. (informatio).

[15] Schluß des 1. T. (BSLK 83d, 22 ff. dt.); vgl. die Einleitung zum 2. T. (ebd. 84, 11 f. dt.).

tung, weil der gesamte 2. Teil der CA sich auf sie stützen soll [16]. Daneben gibt es noch indirekte kriteriologische Auskünfte im Rahmen jener Aussagen, in denen die Regelkonformität der eigenen Lehre und Ordnung behauptet wird. Sie lassen sich folgendermaßen formulieren:

1. Lehre bzw. Glaubensbekenntnis müssen auf die Heilige Schrift gegründet sein [17].

2. Lehre bzw. Glaubensbekenntnis dürfen nicht in Widerspruch stehen zur Heiligen Schrift oder zur allgemeinen christlichen (ja auch römischen) Kirche [18].

3. In der Kirche dürfen sich nicht neue und gottlose Lehren ausbreiten [19].

4. Entscheidend für die kirchliche Einheit ist die Einheit im Bekenntnis bzw. in der Lehre, nicht die Gleichheit der Riten [20].

Damit sind die formaltheologischen bzw. metatheologischen Auskünfte der einleitenden und abschließenden Textteile erschöpft. Wir wenden uns nun dem Haupttext (getrennt zuerst dem 1. Teil, dann dem 2. Teil) zu.

1.1.2 1. Teiltext (CA 1–21)

1.1.2.1 Wir beginnen wieder mit der groben Kommunikationsstruktur des Textes und halten uns dabei wieder an die metapragmatischen und metasemantischen Hinweise, die der Text selbst liefert. Sie dürften ca. 20 % dieses 1. Teiltextes ausmachen [21]. Dazu gehören:

---

[16] In der Einleitung zum 2. T. heißt es: Es würden auch die Gründe für die Änderungen genannt, damit der Kaiser erkennt, „daß wir durch Gottes Gebot, welches billig hoher zu achten dann alle Gewohnheit, gedrungen seind, solche Anderung zu gestatten" (BSLK 84, 15 ff. dt.); vgl. ebd. 83d, 13 dt. Im lat. Text fehlt diese Grundregel erstaunlicherweise. Sie klingt aber immerhin im Stichwort „Gewissen" an (vgl. ebd. 84, 12 lat.; 47, 2 dt./lat.; 83c, 12 dt.; 83d, 13 lat.); vgl. auch noch Anm. 86 unten.

[17] Vorr. (BSLK 45, 22 ff. lat.); vgl. auch ebd. 45, 29 ff./46, 1 ff. dt.; Schluß (ebd. 135, 1 ff. lat.); vgl. ebd. 134, 35/135, 1 f. dt.; Schluß des 1. T. (ebd. 83d, 13 dt.).

[18] Schluß des 1. T. (BSLK 83c, 7 ff. lat.). Differenzierender der dt. Text (ebd. 83c, 18/83d, 1 ff. dt.). Einleitung zum 2. T. (ebd. 84, 4 ff. dt.; 84, 4 ff. lat.); vgl. auch Schluß des 2. T. (ebd. 134, 20 ff. dt.; 134, 17 ff. lat.).

[19] Schluß des 2. T. (BSLK 134, 20 ff. lat.); vgl. ebd. 134, 25 ff. dt.

[20] Schluß des 1. T. (BSLK 83c, 14 f. lat.). Etwas vorsichtiger der dt. Text (ebd. 83d, 14 ff. dt.); vgl. ebd. 83c, 18/83d, 1 ff. lat. und überhaupt den gesamten Schluß des 1. T. (83c/83d dt./lat.).

[21] Eine exakte Ausgrenzung dieser Hinweise ist nicht nur aus linguistischen Gründen, sondern auch wegen der Vielschichtigkeit dieses Textes (s. o. S. 162) äußerst schwierig. Die quantitativen Angaben sind deshalb nur Annäherungswerte. Als textstrukturierend werden im folgenden jene Aussagen verstanden, die den Gegenstandsbezug oder den Subjekt-/Adressatenbezug des Textes betreffen. Der Einfachheit halber beschränken wir uns auf den dt. Text, der außerdem die ursprünglichere und offiziellere Fassung bieten dürfte. Vgl. dazu *W. Maurer* (1976, 1978), Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen, Bd. 2: Theologische Probleme, Gütersloh 1976, 1978, – hier W. Maurer 1976, 47 f.; *B. Moeller* (1966), Augustana-Studien, in: ARG 57 (1966) 76–95, 90 ff. Die wenigen wirklichen Besonderheiten des lat. Textes werden an der jeweiligen Stelle vermerkt.

1. die Standardeinleitungen der einzelnen Artikel:
„... wird ... gelehrt, daß ....“ [22]
Die an solche Formeln anschließende Wiedergabe des positiven Bekenntnisinhaltes bzw. der positiven Lehre nimmt etwas über 50 % des Textes von Art. 1–21 in Anspruch (Art. 5 und 8 eingeschlossen, wo eine solche Einleitungsformel fehlt).
2. Die Einleitungen zu den Lehrabgrenzungen, die in fast der Hälfte der Artikel den zweiten Abschnitt bilden:
„... werden verworfen/verdammt ...“ [23]
Die daran anschließende Wiedergabe der verurteilten Lehren umfaßt etwas über 10 % des Textes. Der positive und der negative Lehrtext machen insgesamt also ca. 65 % des Textes aus.
3. Die legitimierenden Hinweise auf Schrift und Tradition, die sich in 13 der 21 Artikel finden, und zwar fast ausschließlich im Zusammenhang mit dem positiven Lehrtext:
„... wie Christus selbs spricht ...“ [24]
„... wie Paulus spricht zun Ephesern am 4 ...“ [25]
„Und also, wie jetzt angezeigt ist, redet die Schrift vom Glauben ...“ [26]
„Also lehren auch die Väter. Dann Ambrosius spricht ...“ [27]
„... lauts des Beschluß Concilii Nicaeni ...“ [28]
Die mit solchen legitimierenden Angaben in Zusammenhang stehenden Zitate und Paraphrasen umfassen ca. 10 % des Textes, ziemlich gleichmäßig auf Schrift- und Vätertexte verteilt. Zu diesen legitimierenden Hinweisen gehören auch noch die in Art. 20 genannten kirchengeschichtlichen Sachverhalte, die allerdings nur wenige Prozente des Textes ausmachen [29].
4. Hinweise, die sich auf den Gegner oder mindestens auf die aktuelle Kontroverse beziehen, aus der der Text hervorgegangen ist [30].
5. Wertungen, die den Text bzw. den Textgegenstand betreffen [31].
Diese beiden letzten Gruppen finden sich nur in CA 20; sie machen nur wenige Prozente des Textes aus.

---

[22] „... wird ... gelehrt ..., daß ...“ (CA 1, 3, 4, 6, 7, 17, 20); „... wird bei uns gelehrt, daß ...“ (CA 2, 19); „(Von der Taufe/Von dem Abendmahl des Herrn/Von der Beichte usw.) wird gelehrt, daß ...“ (CA 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18); „... wird von den Unseren also gelehret, daß ...“ (CA 21); „... lehret man ...“ (CA 15); „... geschieht Unterricht ..., daß ...“ (CA 15, 20); „... ist davon durch die Unsern solcher Unterricht geschehen“ (CA 20).

[23] „(Derhalben) werden verworfen ...“ (CA 1, 2, 9, 10, 12, 17); „... werden verdammt ...“ (CA 5, 8, 12, 16). Solche direkten Verdammungsurteile fehlen in CA 3, 4, 6, 7, 11, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 21.

[24] CA 6 (BSLK 60, 10 dt.); vgl. CA 8 (ebd. 62, 10 f. dt.); CA 19 (ebd. 75, 10 dt.); CA 20 (ebd. 81, 20 f. dt.).

[25] CA 7 (BSLK 61, 16 dt.); vgl. CA 4 (ebd. 56, 14 f. dt.); CA 18 (ebd. 73, 13 f. dt.); CA 20 (ebd. 78, 6 f. dt.; 77, 10 ff. dt.).

[26] CA 20 (BSLK 79, 22 ff. dt.); vgl. CA 21 (ebd. 83b, 14 f. dt.); CA 20 (ebd. 80, 2 ff. dt.); CA 12 (ebd. 67, 9 f. dt.). Einige Male auch nur mit bloßer Angabe der Schriftstellen (CA 11, ebd. 66, 7 dt.; CA 16, ebd. 71, 26 dt.; CA 21, ebd. 83c, 1 ff. dt.) oder ganz global (CA 16, ebd. 71, 11 ff. dt.).

[27] CA 6 (BSLK 60, 12 f. dt.); vgl. CA 1 (ebd. 50, 17 f. dt.); CA 20 (ebd. 77, 17 ff. dt.); ähnlich CA 18 (ebd. 73, 16 ff. dt.); vgl. noch CA 20 (ebd. 80, 6 ff. dt.).

[28] CA 1 (BSLK 50, 4 f. dt.); vgl. CA 3 (ebd. 54, 25 f. dt.).

[29] CA 20 (BSLK 76, 18 ff. dt.); ähnlich ebd. 78, 15–79, 5 dt.

[30] CA 20 (BSLK 75, 13 ff. dt.; überhaupt 76, 6–17 dt.; vgl. aber auch 81, 8 ff. dt.).

[31] CA 20 (BSLK 76, 18 f. dt.).

Vergleicht man noch die einzelnen Artikel miteinander, so ergibt sich rasch der Eindruck einer großen Uneinheitlichkeit der einzelnen kleineren Textteile. Nicht nur der Umfang der einzelnen Artikel ist recht verschieden [32], auch ihre Gliederung weist große Unterschiede auf [33]. Ein systematischer Gesamtaufriß ist allein von der Textebene her nicht zu erkennen.

1.1.2.2 Dieser noch sehr allgemeine Befund läßt sich ein Stück weiter präzisieren, wenn man wieder auf die drei maßgebenden Bezugspunkte der Textkommunikation blickt. Der Gegenstand des 1. Textteiles, das sind bekanntlich die hauptsächlichen Artikel des Glaubens bzw. der Lehre [34]. Interessanter sind die beiden anderen Momente. Denn es ist auffällig, daß nicht nur das unmittelbare Textsubjekt (die Unterzeichneten) und der unmittelbare Textadressat (der Kaiser), sondern auch das Subjekt der referierten Lehre und dessen aktuelle Gegner im deutschen Teiltext 1 stark in den Hintergrund treten.

In den entsprechenden metapragmatischen und metasemantischen Hinweisen wurde nämlich konsequent eine täterabgewandte Ausdrucksweise gewählt. In den meisten Fällen wird diese durch die passivische Konstruktion und die fehlende Agens-Angabe erzielt: *wird gelehrt, daß – werden verworfen/verdammt* [35]. Die wenigen anderen Fälle sind, wenn schon nicht syntaktisch, so doch inhaltlich äquivalent [36]. Vom aktuellen Gegner ist nur in Art. 20, der im 1. Teil ohnedies eine

---

[32] Während der kleinste Art. (CA 14) nur 0,7 % des Gesamttextes von CA 1–21 umfaßt, beansprucht der größte (CA 20) gleich ca. 30 % des Textes.

[33] Es gibt einige Art., die aus einem positiven Lehrteil, einem negativen Lehrteil (Verwerfung) und einer Begründung aus Schrift und/oder Tradition bestehen (CA 1, 8, 12, 16). Daneben gibt es Art., in denen überhaupt keine Begründung aus Schrift oder Tradition gegeben wird (CA 2, 5, 9, 10, 13, 14, 15, 17). Es gibt auch viele, in denen das Verwerfungsurteil fehlt (s. o. Anm. 23). Einige bestehen nur aus der Wiedergabe der Lehre (CA 13, 14, 15). In einigen Art. werden Schrift und Tradition herangezogen (CA 6, 18, 20), in einigen nur die Schrift (CA 4, 7, 8, 11, 12, 16, 19, 21), in einigen nur die Tradition (CA 1, 3).

[34] Siehe o. S. 162.

[35] Siehe o. Anm. 22 und 23. Dazu ausführlich *K. Brinker* (1970), Das Passiv in der „Augsburgischen Konfession". Mit einem Ausblick auf den Passiv-Gebrauch in theologischen Texten der Gegenwart, in: Studien zur Syntax des heutigen Deutsch. Paul Grebe zum 60. Geburtstag (Sprache der Gegenwart 6), Düsseldorf 2. Aufl. 1971 (1970), 162–188, der (ebd. 169) mit Hinweis auf die Wendung „Erstlich lehren sie bei uns von denen, die zur Ehe greifen, also, daß ..." (CA 27, BSLK 113, 13 f. dt.) auch noch den pronominalen Ergänzungen mit der Präposition „bei" („... wird bei uns gelehrt, daß ...": CA 19, BSLK 53, 2 dt.; 75, 2 f. dt.) eine agentische Funktion abspricht.

[36] Die einzige aktivische Konstruktion („Von Kirchenordnungen, von Menschen gemacht, lehret man diejenigen halten ...": CA 15, BSLK 69, 7 f. dt.) enthält einen unbestimmten Agens („man"). Auch in der einzigen Passivkonstruktion mit Agensangabe („Vom Heiligendienst wird von den Unseren also gelehret, daß man ...": CA 21, BSLK 83b, 2 f. dt.) ruht der Sinnschwerpunkt nicht auf dem Agens, sondern auf dem Gegenstand der Lehre (vgl. auch K. Brinker 1970, 183). Ähnliches gilt auch für die folgende Fügung: „... ist davon durch die Unseren solcher Unterricht geschehen ..." (CA 20, BSLK 76, 22 f. dt.), die im gleichen Art. noch einmal ohne Agens auftaucht (ebd. 79, 6 dt.).

Sonderstellung einnimmt, die Rede, und auch dies geschieht in eher zurückhaltender Form [37]. Der lateinische Text bietet zwar konsequent eine aktivische Konstruktion mit einem einheitlichen Agens: *Ecclesiae apud nos docent – Ecclesiae apud nos damnant* u. ä. (das sind die Standardeinleitungsformeln aller Artikel) [38], aber es gibt im gesamten lateinischen Textgefüge keinen weiteren Hinweis, daß hier das Subjekt der Lehre besonders hervorgehoben werden sollte.

Es dürfte also für beide Fassungen gelten, daß im 1. Teil der CA der Blick auf den Gegenstand, nämlich den Lehrinhalt fixiert ist, während das Lehrsubjekt bzw. die Lehrinstanz und überhaupt die Subjekte der aktuellen Auseinandersetzungen in den Hintergrund treten. Man muß hier freilich noch ein wenig differenzieren. Denn in den Verwerfungsurteilen werden ja auch bestimmte Gegner anvisiert. Wer wird hier verworfen?

1. Bestimmte altchristliche Häresien. Sie sind immer inhaltlich charakterisiert (CA 8 allerdings nur auf indirekte Weise) und mit Namen bezeichnet (Manichäi, Ariani, Samosateni, Pelagiani, Donatisten, Novatiani u. a.: CA 1, 2, 8, 12). Die Funktion dieser Anathematismen ist klar: Abgrenzung von den Gegnern der alten Kirche und damit indirekt natürlich auch Rezeption der entsprechenden Lehrpositionen der alten Kirche.

2. Zeitgenössische Irrlehren, die in irgendeinem Zusammenhang mit der reformatorischen Bewegung stehen. Zum Teil werden sie inhaltlich charakterisiert und mit Namen versehen (Wiedertaufer: CA 5, 9, 16, 17), z. T. auch nur inhaltlich angedeutet, aber doch so, daß sie identifizierbar sind, als Antitrinitarier z. B. (CA 1), als Spiritualisten (CA 5, 12), Zwinglianer (CA 2, 5, 8, 10) oder Wiedertäufer (CA 2, 8) [39]. Funktion: Abgrenzung von innerreformatorischen Gegnern.

3. Irrlehren (spät-)scholastischer Theologie. Immer ohne Benennung und mit nur formelhafter Andeutung, aber doch identifizierbar (CA 2, 12, 16) [40]. Funktion: Abgrenzung von Gegnern in der vorausgehenden Theologie.

Hinzu kommt noch, daß es bereits im positiven Lehrtext Abgrenzungen gibt, und zwar immer dann, wenn keine direkten Verurteilungen mehr folgen. Der weitaus größte Teil dieser Abgrenzungen betrifft die dritte der genannten Gruppen. Genauer: Fast $^1/_5$ des positiven Lehrtextes besteht aus inhaltlichen Abgrenzungen vom scholastischen Gegner [41]. Dazu kommen noch einige Abgrenzungen, die sich

---

[37] Die eine aktivisch formulierte Passage ist eher versöhnlich (CA 20, BSLK 76, 6 ff. dt.). Wo es um Vorwürfe geht, ist entweder die Passivform ohne Agensangabe gewählt (ebd. 75, 13 f. dt.; 76, 18 ff. dt.) oder die unbestimmte „Man"-Konstruktion verwendet (ebd. 76, 1 ff. dt.; 78, 15 ff. dt.; vgl. auch noch 77, 31 f. dt.; 81, 8 f. dt.).

[38] Selbst im Ausnahme-Artikel 20 nicht (BSLK 76, 24 f. lat.; 80, 13 lat.; Ausnahme: 79, 6 lat.).

[39] Vgl. dazu die Belege in den jeweiligen Anm. der BSLK und bes. bei *V. Pfnür* (1970), Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (VIEG 60), Wiesbaden 1970, 89–96.

[40] Vgl. wieder die Belege in den jeweiligen Anm. der BSLK und bes. bei V. Pfnür 1970, 36, 38.

[41] CA 3 (BSLK 54, 10 ff. dt.); CA 4 (ebd. 56, 2 ff. dt.); CA 6 (ebd. 60, 4 ff. dt.); CA 7 (ebd. 61, 12 ff. dt.); CA 11 (ebd. 66, 4 ff. dt.); CA 15 (ebd. 69, 12 ff. dt.

gegen Zwingli (und die Spiritualisten) richten [42] und kommt noch mindestens eine Abgrenzung von eigenen frühreformatorischen Anschauungen [43].

1.1.2.3 Auch die Argumentationsstruktur des Textes läßt sich noch ein Stück weiter vertiefen. Wo, warum und wie wird argumentiert?

1. Im Mittelpunkt steht der historisch-theologische Begründungsmodus: die Berufung auf Schrift und Tradition.

In einigen Artikeln wird auf eine Begründung aus Schrift und Tradition ganz verzichtet. Es sind jene, in denen sich das Textsubjekt unmittelbar oder mittelbar von innerreformatorischen Gegnern abgrenzt und in denen es zugleich mit der traditionellen kirchlichen Lehre einig geht [44]. In jenen Texten, die sich zur herkömmlichen kirchlichen Lehre traditional und rezeptiv verhalten und die sich defensiv von entgegengesetzten innerreformatorischen Lehren abgrenzen, wird also eine explizite Begründung aus Schrift und Tradition für unnötig erachtet. Die Lehrkontinuität ist hier offensichtlich Rechtfertigung genug.

Umgekehrt gibt es Artikel, in denen die Begründung aus Schrift und Tradition eine zentrale Rolle spielt. Folgt man dem Gewicht der metapragmatischen Hinweise, dann sind es vor allem die Art. 20, 18 und 6, solche also, in denen es um wichtige Auseinandersetzungen mit der (spät-)scholastischen Theologie geht. Den als falsch abgewiesenen Lehren wird die gegenteilige eigene Lehre entgegengestellt und dann aus Schrift und Tradition begründet. Der eigentliche Ort des betonten und ausdrücklichen Schrift- und Traditionsbezuges im 1. Teil der CA ist also die Kontroverse, die Überlieferungsdiskontinuität. Der Begründungsvorgang dient nicht nur einfachhin zur Legitimation der

---

und überhaupt 69, 12–70, 6 = ²/₃ des ganzen Art.!); ähnlich CA 18 (ebd. 73, 6–11 dt.); CA 20 (ebd. 76, 26 f. dt.; 77, 3–5 dt.; 78, 15–23 dt.; 80, 14 f. dt.; 81, 1–4.13 dt.); CA 21 (ebd. 83b, 14–16 dt.). Vgl. dazu im einzelnen V. Pfnür 1970, 29–88.

[42] CA 3 (BSLK 54, 6 dt.) gegen Zwingli (vgl. V. Pfnür 1970, 90); CA 4 insgesamt auch gegen Zwingli und die Spiritualisten (Pfnür 1970, 91); CA 13 (BSLK 68, 3 ff. dt.) gegen Zwingli (Pfnür 1970, 94); CA 14 (BSLK 69, 4 f. dt.) gegen die Spiritualisten.

[43] CA 19 (BSLK 75, 2 ff. dt. und ebd. Anm. 1).

[44] So wird in CA 5 gegen Wiedertäufer, Spiritualisten und Zwinglianer die Notwendigkeit von Amt, Wort und Sakrament gelehrt, wird in CA 9 gegen die Wiedertäufer die Sinnhaftigkeit der Kindertaufe behauptet, wird in CA 10 gegen Zwingli auf der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie bestanden, werden in CA 13 ebenfalls gegen Zwingli die Sakramente als wirksame Zeichen der Gnade verstanden, wird in CA 14 gegen die Spiritualisten die Notwendigkeit ordentlicher kirchlicher Berufung zum Amt gelehrt und schließlich in CA 17 gegen Wiedertäufer und Spiritualisten ein falsches Gerichtsverständnis abgelehnt. Ein gewisses Problem bietet nur CA 2. Denn dieser Art. richtet sich nicht nur gegen Zwinglianer und Wiedertäufer (vgl. V. Pfnür 1970, 89 f.), sondern auch gegen die nominalistische Spätscholastik (Pfnür 1970, 86). Keine wirkliche Ausnahme dürfte CA 15 darstellen, der sich ohne Schrift- und Traditionsbegründung gegen die herkömmliche Theologie wendet. Denn die dortige Aussage wird in CA 20 wiederaufgenommen und mit Schrift- und Traditionsargumenten begründet.

eigenen Position, sondern zur Legitimation der eigenen Position durch Aufweis der wahren Überlieferungskontinuität [45].

In den Artikeln, in denen nur Schriftzitate und -begründungen vorkommen, kann die Schrift eine zweifache Funktion haben. Einmal dient sie (wie eben) als Begründung der eigenen und zugleich Widerlegung der abgewiesenen Lehren. Das ist wieder bei den typischen Kontroversartikeln der Fall [46]. Die anderen Artikel mit Schriftbegründung sind dagegen reine Defensivartikel, d. h. Artikel, in denen das Textsubjekt sich gegen unverdiente Vorwürfe gegnerischer Theologen verteidigt. Es wiederholt daher die traditionelle Lehre [47], begründet sie aber mit je einem eigenen Schriftwort; vielleicht um sich zugleich vor falschen Interpretationen dieser beibehaltenen Lehre abzusichern.

Einen Traditionsbezug allein gibt es nur in den Artikeln 1 und 3, die im Einklang mit der herkömmlichen kirchlichen Lehre das trinitarische und christologische Bekenntnis repetieren. Der Traditionsbezug scheint dabei weniger im Sinn einer eigenständigen theologischen Begründung (Traditionsbeweis) als vielmehr im Sinn einer inhaltlichen Identifikationshilfe verstanden [48]. Weil die Überlieferungskontinuität unproblematisch ist, steht auch hier der Inhalt und nicht die Begründung im Vordergrund.

Zum historisch-theologischen Begründungsmodus gehören schließlich auch noch die kritischen Hinweise auf die mangelhafte Lehre der unmittelbaren Vergangenheit. Damit wird nämlich die geschichtliche Notwendigkeit der eigenen Lehre begründet und der vordergründig sich aufdrängende Eindruck der Diskontinuität und Neuheit der eigenen Lehre erklärt: Die Diskontinuität liegt bereits vor; sie wird hier wieder überwunden [49].

---

[45] Der Vorgang kann dabei unterschiedlich sein. Entweder wird eine Lehrkontinuität zwischen Schrift, Tradition (= Väter) und eigener Auffassung behauptet (so in CA 6, 18, 20 – dort BSLK 79, 16–80, 12 dt.), oder es wird zwischen Schriftbegründung und Schriftverständnis unterschieden und die Kontinuität des eigenen Schriftverständnisses mit dem der Väter (hier Augustins) behauptet (so in CA 20, BSLK 76, 26–77, 23 dt.).

[46] CA 4, 7, 11, 21. Auch einige Texte von CA 20 haben die gleiche Struktur (BSLK 77, 31–78, 9 dt.; 81, 8–22 dt.). Nicht ganz eindeutig einzuordnen ist CA 16 (BSLK 71, 23–26 dt.).

[47] CA 8: Sünder bleiben in der Kirche; CA 12: nach der Sündenvergebung müssen gute Werke folgen; CA 19: Ursache der Sünde ist der verkehrte Wille der Bösen.

[48] Vgl. die entsprechenden Formeln in CA 1 und CA 3. Wie wenig an einer Betonung der Begründung liegt, erhellt auch daraus, daß die weiteren altkirchlichen und mittelalterlichen konziliaren Quellen (bes. das Lateranense IV und das Florentinum), auf die sich die beiden Artikel sehr stark stützen, nicht genannt werden (vgl. dazu V. Pfnür 1970, 101 f.).

[49] Diese Argumentation findet sich im 1. T. nur in CA 20 (s. o. Anm. 29). Die Zeit der Diskontinuität bleibt dabei historisch unbestimmt: „vor dieser Zeit" (BSLK 76, 1 dt.), „in Vorzeiten" (ebd. 76, 10 dt.), „so lange Zeit" (ebd. 76, 19 f. dt.), „vorzeiten" (ebd. 78, 15 dt.). Im Begründungsvorgang spielt das historische „Wie" keine Rolle, entscheidend ist das „Daß".

2. Daneben gibt es im Text auch einige Anzeichen eines systematisch-theologischen Begründungsmodus. Die Begründungsbasis bildet hier der systematische Zusammenhang der Lehrinhalte. Dieser ist – sofern er in diesem Begründungsmodus zum Vorschein kommt – bereits deutlich durch die Alternative zum (spät-)scholastischen Gegner geprägt, so daß hier Begründung und Lehre direkt ineinander übergehen [50].

3. Schließlich gibt es auch noch ein Beispiel für einen praktisch-theologischen Begründungsmodus. Die eigene Lehre vom Glauben kann nämlich von ihrem praktisch-existentiellen Nutzen, d. h. dem geistlichen Trost her, den sie gewährt, legitimiert werden. Aber auch diese Begründungsweise ist bereits von der systematisch-theologischen Alternative, die der Kontroverse zugrunde liegt, imprägniert [51].

1.1.3 2. Teiltext (CA 22–28)

1.1.3.1 Wir beginnen auch hier wieder bei der groben Kommunikationsstruktur. Die metapragmatischen und metasemantischen Hinweise dürften ca. 25 % dieses Teiltextes ausmachen. Dazu gehören:

1. die Einleitungen der Berichte über die eigene Lehre und die eigene Ordnung:
„Und wird von der Beicht also gelehret, daß ..." [52]
„Dann diese Gewohnheit wird bei uns gehalten ..." [53]
Die hauptsächlich an solche Formeln sich anschließende Wiedergabe der Lehre dürfte zwischen 10 % und 15 % des 2. Teiltextes beanspruchen, während der direkte Bericht über Kirchenordnungsfragen nicht viel mehr als 5 % davon umfassen wird.

2. Die legitimierenden Hinweise, denen in diesem 2. Teil ein viel größeres Gewicht zukommt.
An erster Stelle sind hier – wenigstens ihrer quantitativen Bedeutung nach – die kritischen Verweise auf die Existenz verschiedener Mißbräuche in der vorausgegangenen Kirchengeschichte zu nennen:
„Vor Zeiten hat man also gelehret, gepredigt und geschrieben, daß ..."
„Aus diesem Grund hat man täglich neue Fasten, neue Ceremonien, neue Or-

---

[50] In CA 2 wird z. B. die Verwerfung derjenigen, die die Erbsünde nicht für eine Sünde halten, so begründet: „... damit sie die Natur fromm machen durch natürlich Kräft, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi" (BSLK 53, 16 ff. dt.). D. h., die bereits fixierte Alternative: Rechtfertigung durch eigene Kräfte oder Rechtfertigung durch das Verdienst Christi dient hier als Begründung für die theologische Behauptung der „Sündigkeit" der Erbsünde. Ähnlich die Ablehnung der Ansicht einer Rechtfertigung durch eigene Werke in CA 20 (ebd. 77, 3 ff. dt.).

[51] CA 20 (BSLK 77, 31–78, 3 dt.).

[52] CA 25 (BSLK 98, 27 f. dt.); vgl. ebd. 100, 5 f. dt.; CA 26 (ebd. 104, 7 dt.; 105, 21 dt.; 106, 28 f. dt.); CA 27 (ebd. 113, 13 f. dt.); CA 28 (ebd. 121, 12 dt.; 126, 3 f. dt.; 129, 12 f. dt.).

[53] CA 25 (BSLK 97, 34 f. dt.); vgl. CA 24 (ebd. 95, 2 f. dt.); CA 26 (ebd. 106, 24 f. dt.). Viel öfter als bei der Lehre wird hier ohne Einleitung direkt von neu geregelten Kirchenordnungsfragen berichtet (CA 22, ebd. 85, 2 f. dt.; 86, 16 ff. dt.; CA 23, ebd. 87, 5 f. 35 ff. dt.; CA 24, ebd. 91, 24 ff. 32 ff. dt.; 92, 24 ff. dt.; 95, 2 ff. 22 ff. dt.; CA 25, ebd. 97, 33 ff. dt.).

den und dergleichen erdacht ...“ „Daraus sind viel schädlicher Irrtumb in der Kirchen gefolget.“ [54]

Die mit solchen Hinweisen verbundene Wiedergabe kirchenhistorischer Sachverhalte [55] (die wegen ihrer vorwiegend pragmatischen Funktion natürlich stark mit Wertungen, Generalisierungen und emotionalen Akzenten durchsetzt ist) nimmt nicht nur umfangmäßig einen wichtigen Platz ein (ca. 25 % bis 30 % des 2. Teiltextes!), sondern spielt auch eine hervorragende Rolle in der Begründung. Denn die Notwendigkeit der eigenen Ordnung und Lehre und deren rechtes Verständnis werden häufig ausdrücklich als direkte Konsequenz der geschilderten Mißbräuche ausgegeben:

„So viel häßlichs groß Ärgernus, Ehebruch und andere Unzucht zu vermeiden, haben sich etlich Priester bei uns in ehelichen Stand begeben.“ [56]

„Darumb haben die Unsern nicht aus Frevel oder Verachtung geistlichs Gewalts von diesen Sachen gelehret, sonder es hat die hoche Not gefordert, von obangezeigten Irrtumben Unterricht zu tun, welche aus Mißverstand der Tradition gewachsen sein.“ [57]

Die entscheidende sachliche Begründungsinstanz bildet auch in diesem 2. Teil (in kritischer wie in konstruktiver Hinsicht) das Gebot Gottes bzw. die Heilige Schrift:

„Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sakraments gereicht, aus dieser Ursach. Dann dies ist ein klarer Befehl und Gebot Christi ...“ [58]

„Zum anderen, so lehrt Sankt Paulus, daß ...“ [59]

„Und erstlich, daß kein Opfer fur Erbsunde und andere Sunde sei dann der einige Tod Christi, zeiget die Schrift an viel Orten an.“ [60]

Die mit solchen Einführungen verbundenen direkten und indirekten Schriftzitate dürften ca. 10 % bis 15 % des 2. Teiltextes umfassen. Ungefähr den gleichen Umfang haben die Zeugnisse aus Patristik und Mittelalter, die ihrerseits umfangmäßig sich etwa die Waage halten und z. B. so eingeleitet werden können:

„Und dieser Brauch ist lange Zeit in der Kirchen blieben, wie man durch die Historien und der Väter Schriften beweisen kann.“ [61]

„Also bleibt bei uns die Meß in ihrem rechten Brauch, wie sie vorzeiten in der Kirche gehalten, wie man beweisen mag aus S. Paul 1. Korinth. 11., darzu auch aus vieler Väter Schriften.“ [62]

„Dann Sankt Augustin sagt ...“ [63]

---

[54] CA 26 (BSLK 100, 13 f. 18 ff.; 101, 4 ff. dt.); vgl. CA 27 (ebd. 110, 2 ff. dt.) CA 24 (ebd. 92, 10 ff. dt.); CA 27 (ebd. 116, 38 dt.; 116, 14 f. dt.); CA 25 (ebd. 98, 16 ff. dt.).

[55] Sie kann natürlich auch ohne solche besonderen Vorankündigungen und Einleitungen erfolgen (vgl. CA 23, BSLK 86, 20–87, 3 dt.).

[56] CA 23 (BSLK 87, 3 ff. dt.).

[57] CA 26 (BSLK 103, 24 ff. dt.); vgl. CA 28 (ebd. 121, 3 ff. dt.); CA 24 (ebd. 92, 10–27 dt.; 93, 5–26 dt.); CA 27 (ebd. 113, 9 ff. dt.).

[58] CA 22 (BSLK 85, 2 ff. dt.); vgl. ebd. 86, 14 ff. dt.; CA 27 (ebd. 113, 18 f. dt.); CA 23 (ebd. 87, 3 ff. dt.; 87, 33 ff. dt.).

[59] CA 24 (BSLK 94, 9 dt.); vgl. auch CA 27 (ebd. 114, 4 dt.); CA 26 (ebd. 106, 6 dt.); dann CA 25 (ebd. 99, 1 dt.); CA 26 (ebd. 106, 10 dt.); CA 27 (ebd. 116, 29 dt.) und öfter in CA 28.

[60] CA 24 (BSLK 93, 26 ff. dt.); vgl. CA 28 (ebd. 127, 26 ff. dt.); CA 27 (ebd. 115, 35 ff. dt.); CA 28 (ebd. 126, 8 ff. dt.).

[61] CA 22 (BSLK 85, 14 ff. dt.); vgl. CA 23 (ebd. 87, 38 f./88, 1 ff. dt.); CA 25 (ebd. 99, 11 dt.); dann auch CA 26 (ebd. 107, 3 f. dt.).

[62] CA 24 (BSLK 95, 6 ff. dt.; vgl. auch 94, 2 ff. dt.; 95, 20 ff. dt.).

[63] CA 27 (BSLK 115, 29 ff. dt.); vgl. CA 22 (ebd. 85, 21 f. dt.); CA 24 (ebd. 91, 2 f. dt.).

„So lehret auch die Glossa in Decretis, de poentitentia, Dist. 5., daß ...“ [64]

„... ist solcher Mißbrauch zu mehrmalen, auch vor dieser Zeit, von gelehrten und frommen Leuten gestraft worden.“ [65]

3. Die direkten Verweise auf die aktuelle Kontroverse, in denen der Textadressat (oder mindestens ein Teil davon) mit angesprochen wird:

„Man legt den Unsern mit Unrecht auf, daß sie ...“ [66]

„Und viel unser Wiedersacher bekennen selbs, daß dieses Teils von rechter christlicher Buß schicklicher dann zuvor in langer Zeit geschrieben und gehandelt sei.“ [67]

„Es wurden aber die Bischof leichtlich den Gehorsam erhalten, wo sie nicht darauf drungen, diejenigen Satzungen zu halten, so doch ohn Sund nicht mogen gehalten werden.“ [68]

4. Wertungen, die sich auf den Textgegenstand beziehen:

„Dann man muß Achtung haben in dieser Satzung auf das Hauptstuck christlicher Lehre ...“ [69]

5. Kriterien bzw. Normen oder Regeln, nach denen sich die Begründungen im Text richten.

Hier ist vor allem die eine Grundregel zu nennen, die programmatisch bereits in der Einleitung zum 2. Teil der CA genannt ist (Das Gebot Gottes gilt mehr als jede menschliche Gewohnheit) und die in leicht veränderter Form in fast jedem der Artikel des 2. Teils auftaucht (Ausnahmen bilden nur Art. 24 und 25). Sie existiert in zwei Gestalten, in einer mehr formalen und in einer mehr inhaltlichen:

„So dann Gottes Wort und Gebot durch kein menschlich Gelubd oder Gesetz mag geändert werden ...“ [70]

„Dann aller Gottesdienst, von den Menschen ohn Gottes Gebot und Befehl eingesetzt und erwählet, Gerechtigkeit und Gottes Gnad zu erlangen, sei wider Gott und dem heiligen Evangelio und Gottes Befehl entgegen.“ [71]

Vergleicht man nun noch die einzelnen Artikel miteinander, so ergibt sich wiederum der Eindruck einer großen Uneinheitlichkeit, und zwar sowohl im Umfang [72] wie auch in Aufbau und Inhalt [73]. Eines

---

[64] CA 25 (BSLK 100, 2 f. dt.); vgl. CA 22 (ebd. 85, 24 f./86, 1 dt.) und die übrige positive argumentative Verwendung des Decretum Gratiani unten in Anm. 95.

[65] CA 24 (BSLK 92, 15 ff. dt.); vgl. CA 23 (ebd. 86, 20 ff. dt.; 88, 26 ff. dt.); CA 26 (ebd. 103, 11 ff. 17 f. dt.; 102, 28 dt.); CA 27 (ebd. 118, 38 ff. dt.).

[66] CA 24 (BSLK 91, 19 f. dt.); vgl. CA 26 (ebd. 105, 12 ff. dt.; 106, 16 ff. dt.); CA 27 (ebd. 114, 32 ff. dt.).

[67] CA 25 (BSLK 98, 22 ff. dt.).

[68] CA 28 (BSLK 131, 36 ff. dt.); und zum Verhältnis des Textsubjekts zu den Bischöfen überhaupt ebd. 131, 36–133, 6 dt.

[69] CA 28 (BSLK 131, 22 ff. dt.); vgl. ebd. 129, 4 ff. dt.; CA 26 (ebd. 101, 8 ff. lat.).

[70] CA 23 (BSLK 87, 33 ff. dt.); vgl. CA 22 (ebd. 86, 6 ff. dt.); auch CA 23 (ebd. 90, 40 f./91, 1 dt.); CA 27 (ebd. 113, 17 f. dt.; 114, 9 ff. dt.); CA 26 (ebd. 104, 2 dt.); CA 27 (ebd. 113, 22 f./114, 1 ff. dt.); CA 28 (ebd. 115, 39 ff./116, 1 ff. dt.); einmal auch schon im 1. T. der CA (CA 16, ebd. 71, 25 f. dt.). Hierher gehört auch die Anwendung der Regel auf das Verhältnis zu den Bischöfen (CA 28, ebd. 124, 9 ff. dt.; ähnlich ebd. 126, 4 ff. dt.).

[71] CA 27 (BSLK 115, 39 ff./116, 1 ff. dt.); hierher gehört eigentlich der ganze Art. 26, wo diese Grundregel breit entfaltet wird; vgl. auch CA 28 (ebd. 131, 22 ff. dt.; 129, 4 ff. dt.; 126, 8 ff. dt.).

[72] Während der kürzeste Art. (CA 22) nur ca. 3 % des 2. Teiltextes umfaßt, beansprucht der längste Art. (CA 28) gleich 33 % des Textes.

[73] In CA 22 und CA 23 geht es eigentlich nur um die Illegitimität der herkömmlichen und um die Legitimität der neuen Ordnung. Maßstab ist die Heilige

fällt allerdings auf: Im Verhältnis zum 1. Teiltext kehrt sich das quantitative Verhältnis von referierenden und begründenden Texten fast um [74].

1.1.3.2 Dieser allgemeine Befund läßt sich etwas weiter aufhellen, wenn man sich noch einmal die drei maßgebenden Bezugspunkte der Textkommunikation (Gegenstand, Subjekt, Adressat) ansieht. Der Textgegenstand ist bekannt: Der Textüberschrift nach geht es um die geänderten Mißbräuche, die nun aufgezählt werden sollen [75]. Danach wäre ein referierender Text mit dem Gegenstand: geänderte Mißbräuche zu erwarten. Genauer ist die Texteinleitung, die eigentlich zwei Gegenstände bzw. zwei Textsorten nennt: die Mißbräuche und die Gründe ihrer Änderung bzw. referierende und argumentierende Texte [76]. Unmittelbares Textsubjekt und unmittelbarer Textadressat treten auch in diesem 2. Teil nicht viel stärker in den Vordergrund [77]. Etwas anders ist dies beim Subjekt der Lehre und Kirchenordnung und seinem Gegner. Denn dort gibt es neben der vom 1. Teil her bereits bekannten täterabgewandten Ausdrucksweise [78] mehrfach auch aktivische Konstruktionen [79]. Es scheint, daß die Kommunikations-

---

Schrift bzw. das Gebot Gottes und die ursprüngliche Tradition. In CA 23 spielen auch die Mißbräuche der Vergangenheit eine Rolle. Auch in CA 24 und CA 25 stehen zunächst noch konkrete Ordnungsfragen im Vordergrund. Sie sind hier aber sowohl bezüglich ihrer bisherigen Gestalt (falsche Praxis) wie auch bezüglich ihrer neuen Form (rechte Ordnung) direkt mit zentralen Fragen der Lehre verknüpft (Irrtum und notwendige Berichtigung). Maßstab sind wieder Schrift und ursprüngliche Tradition. In CA 26, CA 27 und CA 28 dagegen dominieren eindeutig die Lehrfragen. Hier geht es weniger um konkrete Änderungen der Tradition und Kirchenordnung (diese bilden eher den Anlaß), sondern um das grundsätzliche Verständnis von Tradition und Kirchenordnung, das mit einem großen Aufwand von Schrift- und Traditionszeugnissen bestimmt wird.

[74] Im 1. T. macht die Wiedergabe der Lehrinhalte und der verworfenen Lehren ca. 65 % des Textes aus, während die zur Begründung herangezogenen Zeugnisse nur ca. 10 % des Textes umfassen. Im 2. T. aber machen die begründenden Texte ca. 50 %–60 % des Textes aus, während der Bericht über die veränderte Ordnung und die damit verbundene Lehre zwischen 15 % und 20 % benötigen dürfte.

[75] BSLK 84, 1 ff. dt.

[76] BSLK 84, 10 ff. dt.

[77] Nur einmal wird der Kaiser direkt angesprochen (CA 23, BSLK 89, 11 ff. dt.). Nur zweimal ist die 1. Person Plural („wir") Handlungssubjekt (CA 23, ebd. 89, 11 dt.; CA 28, ebd. 132, 28 f. dt.).

[78] „Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sakraments gereicht ..." (CA 22, BSLK 85, 2 f. dt.); vgl. ebd. 86, 16 ff. dt.; CA 24 (ebd. 95, 2 f. 6 f. dt.); CA 25 (ebd. 97, 34 f. dt.); CA 24 (ebd. 91, 21 ff. dt.; 92, 24 ff. dt.); CA 26 (ebd. 106, 16 ff. dt.); CA 24 (ebd. 93, 5 f. dt.); CA 25 (ebd. 98, 27 f. dt.; vgl. 97, 37/98, 1.10 dt.); vgl. CA 26 (ebd. 104, 7 dt.; 105, 21 dt.; 106, 28 f. dt.); CA 24 (ebd. 93, 23 f. dt.); CA 26 (ebd. 104, 12 f. dt.); CA 24 (ebd. 95, 20 ff. dt.); CA 25 (ebd. 97, 33 f. dt.); CA 26 (ebd. 100, 5 f. dt.; 106, 24 f. dt.); CA 28 (ebd. 132, 34 ff. dt.).

[79] „... haben sich etlich Priester bei uns in ehelichen Stand begeben. Dieselbigen zeigen diese Ursache an, daß sie ..." (CA 23, BSLK 87, 5 ff. dt.); vgl. ebd. 87, 35 ff. dt.; CA 24 (ebd. 92, 18 f. dt.); CA 26 (ebd. 103, 24 ff. dt.; 105, 15 ff. dt.); CA 27 (ebd. 113, 11 f. dt.); CA 28 (ebd. 121, 3 ff. dt.); CA 27 (ebd. 113, 13 dt.); CA 28 (ebd. 121, 12 dt.; 126, 3 f. dt.); CA 27 (ebd. 115, 37 f. dt.); CA 28 (ebd.

partner in dem Maß hervortreten, in dem die Kontroverse, die Kritik und die Legitimierung von Bedeutung werden. Insofern bestätigt sich von hier aus noch einmal der etwas andersartige Charakter des 2. Teiltextes.

1.1.3.3 Dieser immer noch sehr allgemeine Befund kann nun weiter präzisiert werden, wenn man sich dem Verhältnis von Kirchenordnung, Mißbrauch und Lehre zuwendet.

Wir haben bereits gesehen, daß der Text selbst einen Unterschied macht zwischen Lehrartikeln (1. Teil) und Kirchenordnungsartikeln (2. Teil), daß er den Dissens in den 2. Teil verlegt, die Einheit im 1. Teil aber als hinreichende Bedingung kirchlicher Einheit versteht.

Wir haben auch schon gesehen, daß im 2. Teil die konkreten Regelungen der Kirchenordnung nur eine geringe Rolle spielen (sie machen kaum mehr als 5 % des 2. Teiltextes aus), weil dort Begründungsfragen und Funktionsfragen und damit Fragen nach Sinn und Bedeutung von Tradition und Kirchenordnung im Vordergrund stehen [80]. Diese Fragen aber sind so eng mit den Lehrfragen des 1. Teils verbunden, daß man sie eben auch selbst als Lehrfragen bezeichnen muß. Wie wird nun in bezug auf die Traditionen argumentiert?

Für die Qualifikation traditioneller Kirchenordnungselemente als Mißbräuche, die geändert werden müssen, sind zwei verschiedene Argumentationsweisen verantwortlich:

1. Ein Element der traditionellen Kirchenordnung kann abgelehnt und als „Mißbrauch" qualifiziert werden, weil es dem Gebot Gottes widerspricht. Hier ist zunächst weder eine bestimmte Lehrfrage tangiert (etwa falscher Zweck u. ä.) noch unmittelbar ein Zusammenhang mit Auswüchsen der Frömmigkeitspraxis vorhanden. Der Fehler der Ordnung besteht in erster Linie in der Verfehlung gegen die formale Grundregel: Ein Gebot Gottes kann durch keine menschliche Tradition, die Ordnung Gottes durch keine menschliche Ordnung aufgehoben werden. Wo das geschehen ist, ist schon ein „Mißbrauch" vorhanden [81].

2. Ein Element der traditionellen Kirchenordnung kann abgelehnt werden und als „Mißbrauch" qualifiziert werden, wenn sein Verständnis und seine Verwendung dem entscheidenden Inhalt des Glaubens und der Lehre widersprechen. Hier gibt es eine gegenseitige Implikation von falscher/rechter Lehre und falscher/rechter Ordnung: Eine falsche Lehre führt zu einem falschen Gebrauch, dieser wieder zu falschen Formen der Ordnung und diese wieder zu falschem Verständnis und falscher Lehre. Der Fehler der Ordnung besteht hier in der Verfehlung

---

123, 10 ff. dt.; 129, 12 f. dt.; 132, 4.8 f. dt.). Die Gegner als Subjekte (CA 24, ebd. 91, 19 f. dt.; CA 26, ebd. 105, 12 f. dt.; CA 25, ebd. 98, 22 f. dt.; CA 27, ebd. 114, 32 f. dt.). Der lat. Text verfährt in diesem 2. T. ähnlich wie der dt. Text. Es gibt nur ganz wenige Fälle einer verschiedenartigen Konstruktion (vgl. CA 24, ebd. 93, 23 f. lat.; CA 26, ebd. 105, 21 lat.).

[80] Vgl. o. S. 162, 164, 173.

[81] Mit diesem Argument werden die Kommunion unter einer Gestalt (CA 22) und der Zölibat (CA 23) abgelehnt. In CA 23 dienen die schlimmen sittlichen Folgen des Zölibats (BSLK 86, 20–87, 3; 89, 19 ff.; 90, 7–21 dt.) zwar als Argumentationshilfe, aber mit Glaubensinhalten sind sie unmittelbar nicht verknüpft. Ähnliches gilt für CA 28, wo das rechte Verständnis des Bischofsamtes (Trennung von weltlicher und geistlicher Gewalt) und seiner Entscheidungen (sie vermögen nichts gegen das Evangelium) gegen ein falsches traditionelles Verständnis von der Heiligen Schrift her begründet wird. Vgl. auch noch die einzelnen Belege in Anm. 70.

gegen die inhaltliche Grundregel: Wo eine menschliche Tradition oder Ordnung verstanden oder gebraucht wird als Mittel, Gott zu versöhnen und Gerechtigkeit und Gnade zu erlangen, da verstößt sie gegen den Hauptinhalt des Glaubens, wonach Gerechtigkeit und Gnade allein im Glauben an Christus erlangt werden. Der Mißbrauch der Ordnung ist hier zugleich falsche Lehre und falscher Glaube [82].

Sieht man sich die Sache genauer an, so zeigt sich, daß es sich im Grunde doch nicht um zwei von einander völlig unabhängige Argumentationsweisen (und damit auch nicht um zwei ganz verschiedene Verhältnisbestimmungen von Lehre und Kirchenordnung bzw. um ganz verschiedene Beurteilungen kirchlicher Traditionen) handelt, sondern daß beide irgendwie einander zugeordnet sind, ja sich gegenseitig bedingen, ohne allerdings je miteinander identisch zu werden [83]: Der zentrale Inhalt des Glaubens (Gnade und Gerechtigkeit allein im Glauben an Jesus Christus) und sein kritisches Verhältnis zu den menschlichen Traditionen werden aus der Schrift bzw. aus dem Gebot Gottes begründet [84], und umgekehrt bestätigt und bestärkt sich die Überordnung der Schrift über die menschlichen Traditionen von der soteriologischen Entgegensetzung von Glaube und Werke her [85]. Dazu kommt noch (wie wir gesehen haben) der Verweis auf „manifeste Irrlehren und offensichtliche Mißbräuche" der Vergangenheit. Aus dem Verbund dieser drei oder vier Argumentationsstützen, die sich gegenseitig bedingen, erhält nicht nur die Begründung der Änderungen der Kirchenordnung ihre geschichtliche Plausibilität, sondern auch der Zusammenhang zwischen Lehre und Ordnung und damit der

---

[82] So wird in CA 24 in bezug auf die Messe argumentiert. Die gegenseitige Implikation von Lehre und Ordnung klingt hier bereits im Eröffnungsteil an (BSLK 91, 19–92, 6 dt.), bestimmt dann sowohl den Abschnitt über die früheren Mißbräuche und deren jetzige Änderung (ebd. 92, 10–27 dt.) wie auch den Abschnitt über die frühere falsche Lehre und deren jetzige Richtigstellung (ebd. 93, 5–94, 19 dt.) und leitet schließlich auch noch den abschließenden Bericht über die eigene Ordnung ein: „Dieweil nun die Messe nicht ein Opfer ist fur andere ... sondern soll eine Kommunion sein ... so wird diese Weise bei uns gehalten ..." (ebd. 94, 35 ff./95, 1 ff. dt.). Diese Argumentation wird dann ausführlich in CA 26 entfaltet, dem Artikel, der das Verständnis von Tradition und Kirchenordnung ex professo behandelt. Diese Argumentationsweise bestimmt auch CA 27 (mit Ausnahme von BSLK 113, 13–115, 34 dt.) und mehr oder minder auch CA 25 (hier ist die Argumentation allerdings uneinheitlich). Vgl. auch die einzelnen Belege o. Anm. 71.

[83] Daß sie nicht einfach identisch sind oder werden, geht daraus hervor, daß sie in bestimmten Zusammenhängen getrennt vorkommen (s. Anm. 81 und 82), in anderen aber auch nebeneinander stehen können und unterschiedliche Effekte haben. Ganz deutlich ist dies in CA 27, wo für die Lösung der Klostergelübde zwei unterschiedliche Gründe genannt werden (BSLK 113, 13 ff. dt.; vgl. überhaupt ebd. 113, 13–115, 34 dt. und ebd. 115, 35–116, 3 dt.; vgl. überhaupt 115, 35–119, 13 dt.). Ähnlich auch in CA 26, wo das falsche Verständnis der Traditionen einer dreifachen Kritik unterworfen wird (ebd. 101, 8 f.; 102, 1 ff.; 102, 23 f. dt.).

[84] Deutlich und ausführlich in CA 26 (BSLK 101, 8–21; 104, 2–105, 11 dt.); CA 27 (ebd. 115, 39–116, 13 dt.); CA 28 (ebd. 126, 8–129, 9 dt.).

[85] Indirekt kommt dieser Zusammenhang zum Ausdruck in CA 26 (BSLK 102, 1–21 dt.).

Zusammenhang der beiden Teiltexte seinen Halt und seine Festigkeit.

Damit stellt sich ein Problem in neuer Schärfe: Wenn die Änderungen der Kirchenordnung auf das Gebot Gottes zurückgeführt bzw. als Sache des Gewissens und damit letztlich des Glaubens ausgewiesen werden[86] (wodurch umgekehrt die entsprechenden kirchlichen „Mißbräuche" natürlich zum Ausdruck der Sünde und des Unglaubens werden), dann muß erklärt werden, wie gleichzeitig von einer bloßen Diversität der Riten gesprochen werden kann, die die kirchliche Einheit nicht beeinträchtige[87].

1.1.3.4 Diese Frage lenkt den Blick zuletzt noch auf die eigentliche Argumentationsstruktur des 2. Teiltextes.

Wir haben bereits gesehen, daß hier die theologische Begründung nicht nur dem Umfang, sondern auch der Funktion nach eine viel größere Bedeutung erhält als im 1. Teiltext. Außerdem hat sich gezeigt, daß der historisch-theologische Begründungsmodus auch hier dominiert[88].

1. Historisch-theologischer Begründungsmodus: Sachliches Begründungszentrum ist auch hier wieder die Heilige Schrift. Interessant ist in diesem 2. Teil, daß dieser Schriftbezug seinerseits geradezu von einer theologisch-metatheologischen Grundregel begründet und gesteuert erscheint. Wir haben sie gerade in einer mehr formalen und in einer mehr inhaltlichen Form kennengelernt und können sie jetzt so formulieren:

1. Gottes Wort kann durch kein menschliches Gesetz geändert werden.

2. Jedes gegen den Inhalt des Glaubens verstandene und verwendete Traditionselement ist gegen Gottes Wort.

In ihrer letzten Synthetisierung und Formalisierung lautet diese Grundregel dann etwa folgendermaßen: Die Vermittlung (= menschliche Tradition) darf nicht an die Stelle des Zu-Vermittelnden (= Wort Gottes, Gnade) treten. Von dieser Grundregel wird, wie gesagt, der Rückgriff auf die Schrift begründet und gesteuert[89]. Denn

---

[86] Zu „Gewissen" in diesem Zusammenhang vgl. CA 22 (BSLK 86, 10 dt.); CA 23 (ebd. 87, 9 dt.); CA 28 (ebd. 121, 4 dt.; 131, 39 dt.; 132, 28.37 f. dt.). Vgl. auch o. Anm. 16.

[87] Vgl. CA 28 (BSLK 132, 19 ff. dt.); CA 26 (ebd. 106, 24–107, 21 dt.). Vgl. dazu 181 ff.

[88] Vgl. o. S. 170 ff. Bezüglich der Argumentationsweise gibt es keinen strukturellen Unterschied zwischen dem dt. und dem lat. Text. Einige Schriftzeugnisse oder Traditionszeugnisse werden hier aufgeführt und fehlen dort. Dafür ist es an anderen Stellen wieder umgekehrt.

[89] In CA 22 steht die Grundregel im Anschluß an den Schriftbeweis und Traditionsbeweis (BSLK 85, 4–86, 6 dt.) und lautet daher so: „Nun ist offentlich, daß solche Gewohnheit, wider Gottes Gebot, auch wider die alten Canones eingeführt, unrecht ist" (ebd. 86, 6 ff. dt.). In CA 23 wird die Grundregel ebenfalls im Anschluß an zwei Reihen von Schriftbeweisen geboten (ebd. 87, 33 ff. zu 87, 9–21 bzw. 33 dt.; ebd. 90, 40 f./91, 1 zu 90, 4–39 dt.). In CA 26 faßt sie den Schriftbeweis ein (ebd. 104, 2 ff. mit 105, 7 ff. zu 104, 12–105, 7 dt.). In CA 27 leitet sie den Schriftbeweis ein (ebd. 113, 17 f. zu 113, 18 ff. dt.).

ihre Gestalt charakterisiert den spezifischen hermeneutischen Rahmen der Schriftverwendung, indem sie diese als in der Situation der Reform und der Kontroverse lokalisiert zeigt. Umgekehrt wird die Grundregel ihrerseits auf die Schrift zurückgeführt, so daß auch bestimmte Schriftstellen (wie Apg 5, 29; Mt 7, 15; Gal 1, 8; 2 Kor 13, 8 in formaler Hinsicht [90] und Mt 15, 9; Röm 14, 17; Kol 2, 16; Apg 15, 10 f. in inhaltlicher Hinsicht [91]) ihre Funktion übernehmen können. Ja, die formale Regel: Gewohnheit oder Irrlehre müssen der Wahrheit (der Heiligen Schrift) weichen, wird zusätzlich auch mit Hilfe der Tradition begründet [92].

Neben dem Schriftargument steht im 2. Teil eigentlich immer auch ein Traditionsargument. Es kommt hier in einer dreifachen Form vor:

1. Die eigene Ordnung oder Lehre entspricht der ursprünglichen kirchlichen Tradition, die lange in Geltung war [93].

2. Die abgelehnten und geänderten Mißbräuche wurden schon in der Vergangenheit von frommen und weisen Leuten kritisiert [94].

3. Es gibt auch in der jüngeren Vergangenheit wichtige Zeugnisse (bes. im geistlichen Recht), die die eigene Position stützen [95].

Das Traditionsargument hat offenbar eine stark defensive Funktion. Es soll den Vorwurf der Neuerung zurückweisen und die Kontinuität mit der kirchlichen Vergangenheit zum Ausdruck bringen. Die ausführlichen Hinweise auf die falschen Lehren und die falsche Frömmigkeitspraxis der Vergangenheit [96] haben sicher die gleiche Funktion: Die eigenen Änderungen sind Wiederherstellung der in der Vergangenheit unterbrochenen Tradition [97].

2. Systematisch-theologischer Begründungsmodus: Im 2. Teil gehen Begründung und Lehre noch mehr ineinander über. Unter dem Ge-

---

[90] CA 28 (BSLK 132, 29 ff. dt.; 124, 9–22 dt.).

[91] CA 26 (BSLK 104, 12–105, 4 dt.).

[92] Durch das Decretum Gratiani c. 4 ff. D 8 (CA 22, BSLK 86, 1 ff. lat.), D 9 (CA 28, BSLK 126, 6 ff. dt.), c. 8 und 13 C 2 q 7 (CA 28, BSLK 124, 22 ff. dt.) und durch ein Augustinuswort (CA 28, BSLK 124, 25 ff./125, 1 f. dt.).

[93] CA 22 (BSLK 85, 14 ff. dt.; vgl. 86, 1 ff. dt.); CA 23 (ebd. 87, 38 f./88, 1 ff. dt.); CA 24 (ebd. 94, 2 ff. dt.; 95, 6 ff. 20 ff. dt.); CA 25 (ebd. 99, 11 ff. dt.); CA 26 (ebd. 107, 3 ff. dt.).

[94] CA 23 (BSLK 86, 20 ff. dt.; vgl. 87, 27 ff. dt.; 88, 26 ff. dt.); CA 24 (ebd. 92, 15 ff. dt.); CA 26 (ebd. 102, 28 f. dt.; 103, 11 ff. 17 f. dt.); CA 27 (ebd. 111, 9 ff. 18 ff. dt.; 118, 38 ff. dt.); CA 28 (ebd. 121, 1 ff. dt.).

[95] CA 22 (BSLK 85, 21 ff. dt.; 86, 1 ff. lat.); CA 23 (ebd. 88, 22 ff. dt.; 89, 29 ff. dt.; 91, 12 ff. dt.); CA 25 (ebd. 99, 12 dt.; 100, 2 f. dt.); CA 26 (ebd. 107, 13 ff. dt.); CA 27 (ebd. 115, 12 ff. 29 ff. dt.; 111, 19 dt.; 114, 13 ff. dt.); CA 28 (ebd. 124, 22 ff. dt.; 126, 6 ff. dt.).

[96] Vgl. o. S. 170 f., 174 f.

[97] Die wahre Tradition ist nicht ganz abgerissen, aber doch beinahe erloschen (vgl. CA 24, BSLK 92, 29 ff. lat.; 93, 20 ff. dt.; CA 25, ebd. 98, 16 ff. dt.; CA 26, ebd. 101, 21 ff. dt.; 103, 8 ff. dt.; CA 28, ebd. 126, 15 ff. dt.). Nur ein einziges Mal findet sich ein geschichtstheologisch-apokalyptisches Argument (in den letzten Zeiten, die angebrochen sind, muß man besonders sorgsam sein) und auch nur in einer Nebenargumentationslinie (CA 23, ebd. 89, 11–23 dt.).

sichtspunkt, daß es hier wesentlich um die rechte Lehre über die menschlichen Traditionen und die Kirchenordnung geht und daß dabei zugleich die eigenen Änderungen begründet werden sollen, sind sie sogar miteinander identisch. Auch hier können Einzelgründe dem systematischen Lehrzusammenhang entnommen werden. Auch hier wieder ist dieser Zusammenhang durch die Kontroverse und durch die ihr zugrunde liegenden Alternativen geprägt [98].

3. Praktisch-theologischer Begründungsmodus: Dieser Begründungsmodus, der auf dem Nutzen für das Gewissen des einzelnen oder für die Kirche beruht, spielt auch im 2. Teiltext nur eine sehr untergeordnete Rolle [99].

1.2 Diachronische Textanalyse [100]

1.2.1 Der Textgegenstand: Lehre und Kirchenordnung

Von der unmittelbaren Vorgeschichte des Textes her ergibt sich, daß die Doppelung des Gegenstandes in Lehre und Kirchenordnung weder einen ausschließlich systematischen Grund hat noch rein zufällig zustandegekommen ist.

Der Text der Reichstagsausschreibung bleibt diesbezüglich etwas allgemein: Neben der Türkenfrage soll es um den Zwiespalt im christlichen Glauben und in der christlichen Religion und um seine Überwindung gehen [101]. Türkenfrage und Glaubenszwiespalt sind zwei Hauptprobleme bereits der Reichstage seit Anfang der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts [102].

Geht man nun von der Behandlung der Glaubensfrage auf den Reichstagen aus und stellt diese außerdem in die entsprechende theologiegeschichtliche Entwicklung hinein, so läßt sich das den Gegenstand der CA betreffende historisch-systematische Problem folgendermaßen präzisieren.

---

[98] Besonders deutlich z. B. in CA 27 (BSLK 116, 32–37 dt.; 117, 14 f. dt.; 117, 22–118, 7 dt.) und CA 28 (ebd. 126, 12–15 dt.).

[99] Ein Grund für die Ablehnung der früheren Lehre von den Traditionen besteht darin, daß sie die Gewissen beschwert haben (CA 26, BSLK 102, 23–103, 22 dt.). Ein Grund für die Aufhebung des Zölibats ist u. a., daß es sonst wahrscheinlich einen Priestermangel geben wird (CA 23, ebd. 89, 34–90, 3 dt.).

[100] Damit ist gemeint, daß der Text jetzt von seiner Genese und Vorgeschichte und (z. T. wenigstens auch) von seiner unmittelbaren Nachgeschichte her verstanden werden soll.

[101] Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530. Nach den Originalen und nach gleichzeitigen Handschriften hg. von *Karl Eduard Förstemann*, 2 Bde. (Nachdruck der Ausgabe 1833, 1835), Osnabrück 1966 (zit. Förstemann), hier Förstemann 1, 7 f.

[102] Vgl. z. B. den 2. Nürnberger Reichstag 1522/23 (DRTA.JR 3, 319 ff., 383 ff), den 3. Nürnberger Reichstag 1523/24 (DRTA.JR 4, 429 ff., 467 ff.), den 1. Reichstag zu Speyer 1526; hier die kaiserliche Proposition, bei *W. Friedensburg* (1887), Der Reichstag zu Speier 1526 im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter (Historische Untersuchungen 5), Berlin 1887, 523–534; dann den 2. Reichstag zu Speyer 1529 (hier die kaiserliche Ausschreibung in DRTA.JR 7, 1074 f. und die kaiserliche Proposition ebd. 1080 ff.).

Was Gegenstand und Reichweite von Glaube und Häresie betrifft, ist das 16. Jahrhundert in der katholischen Theologie eine Zeit des Umbruchs, und zwar eines Umbruchs, der durch die reformatorische Fragestellung verstärkt und schließlich auch mitgestaltet worden ist. Auf der einen Seite wird nämlich bis zum Ende des 16. Jahrhunderts die Reichweite des Glaubens in erster Linie nach der Zugehörigkeit zur kirchlichen Glaubensdisziplin und nicht nach der objektiven Gewißheit der fides divina bemessen. Zum Glauben gehört also nicht nur die fides divina, sondern auch die fides mediata (wie sie M. Cano nennt), und Gegenstand des kirchlichen Glaubens sind nicht nur die formell geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch die veritates mediate credendae, d. h., all das, was in hervorragender Weise kirchliche Bedingung und kirchlicher Ausdruck des Glaubens ist. Häretisch ist dementsprechend nicht nur eine Leugnung von direkten Offenbarungsinhalten, sondern auch jede ernste Gefährdung der kirchlichen Ordnung, die Bedingung und Ausdruck des Glaubens ist [103].

In der Tat gilt mindestens seit dem Reichstag zu Worms 1521 kurialerseits, kaiserlicherseits und überhaupt altgläubigerseits Luther gerade deswegen als Ketzer, weil er diesen integralen kirchlichen Glauben, d. h. die kirchliche Lehre und die damit verbundene kirchliche Ordnung angegriffen hat [104]. Glaube und Häresie schließen hier also noch ihre notwendigen institutionellen Bedingungen und Konse-

---

[103] Vgl. dazu *A. Lang* (1953), Der Bedeutungswandel der Begriffe „fides" und „haeresis" und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient, in: MThZ 4 (1953) 133–146, bes. 134 ff., 141 ff.; *P. Fransen* (1967), Die Autorität der Konzilien, in: Probleme der Autorität, hg. von J. M. Todd (Patmos Paperback), Düsseldorf 1967 (engl. 1961), 62–100, 95 ff.; *K. Rahner–K. Lehmann* (1965), Kerygma und Dogma, in: MySal 1 (1965) 622–703, 643–648.

[104] Vgl. das Mandat Kaiser Karls V. vom 10. März 1521 (DRTA.JR 2, 531, 14 ff. 23 ff.; vgl. auch ebd. 532, 7 ff. 18 f.); ähnlich in den Entwürfen (ebd. 509 ff., 521 ff.), in der Rede des Nuntius Aleander am 13. Febr. 1521 (vgl. das Referat Brücks ebd. 494 ff., bes. 497, 500 ff.), im Edikt vom 8. Mai 1521 (ebd. 644, 646–648, 652, 654). Ein schönes Beispiel ist auch die Erklärung des Kaisers am 19. April 1521 (ebd. 595, 10 ff.); dazu *H. Wolter*, Das Bekenntnis des Kaisers, in: Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, hg. von F. Reuter, Worms 1971, 222–236, bes. 226, 230. Im Jan. 1522 werden die Neuerungen in der kirchlichen Ordnung vom Reichsregiment in Nürnberg behandelt und verurteilt (vgl. DRTA.JR 3, 20 ff.). Am 10. Dez. 1522, auf dem 2. Nürnberger Reichstag, fordert der Nuntius Chieregati mit Hinweis auf Luthers Angriff auf Lehre und Ordnung der Kirche die Reichsstände auf, das Wormser Mandat auszuführen (ebd. 389, 16 ff.). Auf dem 3. Nürnberger Reichstag (am 18. März 1524) wendet sich der päpstliche Legat wieder gegen die neue Lehre und die Zerstörung der alten kirchlichen Gewohnheiten (DRTA.JR 4, 485, 8 ff.). Sehr deutlich dann auch in der Instruktion für die vom Reichstag beschlossene ständische Gesandtschaft an den Kaiser auf dem 1. Speyerer Reichstag, Aug. 1526 (bei W. Friedensburg 1887, 559); ähnlich auch die kaiserliche Reichstagsproposition vom 25. Juni 1526 (ebd. 526, 528), die Reichstagsproposition (Ferdinands) auf dem 2. Speyerer Reichstag, verlesen am 15. März 1529 (DRTA.JR 7, 1132, 13 ff.) u. ä. Äußerungen (ebd. 1114, 1106).

quenzen (Zeremonien, Gesetze, Gewohnheiten, Ordnungen) ein. Das hat freilich auch eine Inflation des Häresievorwurfs und eine Minderung seines Effektes zur Folge gehabt [105]. Damit ist ein zweiter Sachverhalt schon mitangedeutet: Trotz dieses Bewußtseins von der engen Zusammengehörigkeit von Glaube und Kirchenordnung werden beide doch nie ganz miteinander identifiziert. Die Unterscheidung ist dabei nicht nur durch traditionelle Formeln, wie etwa fides-mores, veritas-disciplina, credenda-agenda u. ä. geläufig [106], sie drängt sich auch durch den aktuellen reformierungsbedürftigen Zustand der Kirche auf, wodurch automatisch die beiden Fragen des Glaubens (des Dogmas) und der Kirchenreform (der Kirchenordnung) sich ergeben [107]. Dazu kommt drittens die Veränderung der politisch-sozialen und der philosophischen Grundlagen des kirchlichen Denkens seit dem 14. Jahrhundert. In ihrem Gefolge gibt es verschiedene Tendenzen, die zu einer Auflösung dieses integralen Glaubens- und Überlieferungsverständnisses drängen. Die theologischen Differenzierungen, die nun zunehmend notwendig werden [108], werden im 16. Jahrhundert fortgesetzt, wobei gleichzeitig aber gerade gegen den reformatorischen Angriff am integralen Glaubensverständnis festgehalten wird. Die katholische Position befindet sich hier also in Entwicklung, die durch eine starke Abwehrhaltung z. T. gestoppt, z. T. verhärtet, z. T. auch in eine bestimmte Richtung gedrängt wird. Dafür gibt es verschiedene Beispiele, die theologischen Qualifikationen und Zensuren et-

---

[105] Vgl. etwa Melanchthons offenen Brief an Johann Hess 1520, in: Melanchthons Werke in Auswahl, hg. von *R. Stupperich*, Bd. 1 ff., Gütersloh 1951 ff. (zit. StA), hier StA 1, 52, 6 ff.

[106] Vgl. dazu etwa *P. Fransen* (1969), ‚Geloof en zeden': notitie over een veelgebruikte formule, in: TTh 9 (1969) 315–326, 315, 321; *J. H. Walgrave*, Unfolding Revelation. The Nature of Doctrinal Development (Theological Resources), London 1972, 62–116; *M. Zalba* (1973), „Omnis et salutaris veritas et morum disciplina". Sentido de la expresión „mores" en el Concilio de Trento, in: Gr 54 (1973) 679–714, 696–706; *L. Bouyer* (1973), Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien. Eine historische Hinführung, in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte N. F. 7), Einsiedeln 1973, 166–179, 168 f.

[107] Bereits seit Worms 1521 wird in der Reichstagsgeschichte die Glaubensfrage ständig von der Frage der Gravamina und der Kirchenreform begleitet; vgl. dazu u. a. *G. Müller* (1969), Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534. Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens' VII (QFRG 38), Gütersloh 1969, passim; *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1, Freiburg 1949, passim. Dogma und Kirchenreform werden dann auch die beiden Hauptgegenstände des Konzils von Trient bilden; vgl. dazu *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 2, Freiburg 1957, 22 ff., 104 ff.

[108] Vgl. etwa *K. Rahner–K. Lehmann* 1965, 646 f.; *Y. M. J. Congar* (1965), Die Tradition und die Traditionen, Bd. 1, Mainz 1965 (franz. 1960), 124 ff.; *H. Schüssler* (1977), Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter (VIEG 86), Wiesbaden 1977, passim.

wa [109], oder den Traditionsbegriff [110], oder auch den Ausdruck „fides et mores“ [111] u. ä.

Auf jeden Fall bleibt für die Stoßrichtung der katholischen Position charakteristisch: Bei aller Notwendigkeit, gewisse Unterscheidungen treffen zu müssen, ist am engen Zusammenhang von kirchlicher Lehre und kirchlicher Ordnung festzuhalten. Wer sich gegen die maßgeblichen kirchlichen Traditionen wendet, wendet sich auch gegen den kirchlichen Glauben. Zusammenhang und Differenz bleiben allerdings relativ ungeklärt. Es geht in der Hauptsache nur um die prinzipielle theologische Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit der bisherigen kirchlichen Vermittlung.

Wenn man auf diesem Hintergrund auf die Fragestellung der CA blickt, so zeigen sich sofort große strukturelle Ähnlichkeiten. Das be-

---

[109] Hier gibt es bereits Differenzierungen, aber meist werden sie nur global verwendet, wie etwa in der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domini“ vom 15. Juni 1520, wo 41 Sätze Luthers als häretisch, falsch, ärgerniserregend, anstößig und verführerisch bzw. als gegen Lehre und Tradition der katholischen Kirche verstoßend verurteilt werden (Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 6. völlig neu bearbeitete Aufl. von *K. Aland*, Bd. 1, Tübingen 1967, Nr. 789, bes. S. 505, 508 f.) oder in den Diskussionen des Konzils von Trient (vgl. A. Lang 1953, 142). Auch wenn verschiedene Aussagen mit verschiedenen Zensuren belegt werden, wie etwa in den Verurteilungen Luthers durch die Theologischen Fakultäten von Köln und Löwen am 30. Aug. und 7. Nov. 1519 (WA 6, 175 ff., 178 ff.), geht die Differenzierung kaum tiefer. Im Vordergrund steht auch hier die Verurteilung als solche. Zudem bleiben gerade die Kriterien der Differenzierung und die Begründung im unklaren, worauf Luther in seiner Entgegnung auch sofort hinweist (ebd. 181 ff., bes. 187 ff.). Bezeichnend für diesen Übergang ist auch die neue Diskussion über die genauere Bedeutung der tridentinischen Anathematismen. Zu dieser Diskussion vgl. u. a. *A. Lang* 1953, 145 f.; *P. Fransen* 1967, 94–100; *B. Bruns*, Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare“ im Kanon 2 der 21. Sitzung des Konzils von Trient, in: AHC 7 (1975) 417–424, und die dort angeführte Lit.

[110] Der katholische Traditionsbegriff war im 16. Jh. uneinheitlich. Die Differenzierungs- und Systematisierungsversuche (die Unterscheidungen z. B. zwischen Glaubenstraditionen und zeremonialen Traditionen, apostolischen und kirchlichen Traditionen, geschriebenen und ungeschriebenen Traditionen usw.) konnten auch hier nicht ruhig zu Ende geführt werden. Gegenüber der reformatorischen Bestreitung der kirchlichen Traditionen hat man deshalb auf dem Konzil von Trient ganz global Existenz und Notwendigkeit apostolischer Überlieferungen (über die Schrift hinaus) hervorgehoben. Vgl. dazu DS 1501; *Y. M. J. Congar* 1965, 192–217; *J. Ratzinger*, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: K. Rahner–J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg–Basel–Wien 1965, 25–69, 50–68; *M. Midali* (1973), Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento (Biblioteca del „Salesianum“ 78), Rom 1973, bes. 111–179; s. auch u. Anm. 155.

[111] Auch hier gibt es einen ziemlichen Wirrwarr, was die Verwendung der Formel bis zum Tridentinum betrifft. Auf der einen Seite ist sicher eine Gegenstandsunterscheidung gemeint, auf der anderen Seite interessiert in erster Linie der Zusammenhang zwischen der Wahrheit des Glaubens (fides) und dem, was in der Praxis des kirchlichen Lebens notwendig damit zusammenhängt (mores). Vgl. dazu *P. Fransen* 1969; *J. Beumer*, Res fidei et morum. Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten ökumenischen Konzilien, in: AHC 2 (1970) 112–134; *M. Zalba* 1973; *M. Midali* 1973, 72–87, 129–139; und bes. *T. López Rodríguez*, „Fides et mores“ en Trento, in: ScrTh 5 (1973) 175–221.

ginnt damit, daß auch die Bestimmungen der CA nicht eindeutige Konsequenzen eines fix vorgegebenen dogmatischen Systems, sondern Teile einer eher tastenden theologischen Entwicklung sind [112]. Das setzt sich dann darin fort, daß es auch in dieser Bewegung die beiden Momente der Zusammengehörigkeit und der Unterscheidung von Glaube und Kirchenordnung gibt, deren Verhältnis ebenfalls nicht im einzelnen festgelegt ist. Das gilt bereits für die reformatorische Entwicklung vor 1530 [113], das gilt dann auch für die unmittelbare Vorgeschichte des Textes und den Text selbst. Bereits am 14. März 1530, in der ersten Reaktion auf die Reichstagsausschreibung, wünscht der Kurfürst Johann von Sachsen von seinen Theologen ein Gutachten über den Verhandlungsspielraum in den strittigen Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung [114]. Zwar scheinen sich die Theologen zuerst mehr mit den Fragen der Kirchenordnung beschäftigt zu haben (sofern man dies bei der bruchstückhaften Überlieferung heute überhaupt noch feststellen kann) [115], aber im Blick ist immer schon beides:

---

[112] Zur Genese der CA und ihrer beiden Teile vgl. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses, hg. von *W. Gussmann*, Bd. I/1 und I/2 Leipzig–Berlin 1911, Bd. II Kassel 1930 (zit. Gussmann), hier Gussmann in Gussmann I/1, 1–246; *W. Maurer* 1976, 15–51; *B. Moeller* 1966.

[113] Dafür nur einige Beispiele: In Luthers Bekenntnis von 1528 geht es in erster Linie um das Bekenntnis des Glaubens (WA 26, 499, 19 ff.) bzw. um die rechte Lehre (ebd. 499, 24 f.), aber bereits der 2. T. des zweiten Artikels (ebd. 503, 35 bis 505, 28) geht ausführlich auf Fragen der Kirchenordnung ein. Im 2. T. des dritten Artikels (ebd. 506, 10–509, 12) gehen Fragen der Lehre und der Ordnung erst recht ineinander über. Ähnlich auch bei Melanchthon: vgl. etwa die (höchstwahrscheinlich von ihm verfaßten) Schwabacher Artikel von 1529, von denen Art. 1–13 den Glauben und Art. 14–17 die kirchliche Ordnung betreffen (WA 30/3, 86–91). Das beste Beispiel vorher liefern seine Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae ad illustrissimum principem Hessorum 1524 (StA 1, 180, 27 ff. 35 ff.; 185, 36 f./186, 1 ff.; zum Zusammenhang ebd. 186, 11 ff.).

[114] „... daß wir aller der Artikel halben, darumb sich angezeigter Zwiespalt, beide im Glauben und auch in andern äußerlichen Kirchenbräuchen und Ceremonien, erhältet, zum furderlichsten dermaßen gefaßt werden ...“ (Brief an Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon, am 14. März 1530, WA.B 5, 264, 24 ff.); vgl. dazu Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von *H. Scheible*, Bd. 1 ff., Stuttgart–Bad Cannstatt 1977 ff. (zit. MBW), hier MBW 1, 371 Nr. 874). Vielleicht klingt die Doppelheit des Gegenstandes schon im Reichstagsausschreiben selbst an, und zwar unter der Zweiheit der Begriffe „glauben“ – „Religion“ (Förstemann 1, 7 f.). Denn im Ausschreiben des Markgrafen von Brandenburg-Ansbach an die Pfarrer, vom 29. Jan. 1530, heißt es: „Nachdem in kurz ein reichstag ausgeschrieben, darauf auch in sach unsern heiligen cristlichen glauben und desselben religion oder ceremonien belangend und was fur rechter, christlicher oder unchristlicher mispreuch vorhanden sein, gehandelt werden soll ...“ (Gussmann I/1, 274, 9 ff.); zum Doppel Lehre-Kirchenordnung auch ebd. 274, 14 ff. 22 ff.; vgl. auch das zweite Ausschreiben ebd. 276, 15.24.

[115] So in den neuerdings meist als die ersten Ergebnisse der Torgauer Verhandlungen und so als die ersten größeren Antworten auf den Wunsch des Kurfürsten betrachteten Gutachten, deren erstes bald nach dem 14. März datieren dürfte und stark Luthers Handschrift trägt, deren zweites auf ca. 27. März datiert wird und

Glaube und Kirchenordnung [116]. Lediglich Aufteilung und Zueinander sind noch in Bewegung [117].

Insgesamt scheinen hier zwei verschiedene Versuche vorzuliegen.

Der eine Versuch (Versuch 1), der mehr den Zusammenhang von Lehre und Kirchenordnung hervorzuheben scheint, bestimmt den Dissens in erster Linie als Lehrdissens: In der Auseinandersetzung geht es um das Zentrum des christlichen

---

vor allem von Melanchthon verfaßt sein wird (CR 26, 189–192 Nr. E und ebd. 171–182 Nr. A; vgl. MBW 1, 372 Nr. 875 und ebd. 374 f. Nr. 883). In diesen Gutachten ist im wesentlichen bereits der 2. T. der CA vorhanden (vgl. dazu *W. Maurer* 1976, 29–32).

[116] In dem wahrscheinlich mit den Torgauer Verhandlungen zusammenhängenden Gutachten Melanchthons u. a. (ca. 25. März nach H. Scheible in MBW 1, 373 Nr. 880) werden zwei Gravamina vorausgesetzt: „Gravamen: Daß man meinen gnädigsten Herrn wolle wider sein Gewissen auflegen, daß sein Chf. Gn. die Lehre des heiligen Evangelii nicht predigen lasse; item, daß S. Chf. G. etlicher Ceremonien Mißbrauch, welcher zum Theil wider Gottes Wort und wider die Väter, zum Theil auch wider alte geistliche Recht ist, wieder aufrichte" (CR 2, 65). Ähnlich in dem gleichzeitigen Gutachten Melanchthons, wo Melanchthon auf sechs ihm vorgelegte Fragen eingeht. Fünf davon betreffen Fragen der Kirchenordnung, bei der zweiten heißt es aber: „Auf den andern Artikel, wo die Pfäffischen würden parctikern, daß man nichts von den Sachen des Glaubens handeln sollt, mag mein gnädigster Herr die Stände vermahnen, daß man davon handeln wolle ..." (CR 2, 80; vgl. MBW 1, 374 Nr. 881). Auch in der Instruktion für Hans von Dolzig an die Grafen von Nassau und Neuenar, vom 26. März, werden beide Bereiche (Glaubensartikel bzw. Lehre und Kirchenordnung bzw. Zeremonien) als die beiden potentiellen Rechtfertigungsgegenstände vor dem Kaiser genannt (Gussmann I/1, 256, 7 ff. 15 ff.; 257, 3 ff.; 258, 18 ff.). Ähnlich auch im Ratschlag der Nürnberger Prediger (Gussmann I/1, 278, 8 f. und überhaupt 278–294). Ähnlich dann im zweiten großen Torgauer Gutachten (ca. 27. März, vgl. MBW 1, 374 f. Nr. 883), wo zu Beginn von der Predigt des Evangeliums bzw. der Lehre an sich und von den ihr gemäßen Zeremonien die Rede ist (CR 26, 171 Nr. A) und wo es am Schluß heißt, daß man evtl. eigene Lehrartikel übergeben sollte, um die Rechtgläubigkeit der eigenen Lehre zu erweisen (ebd. 182). Melanchthons 1. Entwurf einer Vorr. zur CA, ca. 20. April (BSLK 36–39 Nr. II bzw. Wa; vgl. MBW 1, 376 f. Nr. 889) beginnt so: „Männiglich weiß, daß viel großer und schädlicher Mißbräuch in der Kirchen, christliche Lahr und ander geistliche Sachen belangend, lange Zeit gewesen" (BSLK 36, 37 f.) und thematisiert dann eben diesen Zusammenhang von Lehre und Kirchenordnung. In Melanchthons 2. Entwurf einer Vorr., vor 4. Mai (BSLK 35–39 Nr. I bzw. Ja; vgl. MBW 1, 379 Nr. 896) wird dann die endgültige Nebeneinanderstellung von Lehrartikeln und Kirchenordnungsartikeln angezeigt: „... so wolle Ihre Majestat genädiglich untertänigen Bericht anhoren und vernehmen, der Lehre und Kirchenbräuche halben, so in des Kurfürsten zu Sachsen Landen und Gebieten gefihrt und gehalten werden, auch wie diese Sachen allenthalben gelegen, worauf der Grund gemeldter Lehre und Kirchenbräuche ruhet" (BSLK 35, 7 ff.); vgl. ähnlich ebd. 37, 3 f. 8 f.; 39, 9 ff.; ähnlich auch noch im Entwurf eines Schlußabschnittes zur CA, vor 11. Mai (BSLK 135 f.; vgl. MBW 1, 382 Nr. 903; bes. BSLK 135, 5 ff.). Zum Zusammenhang von Lehre und Kirchenordnung auch noch den Entwurf einer Vorr. zur CA von Ende Mai (BSLK 39–43 Nr. III bzw. Na; dazu *H. Scheible* in MBW 1, 379 Nr. 896); das Gutachten Melanchthons vom 7. oder 8. Sept. (*Förstemann* 2, 400–409; vgl. MBW 1, 441 Nr. 1070). Die prinzipielle, wenn auch im einzelnen unterschiedlich durchgeführte Zweiteilung auch in den meisten Ratschlägen der evangelischen Stände bei Gussmann I/2.

[117] Wann die Zweiteilung in Lehrartikel und Kirchenordnungsartikel genau erfolgt ist, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Von den gerade zitierten Texten her erscheint es am wahrscheinlichsten, daß dies im April geschehen ist. Denn beide Gesichtspunkte stehen schon Ende März vor Augen und im 2. Entwurf

Glaubens, um die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus oder durch eigene Werke [118].

Der andere Versuch (Versuch 2), der mehr den Unterschied von Lehre und Kirchenordnung hervorzuheben scheint, bestimmt den Dissens in erster Linie als Dissens in der Kirchenordnung, während Einheit im Glauben und in der Lehre behauptet wird. Dieser zweite Versuch gliedert sich wieder in zwei unterschiedliche, miteinander nicht ausgeglichene Argumentationslinien auf [119].

Melanchthons zur Vorr. der CA (= Ja), vor 4. Mai, sind sie offensichtlich bereits zu zwei Gegenständen geworden. Ähnlich auch *B. Moeller* 1966, 78 f. Anm. 9. Die Auffassung von W. Maurer, der die Lehrartikel erst seit Mitte Mai oder gar erst nach dem 22. Mai dazu kommen läßt (*W. Maurer* 1976, 27–32, 39–46) ist m. E. ganz unwahrscheinlich. Für jeden der dort angeführten Konvenienzgründe gibt es mindestens einen Gegengrund. Die ganze Konstruktion Maurers ist außerdem viel zu stark auf die Visitationen als dem Hauptmotiv der CA fixiert.

[118] In Melanchthons 1. Entwurf der Vorr. zur CA, ca. 20. April (MBW 1, 376 f. Nr. 889) wird die falsche Lehre als der größte Mißbrauch der Vergangenheit bezeichnet (BSLK 37, 30 ff.) und Luthers Leistung gerade in der Wiederaufrichtung der rechten Lehre gesehen (ebd. 39, 32 ff.). Dies ist auch der Tenor von Melanchthons Vorarbeit zu CA 20, wahrscheinlich ebenfalls vom April (BSLK 75–81: Vom Glauben und Werken; vgl. MBW 1, 378 Nr. 894) und seines 2. Entwurfs der Vorr. zur CA, vor 4. Mai (BSLK 37, 12–39, 5; vgl. MBW 1, 379 Nr. 896), wo ausdrücklich die Dissensfrage als Wahrheitsfrage deklariert wird (BSLK 38, 35/39, 1 ff.). Diese Sicht klingt auch an in der Enttäuschung Melanchthons über die ConfCA (Brief an F. Myconius, 8. Aug., StA 7/2, 257, 11 ff.; vgl. MBW 1, 422 Nr. 1018). Dies ist dann auch der Tenor der Stellungnahmen nach dem Scheitern der Verhandlungen Ende Aug., so z. B. in Melanchthons Gutachten vom 7. oder 8. Sept. 1530 (Förstemann 2, 400–409, bes. 401 ff.; vgl. MBW 1, 441 Nr. 1070). Ähnlich auch in der Denkschrift Melanchthons vom 3. Sept. (CR 2, 298 f.; vgl. MBW 1, 437 Nr. 1061) und im Gutachten Melanchthons u. a. vom 17. Sept. 1530 (CR 2, 374 f.; vgl. MBW 1, 444 Nr. 1078); vgl. auch *H. Immenkötter* (1973), Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530 (KLK 33), Münster 1973, 93 f. Sehr deutlich auch noch der Brief Melanchthons an Johann Silberborner, Ende Okt./Anfang Nov. 1530 (StA 7/2, 321, 153 ff.; vgl. MBW 1, 450 Nr. 1093). Weitere Belege vom frühen und späteren Melanchthon bei *P. Fraenkel* (1961), Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon (THR 46), Genf 1961, 312 ff.

[119] Die Versuche 2a und 2b nebeneinander bereits in Melanchthons Torgauer Gutachten, ca. 27. März (vgl. MBW 1, 374 Nr. 883): „Nu ist die zwietracht furnemlich vonn etlichen mißbreuchen, die durch menschen Leer vnnd satzungen Ingefurt sindt, dauon wollen wir ordentlich bericht thun vnnd anzeigen, auß was vrsachenn m. gstl. her beweget, etliche mißbreuch zufallen lassenn“ (CR 26, 171). Dann folgt der allgemeine Abschnitt „Von menschen Ler vnnd menschen Ordnung“ (ebd. 172–175). Die Argumentation ist bezeichnend: (1) In Kursachsen werden die Kirchenordnungen gehalten, soweit sie nicht gegen das Evangelium sind. (2) „es sind aber vil menschliche ordnung, die ann sund nicht mogen gehalten werden“. (3) Also Änderung, weil man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen (Apg 5, 29). (4) Einwand der Gegner: Solche Änderung ist Schisma, weil ohne Bewilligung der Kirche oder des Papstes erfolgt. (5) Antwort: wieder mit Hilfe von Apg 5, 29 oder Gal 1, 8. „Darauß volget clar, das die Jhenige nicht verbannt sindt, so vonn falscher Leer vnnd Ordnungen weichen, sonnder die sindt verbandt offentlich durch S. Paul, die falsche Leer vnnd ordnung haldenn etc.“ (CR 26, 172). Bis hierher haben wir eindeutig Versuch 2a: Die herkömmliche Kirchenordnung ist falsche Ordnung und Lehre zugleich und daher eigentlich selbst im Bann. Einheit mit ihren Vertretern kann und darf es daher eigentlich nicht geben. Dieser Konsequenz widersprechen aber nicht nur die vorausgehende Einleitung dieses Gutachtens (CR 26, 171) und der Gesamtschluß (ebd. 182), wo die Einheit in der Lehre eigentlich in-

Das eine Mal (Versuch 2a) wird die Differenz in der Kirchenordnung als substantielle Differenz, d. h. indirekt doch wieder als Lehrdifferenz betrachtet: Die Änderung bestimmter Elemente der Kirchenordnung (bes. der Kommunion unter einfacher Gestalt, des Zölibats, der Ordensgelübde und der Messe) war notwendig, weil sie gegen Gottes Gebot und gegen den zentralen Inhalt des Glaubens gerichtet waren. Diese Linie kommt dort zum Zug, wo es primär um die theologische Legitimierung der durchgeführten Änderungen geht.

---

direkt vorausgesetzt wird, sondern auch der anschließende Textteil, der so beginnt: „Daruber so stehet ainigkait der Christlichen kirchen nicht In eusserlichen menschlichen ordnungen; darumb ob wir schon vngleiche Ordnung gegen einander halten, sind wir darumb nicht abgeschnitene gelider von der kirchen, sind auch darumb die hailigen Sacrament bej vns nicht vntuchtig" (ebd. 173). Das wird dann noch aus Schrift und Tradition begründet (ebd.). Hier haben wir eindeutig Versuch 2b vor uns. Ausschließlich dem Versuch 2b folgen Melanchthons Brief an Erzbischof Albrecht von Mainz, vom 3. Juni 1530 (StA 7/2, 164, 26 ff./165, 30 ff./166, 35 ff. 51 ff./167, 55 ff.; vgl. MBW 1, 388 Nr. 921) und Melanchthons Verhandlung mit dem kaiserlichen Sekretär Alfonso de Valdés (vgl. den Bericht der Nürnberger Gesandten am 21. Juni, CR 2, 122 f.). Der CA unterliegt der Versuch 2a, obwohl auch die Versuche 1 und 2b anzuklingen scheinen (s. o. S. 170 ff.). In der Zeit der Einigungsbestrebungen dominiert zuerst Versuch 2b. Wahrscheinlich am 4. Juli schreibt Melanchthon an den päpstlichen Legaten Lorenzo Campeggio: „Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana." „Parati sumus obedire Romanae Ecclesiae, modo ut illa pro sua clementia ... pauca quaedam vel dissimulet vel relaxet, quae iam immutare ne quidem, si velimus, queamus" (StA 7/2, 196, 21 ff.; vgl. MBW 1, 399 Nr. 952). „Nullam aliam ob rem plus odii sustinemus in Germania, quam quia Ecclesiae Romanae dogmata summa constantia defendimus. Hanc fidem Christo et Romanae Ecclesiae ad extremum spiritum Deo volente praestabimus. Levis quaedam dissimilitudo rituum est, quae videtur obsistere concordiae" (ebd. 197, 41 ff.). Ähnlich der Brief Melanchthons an Campeggio am 5. Juli (CR 2, 246–248; vgl. MBW 1, 400 Nr. 953), an dessen Sekretär Luca Bonfio, wahrscheinlich 6./7. Juli (StA 7/2, 199–201; vgl. MBW 1, 400 Nr. 955) und wahrscheinlich am 4. Aug. (StA 7/2, 246, 11 ff.; 247, 36 ff.; vgl. MBW 1, 420 Nr. 1010), an den Augsburger Bischof Christoph von Stadion am 13. Aug. (StA 7/2, 206, 28 ff.; vgl. MBW 1, 424 Nr. 1022), direkt oder indirekt aber auch in Briefen an eigene Leute, wie z. B. an Friedrich Myconius am 10. Juli (StA 7/2, 212, 15 ff.; vgl. MBW 1, 404 Nr. 966), an Caspar Müller am 20. Juli (StA 7/2, 227, 7 ff.; vgl. MBW 1, 409 f. Nr. 983) (obwohl hier nicht ganz klar wird, ob Versuch 2b oder 2a dahintersteht). Zugleich bleibt Versuch 2a weiterhin im Rennen: so im Brief von Melanchthon und Brenz (wahrscheinlich am 27. Juli) an Campeggio (CR 2, 172; vgl. MBW 1, 413 Nr. 990). Die ConfCA bestätigt die Unterscheidung von Glaube und Kirchenordnung, nimmt aber die universalen kirchlichen Gebräuche von der zulässigen unterschiedlichen Beobachtung aus; vgl. Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Bearbeitet von *H. Immenkötter* (CCath 33), Münster 1979 (zit. Immenkötter), 96, 9 ff.; 112, 14 ff.; 184, 14 ff. Dies wiederum kritisiert die ApolCA 7 (BSLK 241–246; vgl. auch ApolCA 15, ebd. 297–307). Ganz deutlich Versuch 2a dann in einem Entwurf Melanchthons für Kurfürst Johann von Sachsen, ca. 12. Aug. (CR 2, 272 f.; vgl. MBW 1, 423 Nr. 1021), in der darauf aufbauenden Antwort der ev. Stände vom 13. Aug. (Förstemann 2, 212–215) und in einem Gutachten der kursächsischen Theologen, ca. 14. Aug. (CR 2, 282–285; vgl. MBW 1, 424 f. Nr. 1024). Ähnlich auch noch während und nach den offiziellen Einigungsbemühungen: vgl. Melanchthons Briefe an Luther am 22. Aug. (StA 7/2, 266, 7–267, 29; vgl. MBW 1, 428 Nr. 1036), an einen Unbekannten am 1. Sept. (StA 7/2, 295 Anm. 4; vgl. MBW 1, 437 Nr. 1060) und in der Leservorr. zur Edition der CA und ApolCA, ca. Mitte Nov. 1530 (CR 2, 445–447; vgl. MBW 1, 453 f. Nr. 1103). Daß solche und ähnliche Differenzierungsversuche bei Melanchthon nicht auf das Jahr 1530 beschränkt sind, zeigt mit einer Fülle von Belegen *P. Fraenkel* 1961, 307–337, 338–362.

Das andere Mal (Versuch 2b) wird die Differenz in der Kirchenordnung von Melanchthon als akzidentelle Differenz betrachtet, die die kirchliche Einheit nicht aufhebt. Diese Linie kommt dort zum Zug, wo es primär um die kirchliche Legitimierung geht: Durch die Änderung der Ordnung ist die kirchliche Einheit nicht aufgehoben. Sie ruht ja auf der Einheit im Glauben und in der Lehre, die vorhanden ist.

Das Streuungsmuster dieser Versuche zeigt, daß diese erstens mit bestimmten Situationen besonders eng verbunden sind: Versuch 1 etwa ist typisch für die Situation der Kontroverse, Polemik und Selbstrechtfertigung. Versuch 2a ist typisch für die Situation der CA, die beides verbinden will: Einheit der Kirche durch Einheit im Glauben und Rechtfertigung der eigenen Lehre und Ordnung wegen der Notwendigkeit der Reform von Lehre und Ordnung. Die beiden Teile der CA (Lehre und Kirchenordnung) sind daher in erster Linie nicht als gegenständliche Aufteilung zu verstehen (in dieser Hinsicht gibt es ja viele Überschneidungen), sondern als funktionale Differenzierung, die die Verbindung der spannungsvollen Momente von kirchlicher Einheit und Kontinuität und von Notwendigkeit und Legitimität der Reform ermöglichen soll. Versuch 2b ist schließlich typisch für die Situation verzweifelter Hoffnung auf eine vielleicht doch noch erreichbare konkrete kirchliche Einheit. Das Streuungsmuster dieser Versuche zeigt jedoch zweitens, daß diese doch auch nebeneinander stehen können und insofern eher unterschiedliche Aspekte eines einzigen Sachzusammenhanges ins Auge zu fassen scheinen. Auf jeden Fall sind Erklärungen, die ausschließlich taktische Überlegungen oder humanistische Voraussetzungen (Adogmatismus u. ä.) für dieses Nebeneinander verantwortlich machen, offensichtlich unzureichend. Sieht man den Quellenbefund mit der geschichtlich-theologischen Entwicklung zusammen, so bieten sich – zunächst, was Melanchthon betrifft – eher folgende Erklärungen an:

1. In dem Augenblick, in dem bewußt wird, daß die theologische Kontroverse, die ganz von der kritischen Auseinandersetzung mit dem theologischen Gegner erfüllt ist, zum ekklesialen Dissens fortzuschreiten droht, differenziert sich der Kommunikationspartner. Zwar wurde der theologische Gegner nie einfach mit der Kirche identifiziert, aber diese Unterscheidung wird jetzt deutlicher in den Vordergrund geschoben. Außerdem wird auch noch zwischen der bekämpften Spätscholastik und den gegenwärtigen theologischen Gegnern unterschieden.

Auf diese Weise kann man sich etwas leichter in die kirchliche Kontinuität einordnen und seine Kirchlichkeit demonstrieren: In der Lehre ist man mit der katholischen Kirche, d. h. mit der frühen Kirche, den entsprechenden späteren kirchlichen Zeugnissen und soweit sich darauf auch die Gegner berufen, auch mit diesen selbst einig. Auf der anderen Seite wird der reformerische Charakter der eigenen Lehre und Ordnung gerade auch mit der vorausgegangenen Verbreitung von Irrlehre und Mißbräuchen motiviert und legitimiert. Auf diese Weise kann einmal der eine, einmal der andere Gesichtspunkt in den Vordergrund treten, kann Versuch 1 oder Versuch 2a bzw. 2b zugrundegelegt werden, ohne daß die darin liegende Spannung endgültig geklärt würde.

2. Das Nebeneinander scheint aber auch damit zusammenzuhängen, daß mit der Loslösung von der ausschließlichen Fixierung auf den spätscholastischen Gegner und mit dem Zwang, die entschwindende kirchliche Einheit wiederzugewinnen, auch die eigene Theologie noch einmal in Bewegung gerät, daß noch einmal überprüft wird, ob alle Möglichkeiten ausgeschöpft sind, mit einem Wort, daß die reformatorische Theologie sich selbst als nicht völlig abgeschlossen erweist. Die in der Kontroverse und Polemik fixierten und gehärteten Alternativen haben freilich diesen Versuchen kaum noch eine echte Chance gegeben [120].

Nun gilt das bisher Gesagte im strengen Sinn nur für Melanchthon. Luther hat bekanntlich den Hauptdissens in der Lehre gesehen und schon seit Anfang Juli 1530 eine Einigung in der Lehre ausdrücklich für unmöglich erklärt [121]. Im grundlegenden Verständnis der Glaubensartikel und der Zeremonien besteht jedoch kein wesentlicher Unterschied zu Melanchthon [122]. Die unterschiedliche Beurteilung des

[120] In der Zeit, in der die erste Fassung der ConfCA dem Kaiser übergeben wird, beginnt Melanchthon mit neuen Überlegungen über das Verständnis der kirchlichen Traditionen und Ordnungen, weil er mit seinen diesbezüglichen Ausführungen in der CA unzufrieden ist (so in seinem Brief an Luther am 14. Juli, StA 7/2, 217, 30–49; vgl. MBW 1, 405 Nr. 970; die Beilage zu diesem Brief in WA.B 5, 476, 31–477, 82: Gründe für Traditionen und ihre Bewertung). Die daran anschließende Diskussion zwischen Melanchthon und Luther ist äußerst aufschlußreich für den beengten Spielraum, den die alten mittelalterlichen und die neuen reformatorischen Alternativen (die sich häufig decken) einem solchen Versuch noch lassen. Immerhin wird hier deutlich, daß der Hauptgrund für die Relativierung der bestehenden kirchlichen Traditionen nicht so sehr in der unmittelbar soteriologischen Glaube-Werke-Differenz liegt, als vielmehr in der ontologischen bzw. geschichtstheoretischen Offenbarung-Überlieferung-Differenz zu suchen ist (mehr in Argument 1 als in Argument 2 oben S. 174 f.), die bei Luther durch eine apokalyptische Geschichtstheologie noch einmal radikalisiert wird. Mit Melanchthon wäre wegen der andersartigen Voraussetzungen ein Gespräch vielleicht nicht ganz unmöglich gewesen, obwohl auch bei ihm die Frage letztlich im Sinne der bisherigen Frontenbildung bereits vorentschieden war. Zu dieser Diskussion vgl. die Briefe Luthers an Melanchthon am 21. Juli (WA.B 5, 492–495), Melanchthons an Luther am 27. Juli (StA 7/2, 230, 13–233, 36) und am 28. Juli (ebd. 235, 4 ff.), Luthers an Melanchthon am 3. Aug. (WA.B 5, 523 f.), am 4. Aug. (ebd. 525–527, und die beiden Beilagen ebd. 527–530) und am 15. Aug. (ebd. 548, 17 ff.). W. Maurers Deutung dieser Diskussion (*Maurer* 1976, 243–251) sagt m. E. mehr über seine eigene systematisch-theologische Position als über die problemgeschichtliche Bedeutung der Auseinandersetzung aus und kann daher nur mit Vorsicht herangezogen werden. Wenn auch durch diese Diskussion zwischen Melanchthon und Luther keine wirklich neuen ökumenischen Gesichtspunkte entstanden sind, plädiert Melanchthon doch wieder als erster dafür, über die strittigen Punkte mit der gegnerischen Seite in Verhandlungen einzutreten; so schon in einem Gutachten um den 16. Juli herum (CR 2, 176; vgl. MBW 1, 407 Nr. 976), dann auch im ersten Gutachten zur ConfCA, wahrscheinlich 3./4. Aug. (*Förstemann* 2, 241–244; vgl. MBW 1, 419 Nr. 1009).

[121] Vgl. seine Briefe an Jonas am 9. Juli (WA.B 5, 458, 6 ff.), an Melanchthon am 13. Juli (ebd. 470, 2 ff.), an Jonas, Spalatin, Melanchthon und Agricola am 15. Juli (ebd. 480, 17 ff. 23 ff.), an Jonas am 21. Juli (ebd. 496, 14 ff.), an Melanchthon am 26. Aug. (ebd. 577 f.) und am gleichen Tag an Spalatin (ebd. 576) und an Jonas (ebd. 579 f.), an Spalatin am 28. Aug. (ebd. 582 f.) und am gleichen Tag an Melanchthon (ebd. 584) und an Jonas (ebd. 586).

[122] Der deutlichste Beleg dafür ist das Bedenken Luthers von Ende August (WA.B 5, 590–595), das ungefähr Melanchthons Versuch 2a entspricht. Denn auch bei Melanchthon ruht das Urteil von der Lehreinigkeit mit dem Gegner darauf,

konkreten Dissenses und der konkreten Einigungsmöglichkeiten hängt vielmehr von den verschiedenartigen geschichtstheologischen Voraussetzungen ab. Während Melanchthons mehr „heilsgeschichtliche" Theologie [123] in diesem Fall von vorneherein größere ökumenische Chancen bietet, wird der Graben in Luthers stark „apokalyptischer" Geschichtstheologie fast unüberwindlich, weil sie die theologische Auseinandersetzung praktisch mit dem Kampf zwischen Christus und dem Satan identifiziert [124].

Auf jeden Fall kam es in den Augsburger Einigungsverhandlungen, was die Lehre, insbesondere ihr Zentrum, die Rechtfertigungslehre betrifft, zu einer weitgehenden Einigung in der Sache [125]. Daß die Einigungsbemühungen letztlich doch gescheitert sind, hat verschiedene Ursachen, aber eine Hauptursache: Neben politischen Gründen [126] und der eindeutig negativen Stellungnahme Luthers [127] war für das Scheitern der Verhandlungen in erster Linie das unterschiedliche Verständnis der Kirchenordnungsfrage maßgeblich.

Die CA hat gewissermaßen recht behalten: Zwischen Lehrfragen und Kirchenordnungsfragen gibt es Zusammenhänge und Unterschiede. Als Frage nach Bedeutung, Funktion und Legitimation der Kirchenordnung geht es einerseits um zentrale ekklesiologische und soteriologische Lehrfragen, andererseits sind es aber doch nicht jene fundamentalen Lehrfragen im Sinne des alten Glaubensbekenntnisses

---

daß die reformatorische Lehre mit der Schrift und den Vätern übereinstimmt. Letzteres wird hier (ebd. 590) auch von Luther behauptet. Zur qualitativen Unterscheidung von Glaubensartikeln und kirchlichen Zeremonien vgl. bes. Luthers Propositiones adversus totam synagogam Sathanae et universas portas inferorum vom 20. oder 21. Juli 1530 (WA 30/2, 420–424).

[123] Vgl. dazu etwa *S. Wiedenhofer* (1976), Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon, 2 Bde. (Regensburger Studien zur Theologie 2), Bern–Frankfurt-München 1976, Bd. 1, 195–241, 483–490.

[124] Genau diese „apokalyptische" Geschichtstheologie bildet den Kontext von Luthers Ablehnung einer Einigung in der Lehre (vgl. die o. Anm. 121 angeführten Briefe und *W. Maurer* 1976, 240 f.). Sie hatte ihn schon beim Ausbruch der Auseinandersetzungen mit der römischen Kirche geleitet; vgl. dazu *K.-V. Selge* (1976), Das Autoritätengefüge der westlichen Christenheit im Lutherkonflikt 1517–1521, in: HZ 223 (1976) 591–617, 608 ff. Sie hat ihn auch schon die Krisen der 20er Jahre deuten geholfen; vgl. *W. Maurer* (1969), Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melanchthon, in: Reformation und Humanismus. Festschrift Robert Stupperich, Witten 1969, 9–43, 10–16, 40 f. Ohne diese apokalyptische Geschichtsdeutung wäre Luthers maßlose Polemik gegen das Papsttum völlig unverständlich. Von ihr her ist m. E. auch der Vorwurf der „Leisetreterei" gegenüber der CA zu verstehen. Der Vorwurf bezieht sich dann im wesentlichen darauf, daß die CA diese apokalyptische Sicht nicht teilt (vgl. bes. Luthers Brief an Jonas am 21. Juli, WA.B 5, 496, 7 ff.), wobei auch hier noch offen bleiben muß, ob Luther selbst diese Sicht für unabänderlich und unabdinglich reformatorisch oder bloß für seine eigene spezifische Sehweise hält (vgl. dazu Luthers Brief an Kurfürst Johann am 15. Mai 1530, WA.B 5, 319, 5 ff., und K.-V. Selge 1976, 610 f.).

[125] Vgl. dazu *V. Pfnür* 1970, 251–271; *H. Immenkötter* 1973, 28–43.

[126] Vgl. dazu *H. Immenkötter* 1973, 51 ff.; *V. Pfnür* 1970, 23 f.

[127] Vgl. o. Anm. 121 und 124.

und auch noch nicht unmittelbar jene zentrale Lehrfrage der Rechtfertigungslehre. Der Streit betrifft vielmehr, so könnte man vielleicht sagen, die bestimmte geschichtlich-kirchliche Konkretion des dritten Glaubensartikels (nicht diesen selbst in jeder Hinsicht) bzw. das Problem der kirchlich-geschichtlichen Vermittlung und Vergegenwärtigung des Heils. Während katholischerseits die Anerkennung der prinzipiellen Legitimität der bisherigen kirchlichen Vermittlung und ihrer Ordnungsgestalt gefordert wurde, beharrte man reformatorischerseits auf der Notwendigkeit der Änderung wegen der Größe des Mißbrauchs und der Klarheit des entgegenstehenden Wortes Gottes, entschied sich also endgültig für Versuch 2a und dann sogar wieder für Versuch 1 [128].

Ein Gegensatz ist hier also vorhanden, aber er ist nicht vollständig. Denn bestand man katholischerseits auch strikt darauf, daß man Glaube und Wort Gottes nicht prinzipiell von ihrer konkreten kirchlichen Vermittlungsgestalt trennen könne, so hat man, wie die Verhandlungen zeigen, doch nicht beides einfach identifiziert. Und bestand man reformatorischerseits auch strikt auf der Differenz von Wort Gottes/Glaube und konkreter kirchlicher Vermittlungsgestalt und der kritischen Überordnung des ersteren, so hat man letzteres doch nicht als belanglos betrachtet, sondern sich vielmehr in die kirchliche Kontinuität einzuordnen getrachtet [129].

1.2.2 Textpartner, Textform und Textfunktion: Bekenntnis

Die ersten direkten textlichen Vorformen der CA hatten unmittelbar weder die Form noch die Funktion eines Bekenntnisses. In Entsprechung zur Reichstagsausschreibung ging es zunächst um eine schriftliche Grundlage für die Reichstagsverhandlungen, d. h. um eine zusammenfassende Darstellung der eigenen Position und um deren Begründung. Diese Texte hatten daher vor allem die Funktionen des informierenden Berichtes und der Rechtfertigung, und zwar der Rechtfertigung durch Begründung aus der Schrift und der Rechtfertigung

---

[128] Vgl. o. Anm. 118 und 119; dann den wichtigen Brief Melanchthons an Luther am 22. Aug. (StA 7/2, 267, 18 ff.; vgl. MBW 1, 428 f. Nr. 1036) und Luthers Antwort am 26. Aug. (WA.B 5, 577, 18 ff.; 578, 31 ff.). Ähnlich schreibt Luther am gleichen Tag an Kurfürst Johann (ebd. 572–574). Vgl. auch den Brief Melanchthons an Luther am 1. Sept. (StA 7/2, 287, 2 ff.; vgl. MBW 1, 436 Nr. 1058), an einen Unbekannten am gleichen Tag (StA 7/2, 295 Anm. 4; vgl. MBW 1, 437 Nr. 1060). Zu den Verhandlungen über die im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stehenden Kirchenordnungsfragen vgl. *H. Immenkötter* 1973, 45–67, 69 f.; *E. Honée*, Die theologische Diskussion über den Laienkelch auf dem Augsburger Reichstag 1530. Versuch einer historischen Rekonstruktion, in: NAKG 53 (1972) 1–96; *ders.*, Accentverschuivingen in de historiografie van de Augsburger Rijksdag, in: NAKG 56 (1975/76) 396–412.

[129] Besonders deutlich zum Vorschein kommt diese formaltheologische Struktur in der ApolCA. Vgl. auch u. Anm. 152.

gegenüber Mißverständnissen. Die Kommunikationspartner: der Kurfürst von Sachsen (bzw. die evangelischen Stände) und die altgläubigen Stände (bzw. der Kaiser) treten demgegenüber wenig in Erscheinung [130].

Die Hauptfunktion ist zuerst sicher die Rechtfertigungsfunktion. Wogegen man sich allerdings rechtfertigt und wer genau die Gegner sind, wird nicht in allem ganz deutlich. Sicher wird man die Reichstagsgeschichte seit Worms 1521 und die theologische Auseinandersetzung der 20er Jahre im Hintergrund vermuten dürfen [131], sicher spielen auch die Vorwürfe gegen die kursächsischen Visitationen als kirchlich nicht legitimierte Änderungen der kirchlichen Ordnung [132] und die Anklagen Ecks in seinen im April 1530 erschienenen 404 Artikeln eine Rolle [133].

Auf jeden Fall geht es in der Rechtfertigung mindestens ebensosehr um die Verteidigung gegenüber aktuellen Angriffen [134] wie um eine systematisch-theologische Begründung der eigenen Lehre und Ordnung und deren Abweichung von den herkömmlichen Formen. Von der übergeordneten Textfunktion her läßt sich beides nicht mehr genau trennen. Daher ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn von diesen Texten einfach als von der „apologia" gesprochen wird [135].

---

[130] Vgl. den Rat des Kanzlers Brück, ca. 14. März 1530 (*Förstemann* 1, 39 f.; vgl. WA.B 5, 263) und den Brief des Kurfürsten Johann von Sachsen an Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon vom 14. März (WA.B 5, 264 f.). Ähnlich auch im zweiten großen Torgauer Gutachten, ca. 27. März (MBW 1, 374 f. Nr. 883), am Anfang und am Schluß (CR 26, 171, 182), in Melanchthons 2. Entwurf einer Vorr. zur CA, ca. vor 4. Mai (BSLK 35, 7 ff.; vgl. 37, 6 ff.; 39, 9 ff.; vgl. MBW 1, 379 Nr. 896). Die Nürnbergischen Gesandten reden in ihren Briefen an Bürgermeister und Rat von Nürnberg nur vom (sächsischen) „Rathschlag" (vgl. die Briefe vom 17. Mai: CR 2, 51, 53; vom 20. Mai: ebd. 56; vom 24. Mai: ebd. 62; vom 28. Mai: ebd. 71; vom 31. Mai: ebd. 78; vom 3. Juni: ebd. 83, 85). Oder sie nennen ihn auch „Das Sächsische Verzeichniß des Glaubens ..." (Brief vom 8. Juni: CR 2, 88), den Sächsischen „Begriff in des Glaubens Sach" (Brief vom 15. Juni: CR 2, 105; ähnlich am 19. Juni: CR 2, 113), den „Unterricht des Glaubens" (am 25. und 26. Juni: ebd. 127, 128, 129 und 142, 143). Zum Bekenntnissubjekt vgl. auch die Hinweise bei W. Maurer 1976, 68–70.

[131] Vgl. dazu die drei Entwürfe der Vorr. zur CA (BSLK 35–43), in denen der ganze Werdegang der Reformation im Mittelpunkt steht.

[132] Bei *W. Maurer* 1976, bes. 27–32, 39–46, bilden sie das einzige Motiv, was so sicher nicht zutreffen wird.

[133] Vgl. Melanchthons Brief an Luther vom 11. Mai (StA 7/2, 149, 4 ff.; vgl. MBW 1, 382 Nr. 905). In Melanchthons Brief an Luther vom 4. Mai werden die 404 Artikel Ecks zum ersten Mal genannt (StA 7/2, 137, 22 ff.; vgl. MBW 1, 380 Nr. 899). Zu diesen 404 Artikeln Ecks vgl. bes. Einleitung und Text bei Gussmann II.

[134] Wenn auch diese Linie von Anfang an vorhanden ist (s. o. Anm. 130), so scheint sie Ende April, Anfang Mai doch eine verstärkte Bedeutung zu gewinnen. Man vgl. etwa Melanchthons 1. Entwurf der Vorr. zur CA, ca. 20. April (BSLK 36–39 Nr. II; vgl. MBW 1, 376 f. Nr. 889) mit Melanchthons 2. Entwurf, vor 4. Mai (BSLK 35–39 Nr. I; vgl. MBW 1, 379 Nr. 896) und dem 3. Entwurf Na von Ende Mai (BSLK 39–43 Nr. III). Hierher gehört vielleicht auch die Vorarbeit zu CA 20, die zwischen Ende März und Anfang Juni datiert worden ist (BSLK 75–81: Vom Glauben und Werken, bes. 75, 24 f.; vgl. MBW 1, 378 Nr. 849). Selbst ein eventuelles Predigtverbot in Augsburg wird in Kauf genommen, um die Rechtfertigungsmöglichkeit nicht zu gefährden und nicht den Anschein zu erwecken, sich nicht rechtfertigen zu können (Gutachten Melanchthons u. a., wahrscheinlich 10. Mai, CR 2, 55; vgl. MBW 1, 381 Nr. 902).

[135] Vgl. Melanchthons Briefe an Luther am 4. Mai (StA 7/2, 139, 43; vgl. MBW 1, 380 Nr. 899), an Veit Dietrich am gleichen Tag (StA 7/2, 143, 25; vgl. MBW 1,

Gleichzeitig kommt aber auch noch die Funktion des Bekenntnisses hinzu. Das ist dort der Fall, wo es um die theologische Begründung und Rechtfertigung der eigenen Reformierung von Lehre und Ordnung geht und wo gleichzeitig der daraus resultierende Zwiespalt als Streit um die Wahrheit des Glaubens verstanden wird. Dieses rechtfertigende Bekenntnis ist offensiv und defensiv. Mit Berufung auf die Wahrheit der Schrift wird die vorausgegangene kirchliche Vermittlung (jedenfalls zu einem sehr großen, wenn nicht gar überwiegenden Teil) als Unwahrheit qualifiziert, der gegenüber eben das Bekenntnis der Wahrheit des Glaubens gefordert ist, auch wenn sich daraus eine Überlieferungsdiskontinuität bzw. ein Ärgernis ergibt (offensiv). Auf der anderen Seite wird die eigene Lehre durch Berufung auf die Schrift eben zum Bekenntnis der Wahrheit erklärt (defensiv). Rechtfertigung und Bekenntnis gehen also direkt ineinander über, so daß auch das Bekenntnis zutiefst mit der Situation der Kontroverse verbunden ist. Sein Ort ist der Streit um die rechte Überlieferung und Vermittlung des Glaubens. Damit muß die abgrenzende Funktion des Bekenntnisses stark hervortreten: Es richtet sich gegen einen bestimmten Zustand der vorausgegangenen kirchlichen Glaubensüberlieferung [136], aber auch gegen innerreformatorische Gegner (Zwinglianer usw.) [137].

---

379 f. Nr. 897), an Camerarius am 21. Mai (StA 7/2, 154, 20 ff.; vgl. MBW 1, 385 Nr. 913), an Luther am 22. Mai (StA 7/2, 158,35 ff.; vgl. MBW 1, 386 Nr. 915), an Camerarius, wahrscheinlich am 19. Juni (StA 7/2, 176, 2 ff.; vgl. MBW 1, 393 Nr. 933) und an Luther am 26. Juni („defensio nostra": StA 7/2, 185 f., 17 ff.; vgl. MBW 1, 395 Nr. 940). Luthers Briefe an Kurfürst Johann am 15. Mai (WA.B 5, 319, 5 ff.), an Melanchthon am 29. Juni (ebd. 405, 17) und am 3. Juli (ebd. 435, 4). Osianders Brief an Luther am 21. Juni (WA.B 5, 384, 25 f.), das Nürnberger Ratschlagbuch vom 9. Juni (Gussmann I/2, 210–213).

[136] Dieser Zusammenhang von Bekenntnis und Rechtfertigung ist deutlich greifbar in Melanchthons 2. Entwurf der Vorr. zur CA, vor 4. Mai, wo nicht nur der Rechtfertigungscharakter des Textes stärker hervorgehoben wird als im 1. Entwurf, sondern zugleich auch seine Bekenntnisfunktion anklingt, wenn auch die reformatorische Bewegung insgesamt als dieses Bekenntnis der Wahrheit verstanden ist (gemäß Röm 10, 10!) (BSLK 38, 25–39, 5; vgl. MBW 1, 379 Nr. 896); ähnlich, aber jetzt direkt auf die Augsburger Reichstagssituation bezogen im Gutachten der sächsischen Theologen, ca. 20. Mai (mit Hinweis auf Mt 10, 32 f. und 1 Petr 3, 15) (CR 2, 74; vgl. MBW 1, 384 f. Nr. 911). Dementsprechend heißt es im Brief Melanchthons an Luther am 11. Mai: „Mittitur tibi Apologia nostra, quanquam verius confessio est" (StA 7/2, 149, 2 f.; vgl. MBW 1, 382 Nr. 905); ähnlich schreibt Melanchthon an Kilian Goldstein am 26. Mai: „Quanquam sic satis occupatus eram in apparande Apologia causae nostrae vel potius ἐξομολογήσει . . ." (StA 7/2, 161, 22 f.; vgl. MBW 1, 386 Nr. 916). Beide Benennungen nebeneinander in den Briefen Melanchthons an Camerarius am 26. Juni (StA 7/2, 188, 2 ff.; 189, 18 f.; vgl. MBW 1, 395 Nr. 939) und an Veit Dietrich am 30. Juni (StA 7/2, 194, 6 f. 8 f.; vgl. MBW 1, 398 Nr. 947). Es ist also nicht ganz genau, wenn *H. Volz* (in StA 7/2, 181 Anm. 10) einfach erklärt: „Die bisherige sächsische ‚Apologia' . . . wurde durch die Mitunterzeichnung der übrigen protestantischen Stände . . . zur ‚Confessio' . . ." Abwegig ist m. E. auch die Unterscheidung von Apologia und Confessio durch die Textlänge (so WA.B 5, 315 Anm. 1).

[137] Vgl. die Briefe von Melanchthon und Brenz zusammen an Landgraf Philipp von Hessen am 11. Juni (CR 2, 92–96; vgl. MBW 1, 389 Nr. 924): „Es sey aber

Von daher kann der Text (bes. seit Juni 1530) auch einfach als „confessio" bzw. „Bekenntnis" bezeichnet werden, was schließlich auch die offizielle Benennung geworden ist [138].

Dieses polyfunktionale Textgemisch, das schließlich im Oberbegriff „Bekenntnis" seine funktionale Hauptausrichtung signalisiert, hat nicht nur hinsichtlich der angezielten Problemsituation, sondern auch hinsichtlich Form und Funktion seine Vorgeschichte in der Gesamtbewegung der 20er Jahre. Die Motive, die dort zur Ausbildung dieses Bekenntnistyps geführt haben, sind vielfältig: Erfordernisse der Glaubensunterweisung, der Predigt und Lehre (Katechismen, Visitationsunterlagen, Enchiridien, Lehrbücher), Zusammenschlüsse evangelischer Gemeinden, Abgrenzungen gegen römische und innerreformatorische Gegner (Kontroverse, Polemik, Apologetik, Legitimation), Zusammenhänge zwischen reichsrechtlichen und religiös-kirchlichen Angelegenheiten (Verhandlungen auf den Reichstagen) usw. [139]. Die Reaktion auf den Reichstagsabschied von Speyer 1529 ist insofern von Wichtigkeit, weil darin der Kaiser zum potentiellen Adressaten des „Bekenntnisses" wird [140]. Diese verschiedenartigen Motive haben gemeinsam, daß sie in enger Beziehung zur Verkirchlichung (bzw. Konfessionalisierung) der reformatorischen Bewegung stehen.

---

im Concilio oder sonst, so sind wir schuldig zu bekennen, was wir glauben" (CR 2, 94 f.), und nach dem 12. Juni (CR 2, 101–103, bes. 102; vgl. MBW 1, 390 Nr. 926). Nach dem Scheitern der Einigungsbemühungen wird das abgrenzende öffentliche Bekenntnis der Uneinigkeit mit den katholischen Ständen mit der Abgrenzung von den Zwinglianern in Marburg verglichen (Ratschlag Melanchthons u. a. vom 17. Sept., CR 2, 375; vgl. MBW 1, 444 f. Nr. 1078). Zur Vorgeschichte der abgrenzenden Verwerfungsurteile der CA vgl. *W. Maurer* 1976, 61–68.

[138] Am 18. Juni schreibt Justus Jonas an Luther über die „articuli", die übergeben werden; „ibi videbunt Nos Euangelium Christi confiteri ingenue" (WA.B 5, 369, 84 f.), am 25. Juni wiederum an Luther über die articuli confessionis (ebd. 392, 18) und wieder über die articuli (ebd. 392, 27). Kurfürst Johann nennt die CA in einem Brief an Luther am 25. Juni „unser Meinung und Bekenntnis des Glaubens" (ebd. 395, 27 f.) bzw. „unsere Artikel" (ebd. 395, 38). Am 24. Juni schreibt Brenz an Isenmann über den Kaiser: „... sed privatim in palatio suo Confessionem nostram, quam principes, qui sunt evangelicae professionis, offerent, auditurus est. Conscripsimus enim auctore Philippo Melanchthone epitomen doctrinae nostrae ..." (CR 2, 124 f.). Auch Melanchthon spricht nun in seinen Briefen von der nostra Confessio: an Luther am 25. Juni (StA 7/2, 181, 18; 182, 28; vgl. MBW 1, 394 Nr. 937), an Veit Dietrich am 26. Juni (StA 7/2, 187, 12.14; vgl. MBW 1, 395 Nr. 941), an Luther am 27. Juni (StA 7/2, 191, 23; vgl. MBW 1, 396 Nr. 942), an Veit Dietrich am 27. Juni (StA 7/2, 192, 13.15; vgl. MBW 1, 396 Nr. 943), an Luther am 30. Juni (StA 7/2, 192 f., 5.13; vgl. MBW 1, 398 Nr. 948). Die ConfCA übernimmt diese Bezeichnung („bekanntnus", „confessio", *Immenkötter* 74, 7; 76, 1.3.8; 78, 11 u. ö.).

[139] Vgl. dazu *W. Maurer* 1969; *W. Steglich* (1971), Die Stellung der evangelischen Reichsstädte zu Karl V. zwischen Protestation und Konfession 1529/30. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses, in: ARG 62 (1971) 161–192; *G. Müller*, Alliance and Confession: The Theological-Historical Development and Ecclesiastical-Political Significance of Reformation Confessions, in: SCJ 8 (1977) 123–140; ferner auch *B. Lohse*, Glaube und Bekenntnis bei Luther und in der Konkordienformel, in: Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation, hg. von W. Lohff und L. W. Spitz, Stuttgart 1977, 13–40; *S. Wiedenhofer* 1976, I, bes. 314–346, 384–404.

[140] Vgl. dazu die Belege bei *W. Maurer* 1969, 22 f., 24 f. und *W. Steglich* 1971; außerdem die daran anschließende Diskussion um das Widerstandsrecht: vgl. Melanchthons Gutachten, vor 6. März 1530 (CR 2, 22; vgl. MBW 1, 370 f. Nr. 872) und das Gutachten Luthers u. a. vom 6. März (WA.B 5, 258–261).

Insofern haben wir hier einen formal ähnlichen Vorgang wie beim Werden der frühchristlichen Glaubensbekenntnisse vor uns. Auch die Motive sind z. T. die gleichen [141].

In einer anderen Hinsicht besteht jedoch ein gewaltiger Unterschied zwischen dem frühchristlichen Glaubensbekenntnis und der Bekenntnisentwicklung, die in die CA eingemündet ist. Der Strukturwandel dogmatischer Aussagen, der inzwischen stattgefunden hat, hat nicht nur die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Gebet, Zeugnis, Doxologie und Lehre im Bekenntnis aufgelöst, sondern das Bekenntnis auch immer mehr in die Form der Lehre übergehen lassen. Dieser Strukturwandel war auf dem Boden der abendländischen Grundentscheidungen und -voraussetzungen unvermeidlich und notwendig. Die Bewahrung des ursprünglichen Bekenntnisses wäre in diesem soziokulturellen Milieu ohne ständige doktrinelle und institutionelle Differenzierung nicht möglich gewesen [142].

Eben diese Voraussetzungen sind es m. E. auch, die die Grundbedingungen der späteren Bekenntnisspaltung in sich bergen. Denn jede fortschreitende doktrinelle Differenzierung scheint nicht nur einen latenten Pluralismus zu enthalten, der wiederum nach Verstärkung anderer Mittel der Identitätssicherung (der institutionellen Autorität etwa) ruft, sondern auch die Gefahr in sich zu tragen, daß sich der Unterschied zwischen Auslegung und Ausgelegtem, zwischen traditio und traditum verwischt. Wenn man dies als grobe und vorläufige formale Charakterisierung der mittelalterlichen Problementwicklung gelten läßt [143], dann läßt sich von hier aus auch das historisch-systematische Problem präzisieren, das mit Form und Funktion der CA, d. h. mit ihrem Status als Lehrbekenntnis gegeben ist.

Der synchronische Textbefund [144] belegt, daß Form und Funktion der CA positiv und negativ durch die mittelalterliche Entwicklung bedingt sind. Auf der einen Seite entspricht die CA der abendländischen Entwicklung zum Lehrbekenntnis. Formal gesehen ist sie ganz und gar ein Produkt dieser Entwicklung: Der Zusammenhang mit der Liturgie ist verschwunden, die Momente des Gebetes und der Doxologie fehlen, selbst der Zusammenhang mit Glaubensakt und christlicher Lebenspraxis ist nur noch schwach bemerkbar. Das ganze Interesse ruht auf der lehrhaft differenzierenden Auslegung des Glaubensbekenntnisses und auf seiner abgrenzenden Funktion. Darum dreht sich der ganze Streit [145]. In dieser Hinsicht ist die CA – fast

---

[141] Vgl. dazu u. a. *A. Brekelmans,* Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche: Entstehung und Funktion, in: Conc (D) 6 (1970) 14–18.

[142] Vgl. *E. Schlink,* Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem (1957), in: ders., Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961, 24–79, 37–47; *L. Bouyer* 1973, 166–176.

[143] Vgl. dazu bes. *Y. M. J. Congar* 1965, 115–169; *ders.* (1967), Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche, in: Probleme der Autorität, hg. von J. M. Todd (Patmos Paperback), Düsseldorf 1967 (engl. 1961), 145–185, bes. 163–172.

[144] Vgl. o. S. 162 ff., 170 ff., 174 ff.

[145] Zum Aufbau der CA vgl. *V. Pfnür* 1970, 97–109; *W. Maurer* 1976, 32–39. Vgl. auch die Aktualisierung der CA in der Confessio Saxonica 1551 (StA 6, 90, 7 ff.). Zum Beginn der Reformation als einem theologischen Konflikt vgl. etwa *K.-V. Selge* 1976, 593 ff.; *S. Wiedenhofer* 1976, I, 494 ff.

mehr noch als das zeitgenössische katholische Bekenntnis [146] – das genaue Spiegelbild der geistigen, politischen und sozialen Differenzierungsvorgänge im abendländischen Raum. Auf der anderen Seite wendet sich die CA gegen die mittelalterliche Entwicklung, weil ihrer Meinung nach dort die philosophisch-reflektierende Auslegung den ursprünglichen Inhalt des Auszulegenden überwuchert hat und überhaupt die kirchliche Vermittlung an die Stelle des Zu-Vermittelnden getreten ist. Weil sich die CA auf der Basis der mittelalterlichen Entwicklung gegen diese Entwicklung gewandt hat, bleibt sie auch selbst noch in Form und Funktion an diese gebunden. Denn die mittelalterliche Entwicklung wird hier nicht durch Wiedergewinnung der frühchristlichen Gestalt des Bekenntnisses überwunden (das wäre auch unmöglich gewesen), sondern dadurch, daß man die bereits in der mittelalterlichen Entwicklung mitgegebene Alternative übernimmt. Um nichts anderes handelt es sich nämlich, wenn im Bekenntnis jetzt das Subjekt und seine rechtliche Kompetenz bzw. seine formale Autorität relativ unwichtig werden und daher stark in den Hintergrund treten, der Inhalt, d. h. die Lehre selbst aber entscheidend wird, wenn sich also die Richtigkeit der kirchlichen Lehre nur an ihrem Inhalt und nicht mehr an der formalen kirchlichen Autorität entscheidet. Denn diese Lösung ist nur das negative Spiegelbild der immer stärkeren mittelalterlichen Betonung der formalen Autorität des kirchlichen Amtes (bes. des Papsttums) [147]. Und selbst dort, wo vermutlich mehr oder weniger gezielt auf noch undifferenzierte, integrale Vorstellungen und Begriffe der frühchristlichen (und mittelalterlichen) Kirche zurückgegriffen wird, werden diese nicht mehr in ihrer alten Form und Funktion rezipiert, sondern zugleich auch als Alternative zu den abgelehnten mittelalterlichen Entsprechungen verstanden und dadurch wieder in neuer Weise eingeengt und festgelegt. Ähnliches gilt auch für das Lehrbekenntnis. Einerseits ist es in der Überordnung der Sachfrage über die Instanzenfrage der Versuch einer Rückkehr hinter die mittelalterliche Entwicklung, andererseits führen der Dissens gerade in der Lehrdifferenzierung und die gleichzeitige Ablehnung der herkömmlichen kirchlichen Instanzen zu einer verstärkten Doktrinalisierung und damit noch zu einer Überbietung der mittelalterlichen Entwicklung, weil nun die Überlieferungskontinuität ausschließlich an der theologischen Argumentation zu hängen scheint.

---

[146] Vgl. etwa die Professio fidei Tridentina von 1564, für die von Entstehung und Funktion her Ähnliches gilt, wenn sie auch in der Form die alte Bekenntnisstruktur etwas deutlicher gewahrt haben dürfte (DS 1862–1880); vgl. dazu *H. Jedin*, Zur Entstehung der Professio fidei Tridentina, in: AHC 6 (1974) 369–375.

[147] Der Vorgang ist bei Melanchthon deutlich zu verfolgen; vgl. dazu *S. Wiedenhofer* 1976, I, 268–282.

Immerhin (und das zeugt vom theologischen Gespür Melanchthons) ist in der Zweiteilung der CA in Glaubensartikel und Kirchenordnungsartikel und in der unterschiedlichen Form dieser beiden Teile, im Versuch also, die Einheit der Kirche als Übereinstimmung in den grundlegenden Glaubensinhalten der Kirche aller Zeiten festzuhalten und den Dissens als Dissens mit den mittelalterlichen Differenzierungen in Lehre und Ordnung auszutragen, noch ein gewisses Gegengewicht gegen diese Entwicklung vorhanden.

1.2.3 Theologische Argumentation: Schrift und Tradition

Die theologische Argumentation der CA [148] ist nicht neu. Sie entspricht in ihren Grundzügen der formaltheologischen Konstitution der gesamten reformatorischen Bewegung. Immer schon bildet die formale Grundregel die eigentliche Argumentationsbasis der Reformtheologie (die humanistische Theologie nördlich der Alpen eingeschlossen) [149], auf diese Grundregel stützt sich auch die gegen die katholische und zwinglianische Seite gerichtete Bekenntnisbildung seit 1524 [150]. Ähnliches gilt auch für das mit dieser formalen Grundregel eng verbundene „Schriftprinzip": Wille und Verheißung Gottes begegnen ganz sicher nur in der Heiligen Schrift [151]. Die Traditionsidee und der Gedanke kirchlicher Kontinuität waren zwar in der ersten Phase der Reformation zwangsläufig in den Hintergrund getreten, weil sie fürs erste der Reformnotwendigkeit und -möglichkeit zu widersprechen schienen, bzw. weil diese ekklesiologische Frage in ihrem vollen Ernst zunächst noch gar nicht gestellt war. Erst wo man sich anderen Fragen und anderen Gegnern zuwandte, wie in den innerreformatorischen Auseinandersetzungen der späteren 20er Jahre, werden auch der Traditionsgedanke und der Gedanke kirchlicher Kontinuität wieder positiv und ausdrücklich aufgenommen. Die Kritik an der spätmittelalterlichen Kirche und Theologie versteht sich dann zugleich als Überwindung der vorausgegangenen Kontinuitätsverletzung und -gefährdung [152]. Im Geflecht dieser kriteriologischen Grundlinien steht auch

---

[148] Vgl. o. S. 168 ff. und 176 ff.

[149] Zur humanistischen Theologie und zu Melanchthon vgl. *S. Wiedenhofer* 1976, I, bes. 31–57, 63 ff., 91 ff., 120 f., 122–146, 158 f., 187 f., 157 f.

[150] Vgl. dazu *V. Pfnür* 1970, 5–14.

[151] Zum „Schriftprinzip" bei Luther vgl. *G. Ebeling*, „Sola scriptura" und das Problem der Tradition (1963), in: ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (KiKonf 7), Göttingen 2. Aufl. 1966 (1964), 91–143; *E.-W. Kohls*, Luthers Aussagen über die Mitte, Klarheit und Selbsttätigkeit der Heiligen Schrift, in: LuJ 40 (1973) 46–75; *W. Mostert*, Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther, in: LuJ 46 (1979) 60–96.

[152] Vgl. dazu neben der vorhin genannten Lit. bes. *P. Fraenkel* 1961; *H. Beintker*, Die Bedeutung der Tradition bei Luther und im Luthertum, in: Kairos 21 (1979) 1–29, 9–21; *A. Sperl*, Die Bedeutung der kirchlichen Lehrtradition bei Me-

die CA mit ihren Vorarbeiten [153]. Das, was man als „reformatorisches Schriftprinzip" bezeichnet, ist keineswegs ein einheitliches und homogenes Kriterium, sondern eher ein Bündel disparater kriteriologischer Elemente und Anstöße: praktischer geistlicher Erfahrungen, systematischer Grundentscheidungen der neuen reformatorischen Theologie, Ergebnisse geistesgeschichtlicher und sozialgeschichtlicher Umbrüche (humanistische Philologie, neues Sprach- und Geschichtsverständnis usw.) [154]. So bedeutend jedes dieser Einzelmomente ist, zwei generellen entwicklungstheoretischen Faktoren ist m. E. die Hauptrolle in der Bildung des reformatorischen Schriftprinzips zuzusprechen.

1. Das reformatorische Schriftprinzip beruht auf einer Alternative, die der frühen Kirche unbekannt war und die ein typisches und notwendiges Produkt der mittelalterlichen Entwicklung darstellt. Bereits seit Ende des 12. Jahrhunderts gibt es den ausdrücklichen Streit darüber, wer die höhere Autorität besitzt, die Heilige Schrift oder die Kirche. So unvermeidlich diese Frage geworden war, so schwierig erwies sich von den mittelalterlichen Voraussetzungen her die Antwort. Das einmal etablierte Konkurrenzverhältnis zwischen Kirche und Schrift – und das hieß in der Praxis und weithin auch in der Theorie: zwischen der Gewalt des päpstlichen Amtes bzw. des Konzils und der Heiligen Schrift – wurde zumal in den Situationen der Reformbemühungen, Kontroverse und Kritik immer wieder neu angeschärft und vertieft, wobei die Verteidiger der konkreten mittelalterlichen Ordnung der Kirche nicht selten bei einer undifferenzierten Überordnung der Kirche, ja sogar des Papstes über die Schrift landeten, mindestens aber eine undifferenzierte Einheit von Schrift und Kirche (Tradition) behaupten mußten [155].

2. Als Reformtheologie hat die reformatorische Theologie (und vor ihr auch schon die humanistische Theologie) diese Alternative aufgenommen. Als Kritik am tatsächlichen und vermeintlichen Traditionalismus und Autokratismus der spätmittelalterlichen Kirche und Theologie und als Legitimation der Reform von Lehre und Ordnung wurde nun die andere Seite der Alternative, die Heilige Schrift mit der alleinigen absoluten Gewalt versehen und dementsprechend die konkrete Kirche als geschichtliche Vermittlungsgestalt der Offenbarung z. T. fast bis zur Bedeutungslosigkeit relativiert [156].

Wir haben damit in der kriteriologischen Frage den gleichen Sachverhalt vor uns wie in der Bekenntnisfrage: Einerseits hat die refor-

---

lanchthon und in der Konkordienformel, in: Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation, hg. von W. Lohff und L. W. Spitz, Stuttgart 1977, 89–106; *W. Maurer* 1978, 9–44; *ders.* 1969, 19 f.; *V. Pfnür* 1970, 15–19; *S. Wiedenhofer* 1976, I, passim.

[153] Angefangen vom Gutachten Melanchthons u. a., ca. 25. März 1530 (CR 2, 65; vgl. MBW 1, 373 Nr. 880) bis zu Melanchthons Entwurf eines Schlußabschnittes zur CA, vor 11. Mai (BSLK 135, 17 ff. 43 ff.).

[154] Für Melanchthon bin ich dieser Frage ausführlicher nachgegangen (s. o. Anm. 151).

[155] Ausführlich und überzeugend dargestellt jetzt bei *H. Schüssler* 1977. Vgl. auch *Y. Congar* 1965, 115–133, bes. 124–133. Zur vortridentinischen Lehre von Schrift und Tradition vgl. *U. Horst*, Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche nach Johannes Dietenberger, in: ThPh 46 (1971) 223–247, und die dort 226 f. Anm. 15 angegebene Lit. Vgl. auch o. Anm. 110.

[156] Für die früheste Phase aufschlußreich *K.-V. Selge*, Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck, in: ZKG 86 (1975) 26–40; vgl. auch *Y. Congar* 1965, 170–191; ferner *S. Wiedenhofer* 1976, I, 151–154.

matorische Kriteriologie vielfache Wurzeln im Mittelalter, sowohl was die allgemeine Fragestellung wie auch was die unmittelbare Antwort betrifft [157]. Andererseits stellt sie die kritische Gegenposition zum kirchlichen Hauptstrom der mittelalterlichen Entwicklung dar. Aus dieser Dialektik resultiert die Härte der Auseinandersetzung und die Schwierigkeit eines kriteriologischen Einverständnisses in der Kontroverse des 16. Jahrhunderts. Wenn die Alternative von Kirche und Schrift auch zu den selbstverständlichen Voraussetzungen der reformatorischen Theologie gehört, so ist sie doch nicht zur totalen Gegensätzlichkeit erstarrt. Denn neben dem Schriftprinzip steht von Anfang an das Prinzip kirchlicher Kontinuität, wenn es nun auch bedeutend enger und inhaltlicher gefaßt ist.

2. Historisch-systematische Interpretation in ökumenischer Absicht

Wie ist die mittels der Analyse der synchronischen und diachronischen Textzusammenhänge herausgearbeitete formaltheologische Position der CA katholischerseits nun zu beurteilen? Entspricht sie in solchem Maß der katholischen Tradition, daß eine katholische „Anerkennung" der CA von diesem formalen Problemaspekt her befürwortet werden kann oder gibt es ernsthafte Gründe, die dagegen sprechen?

Es ist klar: Eine Einigung in formaltheologischer Hinsicht erscheint sofort als unmöglich, wenn man die entsprechenden Aussagen etwa der CA und des Tridentinums direkt nebeneinanderstellt oder wenn man sie nur im Licht ihres direkten historischen Aufeinandertreffens betrachtet. Im ersten Fall erweisen sich die Aussagen fast als direkte Gegensätze: Schrift und Tradition contra Schrift allein; kirchlicher Glaube gegen individuelle Willkür contra göttliche Schrift gegen menschlich-geschichtliche Form des Glaubens usw. Im zweiten Fall zeigt sich, daß die Einigungsbestrebungen nicht rein zufällig gescheitert sind, sondern daß gerade auch die unterschiedliche Argumentationsweise es war, die eine Einigung verhindert hat.

Nun sind beide Verfahren methodologisch naiv und auch dogmatisch unbrauchbar, weil sie die hermeneutische Frage nach den Bedingungen der dogmatischen Rezeption geschichtlicher Phänomene im Bereich von Kirche und Theologie nicht einmal stellen. Eine sachgemäße, d. h. sowohl dem Problemniveau der heutigen wissenschaftstheoretischen Diskussion wie auch den Bedingungen des kirchlichen Glaubens entsprechende dogmatische Hermeneutik ist aber in unserer Frage mindestens ebenso wichtig wie eine exakte historische Einzelanalyse [158]. Das bedeutet

---

[157] Vgl. u. a. *W. Delius*, Luther und Huß, in: LuJ 38 (1971) 9–25; *K.-V. Selge* 1976, 605 ff. Man darf auch nicht vergessen, daß umgekehrt in der Sicht der altgläubigen Stände und des Kaisers auch die ConfCA keinen anderen theologischen Kriterien folgt als die CA, nämlich Schrift und Tradition (vgl. *H. Immenkötter* in: Immenkötter 25, 51; auch die Vorr. der ConfCA ebd. 76, 12 f.) und daß umfangmäßig der Schriftbeweis auch in der ConfCA bei weitem dominiert.

[158] Von der theologischen Hermeneutik hängt ja das systematische Urteil wesentlich ab. Und wenn in der katholischen Historiographie immer wieder die Meinung geäußert wurde, Melanchthon habe in seinen Einigungsbemühungen den kirchen-

z. B. u. a., daß es sich nicht um eine ökumenische Sonderhermeneutik handeln darf, die nur für die Lösung dieses ökumenischen Problems diente, das sonst unlösbar wäre. Es muß sich vielmehr um die normale theologische Hermeneutik handeln, die die katholische Dogmatik auch für die Interpretation der eigenen Glaubensüberlieferung verwendet. Diese Hermeneutik muß allerdings in der Lage sein, auch den spezifischen Bedingungen, die unsere Textanalyse enthüllte, gerecht zu werden. Nur wenn beides der Fall ist, ist ein ernsthafter ökumenischer Effekt zu erwarten. Diese historisch-dogmatische Interpretation der CA verteilt man aus sachlichen Gründen am besten auf drei Durchgänge: auf die Bestimmung der eigentlichen formaltheologischen Intention der CA und die Beurteilung ihrer Katholizität, auf die Bestimmung der besonderen geschichtlichen Gestalt der formaltheologischen Aussagen und ihre Einordnung in den überlieferungsgeschichtlichen Kontext und auf die Bestimmung des formaltheologischen Konsenses.

2.1 Die formaltheologische Grundintention der CA und ihre Katholizität

Versteht man die CA als kirchliches Bekenntnis und folglich als dogmatischen Text, der kirchliche Geltung beansprucht und fragt man dann im Sinn katholischer dogmatischer Hermeneutik, worin diese Geltung inhaltlich besteht, so ist erstens nach der eigentlichen Textintention zu suchen. In einem konziliaren Text z. B. gilt nicht jede Aussage in gleicher Weise. Definiert ist nur die zentrale Aussage. Begründungen, Motivierungen, Erklärungen, die sich auf diese Glaubensaussage beziehen, besitzen nicht die gleiche Autorität. Diese Textintention ist natürlich stark vom Kontext abhängig.

Dazu kommt dann zweitens, daß die dogmatische Geltung eines Textes nicht bestimmt werden kann, wenn dieser Text völlig isoliert betrachtet wird. Seine eigentliche Bedeutung ergibt sich nämlich erst aus dem Gesamtzusammenhang der kirchlichen Überlieferung. In dieser kann es durchaus auch Entscheidungen geben, die in einer mehr oder minder großen Spannung zueinander stehen. Die dogmatische Geltung einer solchen Entscheidung reicht dann eben soweit als sie ihren eigenen Kontrapunkt miteinzuschließen vermag.

In dieser Überlieferung gibt es drittens auch noch eine vielfache Abgestuftheit dogmatischer Autorität: Je weniger universal der intentionale, aber auch der faktische kirchliche Geltungsbereich einer konziliaren Aussage ist, um so geringer ist ihre dogmatische Autorität. Je reflektierender ein konziliarer Text ist, um so mehr ist er in seine eigene Geschichte eingelassen, um so geringer ist seine unmittelbare Verbindlichkeit [159].

Betrachtet man die CA von diesen hermeneutischen Voraussetzungen her, so ergeben sich einige hoffnungsvolle ökumenische Aussichten [160]:

---

trennenden Charakter der Lehrdifferenzen verkannt (vgl. die Belege bei *S. Wiedenhofer* 1980), so muß man dabei auch die spezifische theologische Hermeneutik berücksichtigen, die bei diesem Urteil Pate gestanden hat. Nun gibt es allerdings auch heute noch keine allseits befriedigende dogmatische Hermeneutik, auf die man nur zu verweisen bräuchte. Ich hebe daher nur einige wenige wichtige Punkte hervor, die Gemeingut heutiger katholischer Dogmatik sein dürften.

[159] Vgl. etwa *P. Fransen* 1967, 81–94; *J. Ratzinger* (1966), Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 139), Köln–Opladen 1966; *ders.*, Kommentar, in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte N. F. 7), Einsiedeln 1973, 17–51, 61–67, bes. 42–48.

[160] Vgl. dazu auch *S. Wiedenhofer* 1976, I, 307–309.

1. Die formaltheologische Gesamtintention der CA, die man auf die Formel bringen kann: Die Vermittlung (kirchliche Tradition) darf nicht an die Stelle des Vermittelten (Offenbarung, Evangelium, Gnade), treten [161], bewegt sich als solche ganz im Rahmen katholischer Tradition.

2. Das gleiche gilt auch von der Gesamtheit der kriteriologischen Regeln. So sehr die Schrift das entscheidende Kriterium ist, die Idee der kirchlichen Kontinuität und damit einer kontinuierlichen Tradition ist ebenso selbstverständlich [162].

3. Das gleiche gilt aber auch noch von den einzelnen kriteriologischen Regeln [163]. Selbst das reformatorische „Schriftprinzip" ist, soweit es als Überwindung eines vollständigen kirchlichen Positivismus und Traditionalismus verstanden wurde, katholischer Überlieferung nicht fremd. Es ist auch noch ein ganzes Stück weiter akzeptierbar, wenn es in spannungsvoller Einheit mit dem tridentinischen „Traditionsprinzip" gesehen wird. Ist dieses Ausdruck der prinzipiellen Legitimität der bisherigen kirchlichen Vermittlung der Offenbarung und Ausdruck der Fülle des apostolischen Erbes, so ist jenes Ausdruck der Notwendigkeit kirchlicher Reform und Ausdruck der Rückkehr zur Reinheit des apostolischen Ursprungs. Beides gehört für die katholische Gesamtüberlieferung zusammen. Und diese Sicht ist in der heutigen katholischen Dogmatik auch weitgehend rezipiert, insofern Dogmengeschichte als doppelte Bewegung der Entfaltung und Einfaltung und Dogmatik als gegenseitige Auslegung von Schrift und Dogma verstanden werden [164]. Auf dieser fundamentalen Ebene formaltheologischer Systematik darf man also die CA durchaus in die katholische Gesamttradition eingebettet sehen. Geht man nun aber zur konkreten geschichtlichen Gestalt dieser formaltheologischen Position über, d. h. betrachtet man ihre unmittelbare kritische Absicht, ihre verschiedenartige Begründung, ihre einzelnen Elemente und vor allem auch ihre Anwendung, so ändert sich sofort die Lage. Jetzt gibt es fast einen direkten Gegensatz zur katholischen Position. Hier liegt historisch auch einer der Hauptgründe, warum die Einigungsbemühungen 1530 in Augsburg gescheitert sind. In der Tat: Solange man auf dieser Ebene und in der Perspektive des 16. Jahrhunderts verharrt, bleibt diese formaltheologische Kontroverse unlösbar. Den Ausweg weisen uns die historischen Hinweise, die uns die Analyse des diachronischen Textzusammenhanges geliefert hat, daß nämlich die formaltheologische Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts weitgehend ein Produkt der mittelalterlichen Entwicklung von Kirche und Theologie ist.

[161] Vgl. o. S. 172, 176 f.
[162] Vgl. o. S. 168, 176 f.
[163] Vgl. o. S. 163 f., 165, 170 ff.
[164] Als Beispiel für viele *J. Ratzinger* 1966, 21–28.

Von dieser mittelalterlichen bzw. abendländischen Entwicklung her muß daher diese Kontroverse auch verstanden und beurteilt werden. Als Transformator zwischen diesen historischen Auskünften und einer eventuellen systematischen Bestätigung des formaltheologischen Konsenses soll eine Art „Entwicklungstheorie" dienen, die Geschichte als Ineinander von eigendynamischen prozessualen Abläufen und unableitbaren Ereignissen versteht [165].

2.2 Entwicklungstheorie der formaltheologischen Kontroverse

Eine solche Theorie kann als legitimiert gelten, wenn sie sich als historisch begründet und als systematisch fruchtbar erweist. Letzteres scheint dann der Fall zu sein, wenn es gelingt zu zeigen, daß die kontroversen formaltheologischen Positionen des 16. Jahrhunderts eine gemeinsame Vorgeschichte haben und gerade dadurch sowohl miteinander verbunden wie auch voneinander getrennt sind. Damit wäre nicht nur die partikuläre Perspektive des 16. Jahrhunderts aufgesprengt zugunsten der Perspektive der christlichen Gesamttradition, sondern auch deutlich gemacht, daß die formaltheologische Kontroverse nur ein Teilmoment bzw. einen Teileffekt eines viel umfassenderen Wandlungsprozesses darstellt. Dieser läßt sich ganz grob und skizzenhaft vielleicht so umschreiben:

Soziopolitische und geistesgeschichtliche Gründe führen im 12. Jahrhundert im Abendland zu einer entscheidenden Wende in der Theologie [166]. Diese bringt u. a. zwei Verschiebungen mit sich, eine ontologische und eine geschichtstheoretische, die beide für unsere Frage von entscheidender Bedeutung werden sollen. Ontologisch gesehen verlagert sich jetzt das Interesse von der transzendenten res zum sichtbaren sacramentum, vom aktuellen Wirken Gottes zur rechtlich befugten, weil von Christus einmal eingesetzten kirchlich-amtlichen Vermittlung und von der sakramentalen und gemeinschaftlichen Wirklichkeit der Kirche zu der dem kirchlichen Amt, besonders dem Papsttum eigenen potestas. Geschichtstheoretisch gesehen verschiebt sich nun der Schwerpunkt von der Zeit des Ursprungs (Väterzeit) zur kirchlichen Gegenwart, wie man z. B. am Selbstverständnis der Scholastik gegenüber der Vätertheologie und am Ersetzen der statuta patrum durch die gesetzgebende Gewalt des Papstes und das Recht der Dekretalen ersehen kann.

Diese Verschiebungen waren offenbar nicht nur historisch unvermeidlich, sondern auch kirchlich notwendig, wollte die Kirche unter den neuen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen ihre Aufgabe erfüllen und lebendig bleiben. Gleichzeitig stellten sie aber eine recht einseitige Differenzierung des früheren Zustandes dar, die

[165] Vgl. dazu Historische Prozesse, hg. von *K.-G. Faber* und *Ch. Meier* (Beiträge zur Historik 2) (dtv WR 4304), München 1978.

[166] Eine befriedigende umfassende Beschreibung dieser kirchen- und theologiegeschichtlichen Wende liegt m. W. noch nicht vor. Vgl. dazu inzwischen *Y. Congar* 1965, 167–169; *ders.* 1967, 163–172; auch *S. Wiedenhofer* 1976, I, 309–312.

mit zunehmender Systematisierung und Verselbständigung eine ebenso einseitige und sich verselbständigende Gegenbewegung hervorrufen mußte. Erst im 16. Jahrhundert waren offensichtlich jene Bedingungen vorhanden, unter denen die drohende Verselbständigung der kirchlichen Vermittlung und der kirchlichen Gegenwart innerhalb einer breiteren theologischen Bewegung in eine ebenso drohende Verselbständigung des Vermittelten, d. h. des Wortes Gottes und des historischen Ursprungs, d. h. der Heiligen Schrift umschlagen konnte. Was in der Vätertheologie in der theologischen Kriteriologie noch eine undifferenzierte Einheit bildete und auch bilden konnte, ist jetzt in zwei fast gegensätzliche Positionen auseinandergetreten: Interpretation der Schrift ganz von der Tradition aus contra Interpretation der Tradition ganz von der Schrift aus. In einem gewissen Sinn können sich beide Parteien des 16. Jahrhunderts auf die frühe Kirche berufen. In einer anderen Hinsicht trifft das aber nicht mehr zu. Denn die mittelalterliche Entwicklung war gerade aus der Notwendigkeit geboren, den für die neue Situation rechtlich und philosophisch viel zu undifferenzierten frühkirchlichen Systemzustand zu überschreiten. Eine neue Epoche des Glaubens war so oder so unabwendbar.

Nachträglich muß man freilich dogmatisch kritisieren, daß der Differenzierungsvorgang sehr einseitig verlaufen ist und daß es im Spätmittelalter immer weniger gelungen ist, die zunehmende Verhärtung der einseitigen Akzente in Kirche und Theologie in Frage zu stellen. Gegen einen solchen Traditionalismus bestand der Protest der reformatorischen (und zuvor schon der humanistischen) Theologie zu recht. Dafür trifft diese die nachträgliche Kritik, daß sie die mittelalterliche Alternative unbesehen als Sachalternative übernommen und verteidigt haben, daß sie völlig ungeschichtlich hinter die mittelalterliche Entwicklung zurückwollten (Aktualismus des Wirkens Gottes, Schrifttheologie) und dabei auch nicht sahen, daß dieses Zurück infolge der bestehenden mittelalterlichen Problemlage sofort eine neue (eben gar nicht mehr biblisch-patristische, sondern mittelalterlich-neuzeitliche) Gestalt annehmen mußte (fast völlige Transzendenz des Heils: sola gratia; fast völlige Rückkehr zum Ursprung: sola scriptura) [167].

Insofern dürften jetzt zwei Dinge klar geworden sein:

1. Beide Positionen sind historisch dermaßen miteinander verknüpft, daß dies auch dogmatisch berücksichtigt werden muß.

2. Beide Positionen sind aus dem gleichen Grund unmittelbar nicht mehr miteinander versöhnbar. Zu ihrer Versöhnung bedarf es der Überschreitung ihres ge-

---

[167] Eines der besten Beispiele für die Problemlage dürfte Melanchthons Erwiderung auf die Forderung der ConfCA sein, sieben Sakramente anzuerkennen (*Immenkötter* 110, 9 ff.; ApolCA 13, BSLK 291–296).

meinsamen Defektes, nämlich der in einer bestimmten historischen Situation entstandenen Alternative.

2.3 Ökumenische Theorie des formaltheologischen Konsenses

Von diesen Voraussetzungen her wäre nun zu bestimmen, inwiefern in formaltheologischer Hinsicht von einer katholischen „Anerkennung" der CA gesprochen werden kann.

Katholische Anerkennung der CA kann demnach nicht einfach die Bestätigung meinen, daß einiges oder vieles in der CA damaliger und/oder heutiger katholischer Auffassung von den theologischen Kriterien entspricht.

Katholische Anerkennung der CA kann, wenn überhaupt, nur katholische Rezeption der CA heißen, eine Rezeption, die freilich erst dann wirklich Sinn bekommt, wenn ihr eine komplementäre evangelische Rezeption der CA entspricht [168]. Eine solche doppelte Rezeption der CA konvergiert dann, wenn sie jeweils die formaltheologische Position der CA in den Rahmen der christlichen Gesamtüberlieferung einordnet und sie von dieser aus interpretiert.

Das würde für die katholische Seite bedeuten:

1. Anerkennung dessen, was unmittelbar und der Intention nach gemeinsam ist.
2. Zurückgewinnung dessen, was in der nachreformatorischen katholischen Theologie zur kurz gekommen oder ausgefallen ist.
3. Mitübernahme der Verantwortung für das, was mangelhaft ist. Denn an diesem Mangel ist die mittelalterliche Entwicklung strukturell beteiligt.

Das würde für die evangelische Seite bedeuten:

1. Anerkennung dessen, was unmittelbar und der Intention nach gemeinsam ist.
2. Zurückgewinnung dessen, was in der nachreformatorischen evangelischen Theologie zu kurz gekommen oder ausgefallen ist.
3. Mitübernahme der Verantwortung für das, was an der formaltheologischen Sicht der CA mangelhaft ist. D. h., Anerkennung dessen, daß ein Teil von dem, was in der späteren protestantischen Überlieferungsgeschichte der Reformation als reformatorische Entdeckung gefeiert wurde, nur kontingentes Produkt einer bestimmten Teilphase christlicher Überlieferung ist und deshalb einer eindringlichen relecture bedarf.

Da eine solche gemeinsame Rezeption durch das Faktum der Kirchenspaltung ständig bedroht bleibt, setzt eine Anerkennung der CA auch eine theologische Bewältigung dieses Faktums voraus. Man könnte z. B. geschichtstheologisch und in der reformatorischen Schematik von Gesetz und Evangelium Reformation und Kirchenspaltung als Gericht und Gnade Gottes über seine Kirche verstehen. Das Gesetz als Ausdruck des Willens Gottes, als Ausdruck dessen, wie Gott

---

[168] Vgl. dazu auch *J. Ratzinger*, Anmerkungen zur Frage einer „Anerkennung" der Confessio Augustana durch die katholische Kirche, in: MThZ 29 (1978) 225 bis 237.

seine Kirche will, nämlich als eine, heilige, katholische und apostolische, deckt die Sünde und die Schuld der unmittelbar Verantwortlichen gleichermaßen wie der politischen und gesellschaftlichen Umstände und der geschichtlichen und kirchlichen Entwicklungen, die zur Spaltung beigetragen haben, auf und hält der Kirche ihren bleibenden Maßstab vor, nach dem sie sich ständig auszurichten hat. Die Verheißung als Ausdruck der barmherzigen Nähe Gottes im Heiligen Geist ist als Ausdruck dessen, daß Gott seine Kirche als eine, heilige, katholische und apostolische erhält und bewahrt, der Grund des Glaubens und der Hoffnung, daß Gott seine Kirche ständig eint, heiligt und reformiert. Betrachtet man Reformation und Kirchenspaltung also nicht ekklesiozentrisch, sondern theozentrisch, nicht von einer beschränkten Zeitlinie aus, sondern geschichtstheologisch, so tritt an die Stelle des Entschuldigungsmechanismus, der die Spaltung dem Gegner in die Schuhe schieben muß, um sich selbst zu rechtfertigen, die Hoffnung der Buße. Erst wenn dieses doppelte Bekenntnis gemeinsam gesprochen und im Leben der getrennten Kirchen realisiert ist, wenn also Reformation und Kirchenspaltung zugleich als Gericht und Gnade, für sich jeweils vor allem als Gericht, für die Gesamtkirche als Gnade betrachtet wird, scheint jene Voraussetzung geschaffen, in der auch eine Anerkennung der CA in formaltheologischer Hinsicht an ihr Ziel käme.

Hoffnungsgestalt und Gegenwart des Heiles

Zur Diskussion um die doppelte Gerechtigkeit auf dem Konzil von Trient

Von Philipp Schäfer

Der Ruf der Reformatoren nach der Gottesgerechtigkeit und der Rechtfertigung allein aus dem Glauben lehnt jede menschliche oder institutionelle Absicherung ab. Der Glaubende wird auf Gottes Wort verwiesen, das ihm Gottes Erbarmen verheißt. Im Glauben ist der Mensch schon gerechtfertigt; aber seine Gerechtigkeit ist noch angefochten. Der Glaube ist Teilhabe am Ostersieg Christi und Beginn des ewigen Lebens. Andererseits erfährt der Glaubende dieses ewige Leben noch nicht. Im Glauben ist er gerechtfertigt, aber er erkennt sich immer wieder als Sünder. So lebt der Glaubende gleichsam in einem Schwebezustand, in eschatologischer Spannung. Die Gerechtigkeit des Glaubens ist in Christus gegründete Hoffnung. Der Glaubende ist ein Wanderer zum Land der Verheißung. Der Glaubende ist wesentlich Hoffender [1]. Katholische Kontroverstheologen suchten die Hoffnungsgestalt des Glaubens und den eschatologischen Charakter der Rechtfertigung in der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit auszudrücken. Diese These von der doppelten Gerechtigkeit wurde in der Rechtfertigungsdebatte des Trienter Konzils abgelehnt. Die folgende Untersuchung will zeigen, wie in dieser Diskussion um die Hoffnungsgestalt des Glaubens und um den eschatologischen Charakter der Rechtfertigung gerungen wurde.

1. Zum Verständnis der „Doppelten Gerechtigkeit"

Seit der Reformationszeit ist in verschiedenen Zusammenhängen von einer zweifachen oder doppelten Gerechtigkeit die Rede. Der Begriff „Doppelte Gerechtigkeit" wurde und wird auf unterschiedliche Thesen von der Rechtfertigung angewandt. Theobald Beer spricht von einer doppelten Gerechtigkeit bei Luther und meint damit die Unterscheidung einer „ersten Gerechtigkeit, d. h. der fremden Gnade oder der Gnade, welche Christus ist", (gratia) und einer „zweiten

[1] Vgl. *E. Kunz*, Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung. Diese bei der Phil. Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt eingereichte Habilitationsschrift wird demnächst in Bd. IV des Handbuchs der Dogmengeschichte als Fasz. VII c (I) erscheinen. Der Verf. dieses Aufsatzes konnte sie dankenswerterweise im Ms. einsehen.

Gerechtigkeit, des donum", das die im Glaubenden bleibende Sünde tilgt [2]. Die Diskussion um eine „doppelte Gerechtigkeit" innerhalb der katholischen Theologie befaßt sich mit einem anderen Sachverhalt. Der Augustinergeneral und einflußreiche Konzilstheologe Girolamo Seripando (1492–1563) nennt in seinem Votum vom 8. Oktober 1546 als Vertreter der doppelten Gerechtigkeit Cajetan, Contarini, Pigge, Pflug und Gropper [3].

Thomas Cajetan de Vio (1469–1534) lehrt, daß der Gerechtfertigte „das ewige Leben aufgrund eines zweifachen Rechtes, des Verdienstes Christi und der Verdienste, die er sich als Glied Christi durch gute Werke erworben hat", erhält [4]. Dieses doppelte Recht ist in der einen Gerechtigkeit des Gerechtfertigten eingeschlossen. Albert Pigge (1490 bis 1542) galt „lange Zeit unangefochten als der Vater der ‚Duplex-iustitia'-Lehre" [5]. Neuerer Forschung zeigt sich aber, daß Johann Gropper (1503–1559) in seinem Rechtfertigungsverständnis nicht von Pigge abhängig ist [6]. Zwar setzt Pigge Gerechtigkeit Gottes und die unzulängliche natürliche Gerechtigkeit des Menschen einander entgegen. Die Gerechtigkeit Gottes in Christus ist als die persönliche Gerechtigkeit Christi verstanden, „die Gott denen, die mit Christus in Gemeinschaft stehen, zur Gerechtigkeit anrechnet" [7]. Einzige Voraussetzung für das Rechtfertigungsurteil Gottes ist die Liebe. So unterscheidet Pigge nicht zwischen einer ersten und einer zweiten Rechtfertigung oder Gerechtigkeit. Allein die Gerechtigkeit des Menschen, die menschliche Leistung natürlicher Kraft ist, bedarf der Gerechtigkeit Christi, die geschenkt wird in Glaube und Liebe. Die These von einer doppelten Gerechtigkeit findet sich vor Seripando vor allem bei Gropper und Contarini. Nach ihrem Verständnis bedarf die Gerechtigkeit des Gerechtfertigten der Ergänzung durch die Gerechtigkeit Christi, weil die Werke des Gerechten immer unvollkommen bleiben. Die doppelte Gerechtigkeit in ihrem Sinn ist so die Gerechtigkeit Christi, die die erste Gerechtigkeit der Rechtfertigung aus dem Glauben und der guten Werke des Gerechtfertigten ergänzt und vervollkommnet. Diese These von einer doppelten Gerechtigkeit bei Gropper und Contarini soll nun auf ihre Motive hin untersucht werden.

---

[2] *Th. Beer,* Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung, in: Cath(M) 21, 1967, (65–84) 69; vgl. 71.

[3] Vgl. CT V 487, 33.

[4] *R. Braunisch,* Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion" (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon (RST 109) (Münster 1974) 432.

[5] Ebd.

[6] Vgl. *H. Jedin,* Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges (RST 55) (Münster 1931) 121 ff.; Braunisch, Theologie 432 ff.

[7] Braunisch, Theologie 435.

2. Die doppelte Gerechtigkeit nach Gropper

Johannes Gropper (1503–1559) ist in Köln zunächst als Jurist und Verwaltungsmann tätig. Erst nach dem Augsburger Reichstag (1530) wendet er sich dem Studium der Schrift und der Väter zu. Den Beschlüssen der Kölner Provinzialsynode von 1536 gibt er in seinem Enchiridion für die Seelsorge eine Unterweisung im christlichen Glauben bei [8]. Wie Reinhard Braunisch in seiner sorgfältigen Untersuchung [9] gezeigt hat, legt er darin aus guter Kenntnis Augustins und Bernhards von Clairveaux in Anlehnung und in Auseinandersetzung zu Melanchthon den christlichen Glauben dar.

In der Darstellung der Rechtfertigung wendet er sich eindeutig gegen jedes forensische oder imputative Verständnis der Rechtfertigung. Der Vorgang der Rechtfertigung umfaßt die Vergebung der Sünden und die innere Erneuerung des Menschen. In dieser einen Rechtfertigung wird auch das ewige Leben, wenn auch anfangshaft und in Hoffnung, geschenkt [10]. Die Gerechtigkeit Gottes wird dem Menschen im Evangelium verheißen und durch den Glauben an Christus geschenkt. Im Glauben an die Vergebung der Sünden um Christi willen wird dem Glaubenden der Geist geschenkt, durch den die Liebe in die Herzen ausgegossen wird. In dieser Liebe wird der Wille erneuert und von der Knechtschaft des Gesetzes befreit. So wird der Mensch gerechtfertigt und beginnt ein neues Leben, das ins ewige Leben führt. Durch den Glauben an Christus wird Vergebung, innere Erneuerung und das Leben geschenkt [11]. Diese Gerechtigkeit des Glaubens verbindet mit Christus und macht uns zum Glied Christi [12]. Auf diese Einheit von Vergebung und innerer Erneuerung des Willens, der zum Guten befreit wird, hebt Gropper immer wieder ab.

Der rechtfertigende Glaube ist nicht nur Glaube der geoffenbarten Wahrheit, Glaube an den Tod Jesu, sondern er ist immer auch Glaube an den Gott, der in Christi Leiden mir Vergebung gewährt. Der

---

[8] Canones Concilii Provinzialis Coloniensis. Sub ... D. Hermanno ... Anno 1536. Quibus adiectum est Enchiridion Christianae institutionis. Köln 1538. Vgl. *J. Meier*, Das „Enchiridion Christianae institutionis" (1538) von Johannes Gropper. Geschichte seiner Entstehung, Verbreitung und Nachwirkung, in: ZKG 86 (1975) 289–328.

[9] Vgl. Braunisch, Theologie (Anm. 4). Darin Quellen und Literatur.

[10] „Iuistificatio duo proprie complectitur nempe remissionem peccatorum et interioris mentis renovationem seu repurgationem. Nec repugnamus ut quis addat et tertium nempe donationem vitae aeternae, modo intelligas eam in nobis, per iustificationem et gratiam dei in hac vita magis inchoari, et spe accipi quam perfecte dari ..." Gropper, Enchiridion 163r. „... eadem omnino sit iustitia, qua deus per spiritum sanctum cum iustificamur utramque, nempe remissionem peccatorum et mentis renovationem per fidem operatur, non alia atque alia". Ebd. 163v.

[11] „... per fidem in christum, qua tamquam instrumento, remissio peccatorum et renovatio interioris hominis et vita accipiuntur, habentur ac retinentur." Ebd. 166v.

[12] Vgl. ebd. 168v.

Glaube schwingt hinüber zu Hoffnung und Liebe. Daher nennt Gropper den rechtfertigenden Glauben häufig fiducia. Der Glaube weiß sich in das Heilshandeln Gottes hineingenommen. Dieser Glaube, der sich des Heiles gewiß wird, kommt aber nicht zu einer Heilssicherheit. Er glaubt das Heil gegeben und streckt sich doch in Hoffnung aus auf die Erfüllung des Heiles. Das im Glauben geschenkte Heil wird dem Menschen nie zu einem unangefochtenen Besitz. Es ist immer das Heil, das er im Glauben, im Vertrauen auf Gott, nicht aus der eigenen Leistung, auch nicht aus der Leistung des Glaubens empfängt. Gewißheit des Heiles „muß im je neuen Vollzug des Glaubens errungen werden" [13]. Der Vollzug des Glaubens weist sich aus in der Erneuerung des Willens, „die innerlich erfahren wird und nach außen bezeugt werden muß" [14].

Gropper wird nicht müde zu wiederholen, daß die Gerechtigkeit, die durch den Glauben geschenkt ist, den Willen erneuert und sich auswirkt im Werk des Glaubens und der Liebe. Da Gropper aber über das Verdienst handelt, gerät er doch in Gefahr, die Einheit der Gerechtigkeit aus dem Auge zu verlieren. Verdienstlich ist nicht das Werk des Gesetzes, sondern nur das Werk der Glaubensgerechtigkeit, des in der Liebe erneuerten Willens. Dieses aber ist Gabe, die Gott durch den Glauben schenkt. Das verdienstliche Werk vollzieht der Mensch nicht aus den Kräften seiner Natur, sondern aus der Verbindung mit Christus. Der Gerechtfertigte und Heilige bleibt nicht ohne Sünde, aber er hört nicht auf gerecht und heilig zu sein, solange er in dem Streben nach Heiligkeit festhält. Diese Erfahrung des Ungenügens vor der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes und des im Gerechtfertigten bleibenden Widerspruchs gegen Gottes Willen kann und will Gropper nicht verleugnen [15].

Die vollkommene und absolute Gerechtigkeit oder Liebe wird in diesem Leben von niemand erreicht. Sie wird erst in der Zukunft erreicht, da wir erkennen, wie wir erkannt sind. Einerseits bescheidet sich Gropper und meint, die Gerechtigkeit aus Glauben und Liebe sei zwar geringer, aber diesem Leben angemessen, da wir aus dem Glauben leben und wandeln. Andererseits verweist er den Glaubenden nochmals auf die Gerechtigkeit Christi. Diese Unvollkommenheit, die der Mensch nicht aus eigenen Kräften beheben kann, kann er ergänzen aus dem Glauben an Christus. Da er die Gerechtigkeit Christi, dessen Glied er geworden ist, glaubt, wird er seine Unvollkommenheit ergänzt erhalten. Freilich muß er sich dauernd bemühen, in der

---

[13] Braunisch, Theologie 336.

[14] Ebd. 339. Vgl. die sorgfältigen Untersuchungen zur Struktur des Glaubensaktes und zu Glaube und Heilsgewißheit bei Braunisch, Theologie 303–339.

[15] Vgl. Jedin, Pigge 120; Braunisch, Theologie 428.

Gnade, die Gott ihm gegeben hat, voranzukommen [16]. Gropper tröstet den Glaubenden, der das Ungenügen seiner Liebe erfährt, mit dem Verweis auf die Gerechtigkeit Christi, an der er ja Anteil hat als Glied Christi. Damit hält er fest, daß die Gerechtigkeit, die Gott in Glaube und Liebe schenkt, hinreicht zum Leben [17]. Der Glaubende bedarf über die ihm geschenkte Gerechtigkeit hinaus nicht einer neuen, einer zweiten Rechtfertigung. „Die Gerechtigkeit Christi wird also nicht als Ergänzung der iustitia inhaerens zur Vervollkommnung der Rechtfertigung imputiert, sondern steht dem Gerechtfertigten aufgrund seiner Christusverbundenheit mittels des Glaubens als Berufungsinstanz zur anrechnungsweisen Aufwertung seiner ungenügenden Werke offen" [18].

Zu Recht sehen Braunisch und Jedin in dieser Berufung auf die Gerechtigkeit Christi zur Ergänzung des ungenügenden Handelns des Gerechtfertigten „die eigentliche Wurzel der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit" [19] oder eine Einbruchstelle der „Fehlentwicklung auf eine ‚Duplex-iustitia'-Lehre hin" [20]. Eine andere Einbruchstelle sieht Braunisch in Groppers Lehre vom Verdienst. Im Verständnis des Verdienstes läßt sich Gropper leiten von der „Grunderfahrung des völligen Ungenügens menschlichen Strebens in Anbetracht der absoluten Forderung des göttlichen Gesetzes" [21]. Da der Mensch im Glauben die Verheißung Gottes annimmt und die Erneuerung des Willens im Handeln vollzieht, erfährt er schmerzlich, daß all sein Mühen nicht hinreicht, Gottes Willen gerecht zu werden. Zum andern will Gropper allen Anschein einer Leistung des Menschen, die den Gnadencharakter des Verdienstes verdunkeln könnte, vermeiden. Das Verdienst ist Lohn der Gnade, nicht Leistung des Menschen.

Dem Gerechtfertigten erwächst das Verdienst nicht aus dem inneren Wert seines Handelns in Glaube und Liebe. Das gute Werk des Gerechtfertigten erbringt nicht aus sich einen Anspruch auf Lohn. Verdienst erlangt der Glaubende nur durch die Verbindung seiner unge-

---

[16] „Hanc enim imperfectionem, quam viribus tuis supplere non potes, supplebis ex fide in Christum, credens iustitiam Christi (cuius membrum factus es) tuum imperfectum suppleturus, si tamen perpetuo pro viribus, quas tibi dominus suppeditaverit coneris eam quam accepisti gratiam promovere . . .". Gropper, Enchiridion 168r.

[17] „Der Zugang zur Gerechtigkeit Christi, die vervollständigt, was der Glaubensbewährung noch fehlt, wurde mit der Eingliederung des rekonziliierten und erneuerten Menschen in den Christusleib grundgelegt. Indem sich der Glaube unausgesetzt auf diese rechtfertigende Christusgemeinschaft beruft, kann das Handeln an der Güte der Verdienstleistung Christi partizipieren." Braunisch, Theologie 429.

[18] Ebd.

[19] Jedin, Pigge 120.

[20] Braunisch, Theologie 430.

[21] Ebd. 411.

nügenden Taten mit dem vollkommenen Gehorsam Christi. „Weil allein Christus das Gesetz erfüllt hat, ist aller Wert menschlicher Leistung und damit jedes Verdienst nur als Teilhabe an der wertvollen Christustat anzusehen“ [22]. Die Werke haben ihren Wert darin, daß ihnen das Verdienst Christi angerechnet wird. Verdienstlich ist das Handeln des Gerechtfertigten nicht in sich, sondern aufgrund der Anordnung Gottes. Das Handeln des Gerechtfertigten aus Glaube und Liebe bleibt ungenügend; den Lohn des ewigen Lebens erhält er in Anrechnung der Verdienste Christi. Freilich ist diese Anrechnung im Enchiridion noch zurückgebunden an die Christusgemeinschaft, die in der Rechtfertigung geschenkt ist. Als Glied im Leib Christi hat der Glaubende in seinem Handeln teil an der vollkommenen Gerechtigkeit Christi. Die Erfahrung des Ungenügens vor dem Gesetz der Liebe und der Unvollkommenheit des menschlichen Herzens machen es Gropper schwer, der dem Glaubenden in diesem Leben geschenkten Gerechtigkeit auf ewiges Leben bei Gott hin zu trauen. Die Grunderfahrung des Ungenügens vor Gott hält sein Verständnis der Rechtfertigung offen für die These von einer zweiten Anrechnung der Gerechtigkeit Christi.

Hubert Jedin verweist auf Notizen, die Gropper vor dem Wormser Gespräch 1540 gemacht hat. Unser Vertrauen ist ganz auf die Kraft des Leidens und der Auferstehung Christi zu setzen und in die Gerechtigkeit, die in ihm vollkommen ist. Sie wird den Gläubigen durch Anrechnung mitgeteilt. Der Glaubende hat allein auf das Verdienst Christi zu vertrauen, weil die verbleibende Konkupiszenz zur Sünde verleitet und die Vollendung der Gerechtigkeit verhindert [23]. Teile dieser Aussage gingen in die Urform des Regensburger Buches ein. Das Regensburger Buch, an dem Gropper mitgearbeitet hat, beschreibt zunächst den Vorgang der Rechtfertigung [24]. Rechtfertigung wird durch den Glauben geschenkt, in dem der Heilige Geist wirkt. Dieser Glaube ergreift die Gerechtigkeit, die in Christus ist, als die ihm gnadenhaft angerechnete und empfängt zugleich die Verheißung des Geistes und die Liebe. Die Gerechtigkeit Christi wohnt so im Glaubenden. Diese in Christus mitgeteilte Gerechtigkeit gibt ihm Würde.

---

[22] Ebd. 410.

[23] „Rursus si quaeratur, in quo tota nostra fiducia collocanda sit, respondendum est: in virtute passionis et resurrectionis D. N. Jesu Christi et ea iustitia, quae in ipso est perfecta, quae credentibus in eum gratuita imputatione fit communis. In summa: iustitia qua iusti i. e. accepti et reconciliati sumus, est iustitia Christi ...“. *F. Dittrich*, Miscellanea Ratisbonensia a. 1541 (Braunsberg 1892) 7; nach: Jedin, Pigge 120.

[24] Zu Groppers Beitrag vgl. *R. Braunisch*, Die „Artikell“ der „wahrhafftigen Antwort“ (1545) des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches (1540–1541), in: Von Konstanz nach Trient. Festgabe für A. Franzen. Hrsg. von *R. Bäumer* (München–Padernborn–Wien 1972) 519–545.

Sie ist inhärierende Gerechtigkeit. Aber letztlich angenommen wird der Glaubende von Gott nicht um dieser ihm einwohnenden Gerechtigkeit willen, sondern um der Gerechtigkeit Christi willen, die ihm angerechnet wird. Der Glaubende vertraut nicht der inhärierenden Gerechtigkeit, sondern allein der Gerechtigkeit Christi, die uns gegeben ist [25]. Einerseits insistiert dieser Vermittlungsversuch auf der Gerechtigkeit, die im Menschen wohnt, wirkt und durch gute Werke aus der Kraft des Geistes wächst. Andererseits verlangt er ein Vertrauen allein auf die Gerechtigkeit Christi, die angerechnet wird durch den Glauben. Das kann doch nur heißen: Die einwohnende Gerechtigkeit genügt vor Gott nicht. Letzte Annahme findet der Glaubende nur durch die Gerechtigkeit Christi, die ihm über die ihm einwohnende Gerechtigkeit hinaus angerechnet wird. Damit aber ist die letztlich rechtfertigende Gerechtigkeit von der einwohnenden unterschieden. Es gibt eine doppelte Gerechtigkeit. In dem „Antididagma" und der deutschen „Gegenberichtigung" spricht Gropper dann ausdrücklich von der „duplex iustitia" oder „zweierlei Gerechtigkeiten".

Zunächst unterscheidet Gropper drei Weisen der Rechtfertigung. Als erste nennt er die Rechtfertigung des Sünders. Diese umschließt die Vergebung der Sünden durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, die Versöhnung mit Gott und die Kindschaft zu Gott durch die Wiedergeburt, die Erneuerung des Heiligen Geistes durch die Ausgießung der Liebe und schließlich die Gabe des ewigen Lebens, dessen Erbe der Gerechtfertigte in der Hoffnung wird [26]. Als zweite nennt Gropper die Rechtfertigung durch die Werke. Er verweist auf die Erneuerung des Willens und auf die Verpflichtung zum Handeln, betont dann aber, daß dieses Handeln von Gott kommt. Die guten Werke sind aus sich nicht hinreichend, sondern sie sind Gaben Gottes und Früchte des Geistes. Gott krönt seine Gaben in uns [27]. Die dritte Rechtfertigung ist dauernd notwendig, weil auf der Wanderschaft in dieser Zeit all das Leben und Streben des Menschen dem Mangel unterworfen ist. Außer Maria bleibt keiner frei von Sünden. Der Gerechtfertigte ruft daher in wahrem Glauben ohne Unterlaß durch Christus zu Gott um die Vergebung dieser Sünden. So erlangt er die

---

[25] „Sed interim hoc verum est, quod hac fide eatenus iustificamur, id est, acceptamur et reconciliamur Deo, quatenus apprehendit misericordiam et iustitiam quae nobis imputatur propter Christum et eius meritum, non propter dignitatem seu perfectionem iustitiae, nobis in Christo communicatae" ..... „tamen anima fidelis huic non innititur, sed soli iustitiae Christi nobis datae, sine qua omnino nulla est nec esse potest iustitia". – Melanchthon, Opera, Hrsg. von *K. G. Bretschneider*, Bd. IV, CR Bd. IV (Halle 1837) 200.

[26] Vgl. *Johannes Gropper*, Antididagma seu christianae et catholicae religionis ... (Köln 1544) 11v; Christliche und catholische Gegenberichtung eyns Erwirdigen Dhomcapittels zu Cöllen ... (Köln 1544) 17r.

[27] Vgl. Gropper, Antididagma 12v.

Rechtfertigung, die wir nötig haben. Aus der Erfahrung des täglichen Ungenügens vor Gott fordert hier Gropper eine weitere Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Deutlicher spricht Gropper das Ungenügen der einwohnenden Gerechtigkeit aus, wenn er die Ursachen der Rechtfertigung behandelt.

Vorzügliche Formal- oder Wesensursache der Rechtfertigung ist die von Christus vollbrachte, dem Glaubenden angerechnete Gerechtigkeit Christi. Dieser uns angerechneten Gerechtigkeit Christi haben wir zu vertrauen. Auf sie sollen wir uns vor allem verlassen. Als zweite Formalursache nennt Gropper die einwohnende oder inhärierende Gerechtigkeit. Sie wird dem Menschen mit der Vergebung der Sünden durch die Erneuerung des Heiligen Geistes und die Eingießung der Liebe geschenkt, eingegossen und zu eigen gegeben. Sie wird durch die Früchte des Geistes wirksam. Da sie unvollkommen ist, gilt das Vertrauen des Glaubenden der angerechneten Gerechtigkeit Christi. Freilich ist sie inneres Zeugnis der Vergebung der Sünden und der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi [28]. Die Rechtfertigung des Menschen wird durch die dem Glaubenden angerechnete Gerechtigkeit Christi und durch die dem Glaubenden geschenkte, einwohnende Gerechtigkeit, die in seinem Handeln wirksam wird, bewirkt. Im Gerechtfertigten ist so eine doppelte Gerechtigkeit. Die durch Glaube und Liebe einwohnende Gerechtigkeit wird im Werk der Liebe nur ungenügend wirksam und bleibt daher in sich ungenügend. Sie bedarf der ständigen Ergänzung durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Die einwohnende Gerechtigkeit ist nicht mehr als Christusgemeinschaft gesehen. Sie ist als eine Beschaffenheit im Menschen verstanden. Als solche bleibt sie unvollkommen und kann nicht Grund der Gemeinschaft mit Gott sein.

Im Antididagma haben sich die beiden Gerechtigkeiten, die im Enchiridion noch in der Gemeinschaft mit Christus verbunden waren, noch mehr verselbständigt. Allerdings versucht Gropper sie doch zusammenzubinden. Die einwohnende Gerechtigkeit, die in sich nicht hinreicht, ist Zeichen und Unterpfand der angerechneten Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist dem Glaubenden in dieser doppelten Form

---

[28] „Eodem modo iustificamur a Deo iustitia duplici, tanquam per causas formales et essentiales. Quarum una et prior est consumata Christi iustitia: non quidem quomodo extra nos in ipso est, sed sicut et quando eadem nobis (dum tamen fide apprehenditur) ad iustitiam imputatur" ... „Altera qua formaliter iustificamur, est iustitia inhaerens, quae" ... „Cui tamen inhaerenti iustitiae (quod sit imperfecta) non innitimur principaliter:" ... – Gropper, Antididagma 18v. – „neque item ullae alii iusticiae, quam iusticiae Christi, sine qua omnino nulla est iusticia, tanquam fundamento fidei nostrae, inniti debere. Quanquam oporteat nos interim, internae illius renovationis, quae fit per charitatem" ... „aut certae experientiae impetratae remissionis peccatorum et imputationis iusticiae Christi rationem habere". Ebd. 14r.

gegeben. Die Imputation der Gerechtigkeit Christi ist nicht ein Akt im Gericht, sondern begleitet dauernd die inhärierende Gerechtigkeit.

In seiner Rechtfertigungslehre läßt sich Gropper von zwei Anliegen leiten. Es geht ihm zum einen um die Souveränität Gottes im Rechtfertigungsvorgang. Die Rechtfertigung des Menschen ist Tat und Geschenk Gottes. Jeder Anschein eines Verdienstes von seiten des Menschen ist zu vermeiden. Gott ist der Handelnde. Glaube und Liebe und all die anderen Kräfte, durch die Gott wirkt, sind ungeschuldete Gaben Gottes [29]. Zum andern nimmt Gropper mit großem religiösem Ernst die Erfahrung des Ungenügens aller menschlichen Bemühungen vor der Liebe Gottes in sein theologisches Denken auf. Die dem Menschen geschenkte Liebe, die in seinem Wandel nur ungenügend wirksam wird, kann nicht Grund der ewigen Gemeinschaft mit Gott sein. Die einwohnende Gerechtigkeit bleibt Vorgabe, die der eigentlichen Gabe der Gerechtigkeit Christi, in der die Gemeinschaft mit Gott geschenkt wird, erst noch bedarf. Der Wandel des Glaubenden und die Gemeinschaft mit Gott sind zweierlei Gaben des einen Gottes an den Glaubenden.

3. Die doppelte Gerechtigkeit im Verständnis Contarinis

Ähnlich wie Gropper ist der andere Vertreter der doppelten Gerechtigkeit, der päpstliche Gesandte des Regensburger Tages, Gasparo Contarini (1483–1542), durch die Begegnung mit der Reformation in Worms 1521 zur Theologie gekommen [30]. Auch er hatte in engem Anschluß an Thomas bereits vor Regensburg zur Rechtfertigungslehre Stellung genommen [31]. Contarini stützte den Text des Regensburger Buches und warb um seine Annahme in Rom. Da vor allem die Rechtfertigungslehre angegriffen wurde, schrieb er noch in Regensburg die „Epistola de iustificatione“ [32].

H. Rückert hat die Rechtfertigungslehre Contarinis in ihrem Verhältnis zu Thomas untersucht und eine Entwicklung von der „Confutatio“ zur „Epistola“ aufgezeigt [33]. Allerdings sucht Rückert den

---

[29] „non adscribimus ... neque fidei, neque charitati efficientiam iustificationis, quae soli competit Deo: ... non fidei aut charitati, aut ulli aliarum virtutum tametsi omnes gratuita quaedam Dei dona sunt“. Ebd. 14.

[30] Zur ersten Information über Person, Werk und Literatur vgl. *H. Jedin* in: LThK 3, 49/50; *J. B. Ross*, The Emergence of Gasparo Contarini: A' Bibliographical Essay, in: ChH 41 (1972) 22–45.

[31] Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri. Hrsg. v. Fr. Hünermann, Gasparo Contarini, Gegenreformatorische Schriften (1530–1542). CCath 7 (Münster 1923) 1–22.

[32] Ebd. 23–34.

[33] Vgl. *H. Rückert*, Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis (Bonn 1926).

Zugang zu Contarinis Verständnis zu einseitig von reformatorischen Bekenntnissen her. Contarinis Rechtfertigungsverständnis und seine theologische Entwicklung sind von seiner eigenen Erfahrung [34] und der Reformbewegung in Italien bestimmt [35]. Das Rechtfertigungsverständnis Contarinis kann hier nicht umfassend aus den neu zugänglichen Quellen erschlossen und dargestellt werden. In der Fragestellung dieser Arbeit begnügen wir uns mit einer summarischen Darstellung der doppelten Gerechtigkeit und ihrer Begründung in der „Epistola de iustificatione". In dieser Schrift klärt Contarini zunächst die Begriffe Rechtfertigung und Glaube. Dann beschreibt er den Vorgang der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ist von Gott gewirkt. Sie wird vom Menschen nicht durch Werke, sondern durch den Glauben empfangen [36]. Dieses Empfangen, das bei Thomas auch „applicatio" genannt wird, meint ein Ergreifen, das erlangt und erreicht, nach was es sich ausstreckt [37]. Ergriffen wird eine doppelte Gerechtigkeit, die einwohnende (inhaerens) und die nicht einwohnende Gerechtigkeit Christi [38]. Die einwohnende Gerechtigkeit setzt den Beginn der Rechtfertigung des Menschen, macht ihn teilhaft der göttlichen Natur (2 Petr 1, 4). In ihr ist ihm Liebe geschenkt, die ausgegossen ist in die Herzen (Röm 5, 5). Gottes Geist nimmt in ihm Wohnung und in Christus wird er ein neues Geschöpf [39]. Der in ihm wohnende Geist und die Liebe befähigen zu guten Werken. Durch diese guten Werke wächst die Liebe. Die Liebe und der Geist, die Gnade, die von der Fülle Christi ausgeht und von Christus gehalten ist, bleibt nicht untätig [40]. Unter der anderen, der nicht einwohnenden Gerechtigkeit, versteht Contarini die Gerechtigkeit Christi und sein Verdienst, die dem Glaubenden mit Christus geschenkt werden. Diese geschenkte oder angerechnete (imputata) Gerechtigkeit ist wahre und vollkom-

---

[34] Vgl. *H. Jedin*, Ein „Turmerlebnis" des jungen Contarini, in: HJ 70 (1951) 115–130.

[35] Vgl. *Kl. Ganzer*, Zum Kirchenverständnis Gasparo Contarinis, in: WDGB 35/36 (1974) 241–260; *H. Mackensen*, Contarinis Role at Ratisbon in 1541, in: ARG 51 (1960) 36–57.

[36] Vgl. Contarini/Hünermann, Epistola 26 f.

[37] Vgl. ebd. 28. Hünermann verweist in der Fußnote zu Thomas auf Sth 3, 49, 3 ad 1 und 3, 49, 1 ad 3.

[38] „Attingimus autem ad duplicem iustitiam, alteram nobis inhaerentem, qua incipimus esse iusti et efficimur ‚consortes divinae naturae' et habemus charitatem diffusam in cordibus nostris, alteram vero non inhaerentem, sed nobis donatam cum Christo, iustitiam inquam Christi et omne eius meritum. Simul tempore utraque nobis donatur et utramque attingimus per fidem". Contarini/Hünermann 28, 12–18.

[39] Vgl. ebd. 33, 12 f.

[40] „Charitas ergo inhaerens, spiritus Christi, gratia, quae ab eo semper fovetur et emanat a plenitudine gratiae eius, Christi inquam, ociosa esse non potest, sed" ... Ebd. 33, 24 ff.

mene Gerechtigkeit. In ihr ist nichts, was Gott beleidigt oder was ihm nicht gefallen könnte [41].

Sehr eindringlich legt Contarini dar, daß der Glaubende vor allem der Gerechtigkeit Christi, die ihm mit Christus und allein in Christus geschenkt wird, vertrauen darf. Auf sie kann er sich stützen und auf sie darf er sich verlassen. Sie bewirkt die vollkommene Gerechtigkeit, die den Söhnen Gottes zukommen sollte [42]. Der Glaube stützt sich auf die angerechnete Gerechtigkeit Christi, weil die einwohnende Gerechtigkeit nur anfanghaft und unvollkommen verwirklicht ist. Sie kann in den vielen Fährnissen und in den beständigen Sünden nicht schützen. Die Gerechtigkeit, die im Glaubenden wohnt und wirkt, bleibt befleckt. Je mehr einer sich um Heiligkeit müht und in der Heiligung fortschreitet, um so deutlicher und schmerzhafter nimmt er die Mängel wahr und flüchtet sich zu Christus in die Gerechtigkeit Christi, die dem Glaubenden geschenkt und angerechnet wird [43]. Contarini sieht dem Glaubenden eine doppelte Gerechtigkeit gegeben. Er weigert sich aber, das Verhältnis dieser beiden Gerechtigkeiten zueinander näher zu bestimmen. Das gehört in die Schuldiskussionen, nicht in die Frage des Glaubens. Zwar redet der Kardinal von einer doppelten Gerechtigkeit, aber er vermeidet den Begriff der Formalursache [44]. Der Glaubende erlangt eine doppelte Gerechtigkeit, die inhärierende und die angerechnete. Der Glaube verläßt sich auf die angerechnete, aber er empfängt die einwohnende und die angerechnete Gerechtigkeit in Christus. In der Gemeinschaft mit Christus sind beide Gerechtigkeiten verbunden [45]. Die Rechtfertigung wird dem Glaubenden

---

[41] „... sed iustitia Christi nobis donata est vera et perfecta iustitia, quae omnino placet oculis Dei, in qua nihil est, quod Deum offendat, quod Deo non summopere placeat". Ebd. 29, 35–38. – „iustitia Christi nobis donata et imputata". Ebd. 29, 4 und 26 f.; 31, 5. – dicit „mortem Christi, passionem ac meritum nobis donari, nobis imputari in baptismate, quod est fidei sacramentum, non quod nobis inhaereant, qui iam vivimus, sed quia nobis donantur et imputantur!" Ebd. 30, 38–31, 3.

[42] Vgl. ebd. 29, 19–30, 2 und 30, 39–31, 5.

[43] „Haec enim nostra iustitia est inchoata et imperfecta, quae tueri nos non potest, quin ‚in multis offendamus', quin assidue peccemus ac propterea indigeamus oratione qua quotidie petamus ‚dimitti nobis debita nostra'. Et idcirco in conspectu Dei non possumus ob hanc iustitiam nostram haberi iusti et boni, quemadmodum deceret filios Dei esse bonos et sanctos, sed iustitia Christi nobis donata est vera et perfecta iustitia". Ebd. 29, 30–36.

[44] Rückert (Die theologische Entwicklung 86) übersieht, daß es an der Stelle, die er verkürzt zitiert, um den Glauben und die Liebe geht. Der Glaube wird durch Liebe wirksam und erlangt oder bewirkt die doppelte Gerechtigkeit.

[45] „Ac ideo omnes indigemus Christo, per quem adipiscimur gratiam et charitatem, qua inferiori quodam modo incipimus legem servare; ac insuper omnis eius iustitia attribuitur nobis, quicunque Christum induimus". Contarini/Hünermann, Epistola 32, 13–16. – „ac gratiam, qua ‚efficimur consortes divinae naturae', et iustitiam Christi nobis donatam et imputatam, quoniam inserti sumus Christo et induimus Christum". Ebd. 29, 20–23. Vgl. das Beispiel vom Bauern, der vom König trotz der fehlenden Manieren ob der Freundschaft mit seinem Sohn aufgenommen

in der Taufe geschenkt, da er in die Gemeinschaft mit Christus, in seinen Tod und in seine Auferweckung hinein getauft wird [46].

In seinem Rechtfertigungsverständnis sucht Contarini zwei Anliegen, die uns schon bei Gropper begegnet sind, gerecht zu werden. Die Gerechtigkeit des Glaubens ist ausschließlich Geschenk und Gabe des gnädigen Gottes, das der Mensch in seiner Freiheit durch den Glauben empfängt. Diese dem Glaubenden geschenkte Gerechtigkeit ist durch die Liebe in guten Werken wirksam und will durch gute Werke wachsen. So ist der Glaubende durch die Liebe der göttlichen Natur teilhaft und ist Kind Gottes. Zum andern nimmt Contarini in seinem religiösen Streben und im Leben seiner Freunde und der Heiligen die Grenzen menschlicher Antwort auf Gottes Liebe wahr. Da er dieses Ungenügen vor Gott in seinem Suchen nach dem rechten Wandel vor Gott erfahren hat und diese Erfahrung ihm im Zeugnis von frommen Christen und Heiligen bestätigt wird, will er sich diese Erfahrung nicht ausreden lassen von einer Theologie, zu der er erst später fand. Vielmehr sucht er, diese Erfahrung in seine theologische Arbeit und Aussage aufzunehmen. Da das Handeln und der Wandel des gerechtfertigten Menschen vor Gott nicht vollkommen sind, kann auch die ihm einwohnende und in ihm wirkende Gerechtigkeit nicht vollkommen sein. Diese Gerechtigkeit, die im guten Werk wirksam wird, ist vor der Liebe Gottes keine den Kindern Gottes würdige Antwort. Sie bleibt mangelhaft und bedarf der Nachsicht des gnädigen Gottes um des Verdienstes Christi willen. So ist das Heil als ein doppeltes Geschenk Gottes verstanden, das dem Glaubenden um Christi willen in der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben gegeben wird. Die ihm einwohnende Gabe befähigt ihn zum Handeln und Wandeln vor Gott. Die Heilsgabe, die letztlich vor Gott gerecht macht, wird ihm in der Gemeinschaft mit Christus gegeben. Diese wird ihm nicht im Handeln zu eigen. Sie ist zwar Gabe an seine Freiheit, wird zu der ihm angerechneten und ihm geschenkten Gabe, aber sie wirkt sich nicht in seiner Freiheit und in seinem Handeln aus. Contarini ist es in seinem Suchen nicht gelungen zu sagen, wie die Gerechtigkeit Christi dem Menschen in seiner Freiheit und in seinem Handeln so zu eigen wird, daß sie seinen Wandel eingehen läßt in das Leben vor Gott.

---

wird. Ebd. 25, 4–10 und 30, 25–31. In der Darstellung seines Karsamstagserlebnisses insistiert Contarini deutlicher auf der Verbindung mit Christus. Vgl. Jedin, Turmerlebnis 117/118.

[46] Vgl. Contarini/Hünermann, Epistola 30, 31–31, 3 (teilweise zitiert in Anm. 43 und 41).

4. Die doppelte Gerechtigkeit in der Diskussion des Konzils von Trient

Vor allem von Seripando, der den Entwurf des Rechtfertigungsdekretes erstellte, wurde die These von der doppelten Gerechtigkeit auf dem Konzil von Trient in die Diskussion gebracht und verteidigt. Die von politischen Vorgängen überlagerte Geschichte der sachlich sehr schwierigen Beratungen um die Rechtfertigung ist bereits mehrfach und unter verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt worden [47]. Hier geht es nicht um eine weitere Untersuchung über den Gang der Beratungen. Vielmehr soll gezeigt werden, wie das Konzil in der Ablehnung einer doppelten Gerechtigkeit und in der Diskussion der Heilsgewißheit Gegenwart und Hoffnungsgestalt der Rechtfertigung oder des Heiles versteht.

a) *Das Verständnis der doppelten Gerechtigkeit bei Seripando*

Während die Frage um die Heilsgewißheit dem Konzil einerseits durch die Theologie der Reformatoren und andererseits als Streitfrage zwischen den Thomisten und Skotisten aufgegeben war, hat der Augustinergeneral die Diskussion um die doppelte Gerechtigkeit entfacht. Darum soll zunächst das Verständnis und das Anliegen von der doppelten Gerechtigkeit bei Seripando dargestellt werden [48]. Seripandos Anschauung von der doppelten Gerechtigkeit gründet in seinem Verständnis der Konkupiszenz. Aus sich neigt der Mensch zu allem Bösen. Diese Schwachheit bleibt im Menschen, sonst hätte er kein Gefühl für die Gnade. Sie treibt ihn zum Vertrauen und zur Hoffnung auf Christus. In den Wiedergeborenen ist diese Unordnung des ganzen Menschen nicht verwandelt, sie wird nur nicht mehr angerechnet [49]. Sie hindert den Menschen, das Gute zu tun. So kann auch der Heilige Gott nicht gefallen [50]. Obwohl Seripando mit seinen Änderungsvorschlägen nicht durchdringt, stimmt er dem Text des Canon 5 der Sessio V, der seine Anschauung ausschließt, zu [51]. Aber

[47] Vgl. *H. Jedin,* Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 2, Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47 (Freiburg 1957) 139–268; *J. Hefner,* Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes (Paderborn 1909); *H. Rückert,* Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil (Bonn 1925); Der Beitrag Seripandos und sein Kampf um die doppelte Gerechtigkeit sind dargestellt in: *H. Jedin,* Girolamo Seripando (Würzburg 1937) 1. Bd., 364–426 und 2. Bd., 239–268; *E. Stakemeier,* Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum (Paderborn 1937) 130–208; *P. Pas,* La doctrine de la double justice au Concile de Trente, in: EThL 30 (1954) 5–43; *A. Stakemeier,* Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit (Heidelberg 1947).

[48] Vgl. Jedin, Seripando, 1/373; P. Pas, La doctrine 6.

[49] „Ex se ad omne malum pronus. Que pronitas nisi remaneret in homine, homo ex se et in se iustum esse putaret". CT XII 552, 49 f. „At non sic dici de concupiscentia potest, que nullo pacto est mutata in renatis, sed eundem habet in eis et in non renatis actum, qui tantum eis non imputatur". 553, 11–13.

[50] Vgl. Pas, La doctrine 6; Jedin, Seripando 1/358.

[51] Vgl. CT V 239, 41 f. mit CT XII 552, 35 ff. und Jedin, Seripando 1/363 ff.

in den Beratungen über die Rechtfertigung läßt er sich in seinem Votum für die doppelte Gerechtigkeit doch wieder von der Anschauung leiten, daß der Getaufte vor Gott nie ganz gerecht werden kann und immer einer Anrechnung der Gerechtigkeit Christi bedarf. Diese Ansicht vertritt er bereits in seinen Traktaten, wenn er hier auch noch nicht die Formel von der doppelten Gerechtigkeit benützt [52]. In den ersten Entwürfen, die Seripando auf Bitten des Kardinallegaten Cervini vorlegt, hält er die ihm eigentümlichen Anschauungen zurück und stellt lediglich heraus, daß die Gerechtigkeit Christi auf die Gerechtfertigten überströmt [53]. Die Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi wird nicht näher beschrieben. In der von Massarelli überarbeiteten Vorlage vom 23. September ist von den Verdiensten Christi und dem Inhärieren der Gerechtigkeit und der Liebe durch den Geist im Gerechtfertigten die Rede [54]. Die doppelte Gerechtigkeit wird abgelehnt. Die Kompromißformulierungen der Vorlage gefielen vielen Theologen und Vätern nicht. Sie verlangen eine Klärung der Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi [55].

In seinem viel beachteten Votum vom 8. Oktober 1546 stellt Seripando den Vätern ausdrücklich die Frage nach der doppelten Gerechtigkeit [56]. Das Urteil will er dem Konzil überlassen. Er beruft sich auf Theologen in Italien und Deutschland. In der Berufung auf diese Theologen formuliert er seine Frage: Werden wir, die gerechtfertigt sind und verherrlicht werden sollen, beim göttlichen Gericht nach *einer* Gerechtigkeit, nach der Gerechtigkeit unserer Werke, die aus der Gnade Gottes, die in uns ist, hervorgegangen sind, gerichtet; oder werden wir nach einer *doppelten* Gerechtigkeit, nach unserer und nach der Gerechtigkeit Christi, die die Unvollkommenheit unserer Gerechtigkeit ergänzt, beurteilt? [57]. In aller Deutlichkeit sagt Seripando, daß die Theologen, die diese Frage stellen, keine theoretische, sondern eine praktische Antwort auf die christliche Erfahrung und Lebenshaltung hin erwarten. Diesen Gesichtspunkt stellt er im Verlauf der Debatte immer eindeutiger heraus. Zum zweiten ist diese Gerechtigkeit Christi unsere Gerechtigkeit, weil sie uns durch die Sakramente mitgeteilt wird, damit sie uns helfe und unsere Unvollkommenheit ergänze. Sie ist uns mitgeteilt, wie den Toten kraft unserer Liebe

---

[52] Vgl. CT XII 632, 15 ff.; Jedin, Seripando 372 f.
[53] Vgl. Jedin, Seripando 385.
[54] Vgl. CT V 829, 40 ff. mit CT V 423, 22 ff. und Pas, La doctrine 18/19.
[55] Vgl. Pas, La doctrine 20 ff.; Jedin, Seripando 391 ff.
[56] Vgl. CT V 485–488. Hier 486, 29 ff.
[57] „Utrum nos, qui iustificati sumus et consequenter glorificandi sumus ... apud divinum tribunal iudicandi simus ex una tantum iustitia, iustitia inquam operum nostrorum prodeuntium ex gratia Dei, quae in nobis est, an ex duplici iustitia, nostra sc., quam modo dixi, et iustitia Christi, passione sc., merito et satisfactione Christi supplente imperfectionem iustitiae nostrae". – CT V 486, 35–40.

Gnade zukommt. So ist sie zwar als Gnade Christi an uns und in uns gegeben, aber als reine Gabe Christi, die uns zur Ergänzung unserer mangelhaften Gnade gegeben ist [58]. Es ist die Liebe Christi, die überströmt auf die Glieder seines Leibes.

Hier tritt ein wichtiges Anliegen der Rechtfertigungslehre Seripandos hervor. Die Rechtfertigung ist gegeben in der Gemeinschaft mit Christus in dem einen Leib, von dessen Haupt die Liebe überströmt auf die Glieder. Rechtfertigung ist Gabe der Liebe Christi in der Gemeinschaft der Kirche. Aber diese Gerechtigkeit Christi ist eine andere als die unserer Werke, die aus der Gnade, der Verbindung mit Christus hervorgehen. Da die Frage so klar ausgesprochen war, legten die Präsidenten sie am 15. Oktober den Vätern vor und fragten nach ihrer Meinung. Seripando wurde um einen Entwurf gebeten. Dieser wurde dann stark verändert vorgelegt [59]. Diese Veränderungen zeigen, daß Seripando ein anderes Verständnis der „iustitia inhaerens" hat. Er setzt sie der Summe der in der Gnade vollbrachten Werke gleich [60] und hebt sie letztlich von der heiligmachenden Gnade ab [61]. Gerichtet wird der Mensch nach dieser Gerechtigkeit aus den Werken. Die endgültige Vorlage versteht die gratia inhaerens als den Habitus der heiligmachenden Gnade, nach dem der Mensch gerichtet wird [62]. Der eigentliche Dissens Seripandos wird so verschleiert. Es steht nicht mehr die Frage zur Diskussion, ob die aus der Gnade hervorgebrachten Werke im Gericht genügen, sondern ob die Gnade genügt.

In privaten Notizen stellt Seripando im Monat Oktober nochmals Argumente für die These von der doppelten Gerechtigkeit zusammen. Darin vergleicht er das Verhältnis von Gnade und Werken mit dem Verhältnis zwischen Substanz und Akzidens. Wie das Akzidens in sich nicht seiend ist, sondern nur seiend genannt werden kann, sofern es in der Substanz ist, so kann die gratia inhaerens in sich unvollkommen sein, nicht wegen der Gnade, die in sich vollkommen ist, sondern wegen unserer Werke. Wir können von den Werken her nicht gerecht genannt werden, wie das Akzidens in sich nicht seiend genannt werden kann. Diese private Notiz verdeutlicht nochmals, daß Seripando die gratia inhaerens als Summe der Werke von der Gnade abhebt. Die Gerechtigkeit bleibt nach diesem Vergleich immer die Gerechtigkeit Christi und wird letztlich nie eigentlich unsere. Gerechtigkeit und

[58] Vgl. CT V 487, 9 ff.

[59] Vgl. CT V 523, 11–16 und Anm. 4.

[60] „D'abord, la ‚iustitia inhaerens' chez Seripando est entendue comme étant la *somme des œuvres* (operibus). Elle n'est donc, en aucune manière, synonyme de notre grâce sanctifiante". Pas, La doctrine 24/25.

[61] „iudicandus sit tantum ex sua inhaerente iustitia seu ex operibus suis in gratia factis". CT V 523 Anm. 4. Vgl. CT XII 632, 15 ff.; 635, 12 ff.; 630, 15 ff.

[62] Vgl. die klare Bestimmung von Laurentius Mazochi CT V 581, 30 ff.; Gregorius Perfectus CT V 577, 20 ff.

Werke bleiben geschieden [63]. In diesen Notizen meint Seripando, alle Theologen seien sich darin einig, daß wir aus unseren Werken oder Handlungen, nicht aus Habiti gerichtet werden. Wenn die Habiti nicht Handeln werden oder keine Werke hervorbringen, werden wir verurteilt [64]. Die Gerechtigkeit Christi, an der der Glaubende als Glied im Leib Christi teil hat, und die Werke bleiben voneinander geschieden. Vor dem Richterstuhl zählen allein die aus der Gnade oder der Verbindung mit Christus hervorgegangenen Werke. Gerichtet wird der Mensch nach seinen Handlungen, nach dem Geschehen, nicht nach dem, was er ist, nicht nach seinem Sein. Da die Werke aber in sich meist nicht genügen, bleibt nur die Hoffnung auf die Gerechtigkeit Christi, die der Unvollkommenheit der Werke aufhilft.

„In dem Votum vom 26. und 27. November geht es Seripando nicht mehr darum, der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit oder den Grundlehren seines Rechtfertigungstraktates das Übergewicht zu erkämpfen." [65] Nur für seine persönliche Frömmigkeit will er Duldung erlangen. So sucht er Wege zur Verständigung. Er nimmt Bilder und Gedanken seiner Gegner auf. Im ganzen verbleibt er allerdings, wie er selbst sagt [66], bei seiner Position. Die Werke sind nur verdienstlich, wenn Gott sie annimmt. Diese Annahme ist eine andere Wirkung der Gnade Gottes und der Verdienste Christi. So bleibt die Gnade, in der wir handeln, geschieden von der Gnade, in der Gott unsere Werke annimmt.

Ausgehend von der eigenen geistlichen Erfahrung bittet Seripando die Väter, den Glaubenden, die Zweifel hegen an der Vollkommenheit ihrer Werke, den Weg der Hoffnung auf das Erbarmen Gottes offen zu lassen. Die Gerechtigkeit Christi ist demnach nicht in den Gerechtfertigten übergegangen. Sie ist nicht zu seiner Gerechtigkeit geworden. Die Gerechtigkeit bleibt für Seripando ein Gut der Hoffnung, das dem Menschen letztlich erst im Gericht zugesprochen wird [67]. Nach wie vor sieht Seripando den Getauften als Glied im Leib Christi engstens mit dem Haupt Christus verbunden. Christus verdient im Glaubenden. Aber gerichtet wird der Christ nicht nach dieser Verbindung mit Christus, nach der Gerechtigkeit Christi in ihm, nicht

---

[63] „Sic dico, cum iustitia nostra inhaerens esse possit imperfecta, non ratione gratie, que in se perfecta est, sed ratione nostra, qui gratie cooperamur, ex qua non denominamur iusti, sicut nec accidentia a sua entitate. Denominamur autem iusti, quatenus sumus aliquid Christi, membra scilicet eius, participantes suam iustitiam, qui solus vere et simpliciter iustus est". CT XII 669, 6–10.

[64] „Omnes enim dicunt, nos esse ex operibus seu actibus non ex habitibus iudicandos. Immo ex habitibus, nisi actuosi sint et in opera prodeant, damnabimur" CT XII 669, 37–40. Vgl. 669, 43 ff.; 670, 21.

[65] Jedin, Seripando 420.

[66] Vgl. CT V 671, 23 ff.

[67] Vgl. seinen Änderungsantrag für Kapitel 16 in: CT V 671/672.

nach seinem Sein in Christus, sondern allein nach der Wirkung dieser Gerechtigkeit im Handeln, nach seinen Werken. Gerichtet wird der Glaubende nach seiner Geschichte, nicht nach seinem Sein [68]. Gefordert ist im Gericht das vollkommene Werk, die voll erfüllte Geschichte. Da der Glaubende dies meist nicht leistet, insistiert Seripando auf einer Imputation, einer Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, die das unvollkommene Werk ergänzt, auf einem Akt des Erbarmens Gottes, in dem der Richter im Blick auf das Verdienst Christi die Geschichte des Christen in Erbarmen beurteilt. Pas stellt richtig fest, Seripando fordere die Vollkommenheit [69]. Diese kann der Mensch aber nicht leisten. Die Rechtfertigungsgnade heilt nach seiner Ansicht den Menschen nicht ganz. Obwohl Seripando die Rechtfertigung als Eingliederung in den Leib Christi und Verbindung mit Christus, dem Haupt des Leibes, versteht, meint er, im Menschen bleibe eine Gott mißfallende Schwäche zurück, die der Mensch im Laufe des Lebens überwinden muß, bis Gott ihn ganz heilt [70]. Gnade und Werk des Menschen, Sein in Christus und Geschichte des Glaubenden, bleiben einander fremd. Letztlich bleibt die Gnade, aus der das Werk des Menschen hervorgeht, dem Menschen in seiner Geschichte fremd. In seiner Geschichte ist der Getaufte durch die Verbindung mit Christus noch nicht gerechtfertigt oder begnadet.

Gerichtet wird der Getaufte nach seinem Werk, seiner Geschichte, nicht nach seinem Sein in Christus. Vor Gericht steht der Mensch nicht in seiner Verbindung mit Christus, sondern allein in seiner Geschichte, die losgelöst von seinem Sein in Christus betrachtet wird. Werk und Geschichte werden gemessen an der Vollkommenheit vor dem Fall des Menschen oder an der Vollkommenheit des Jenseits. Vom Getauften wird eine Gerechtigkeit gefordert, die ihm allein in der Geschichte durch sein Werk, das aus der Gnade hervorgeht, erwachsen ist. Gerecht kann der Mensch so nur durch eine weitere, auf sein Werk bezogene Imputation der Gerechtigkeit Christi werden. Gerechtigkeit und Heil sind nicht gegenwärtig in der Geschichte gegeben. Gnade und Heil sind in der Geschichte des Menschen nur wirksam als Ermöglichung von verdienstlichen Werken. Diese sind der Hoffnung auf das Erbarmen Gottes im Gericht zugeordnet. Geleitet

---

[68] Vgl. CT V 672, 37 ff.; 45 ff.; 673, 35 ff. und 674, 33 ff.

[69] „D'après eux, en effet, la grâce n'était point suffisante, même beaucoup de bonnes œuvres ne suffisaient pas: il fallait la perfection". Pas, La doctrine 37.

[70] „Vellem igitur, his rationibus motus, ut, ... sic diceretur: in renatis nulla remanet iniquitas, quam odiat Deus, sed magna remanet infirmitas, que tanquam Deo displicens per omnem vitam curanda est, donec Deus ipse sanet omnes languores nostros et redimat de corruptione vitam nostram". CT XII 552, 34–37. „D'après Seripando, en effet, la concupicence est une imperfection objective qui enlève au chrétien, par son existence même la perfection requise". Pas, La doctrine 42.

von der persönlichen Erfahrung der Unwürdigkeit und des Ungenügens vor Gottes Heiligkeit meint Seripando, der Getaufte sei in dieser Welt nicht schon im Heil. Heil wird dem Getauften erst im Gericht, nicht in der Geschichte. Die Rechtfertigung ist Hoffnungsgut. Sie ist nicht gegenwärtig in der Geschichte.

b) *Die Argumentation der Mehrheit*

Die Argumente der Gegner der doppelten Gerechtigkeit hat Pas gesammelt, geordnet und umfassend dargestellt [71]. Hanns Rückert hat vor allem das Votum des Jesuitentheologen Diego Lainez (1512 bis 1565), dem stärksten Gegner, eingehend analysiert [72]. In dieser Untersuchung geht es nicht um eine Würdigung der Argumente, sondern nur um die Frage, wie die Gegner Seripandos Anliegen von der Hoffnungsgestalt der Rechtfertigung aufnehmen oder ablehnen und wie sie die Gegenwart der Gerechtigkeit in der Geschichte verstehen.

Für alle Gegner der doppelten Gerechtigkeit ist es eine Selbstverständlichkeit, daß der Mensch nur in der Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi gerechtfertigt wird. In Glaube und Taufe wird der Christ Christus eingegliedert und erhält Anteil an seiner Gerechtigkeit. Die dem Glaubenden verliehene Gnade ist in ihrem Sein, in ihrer Dauer und in ihrem Wirken immer von der Gerechtigkeit Christi abhängig [73]. Diese von Vincentius Lunellus erstmals geprägte Formel wird gleich in den ersten Tagen und später oft wiederholt [74]. In vielerlei Bildern suchen die Redner den engen Zusammenhang der Gerechtigkeit des Getauften mit der Gerechtigkeit Christi zu erläutern [75]. Die Gerechtigkeit Christi ist die eine Gerechtigkeit, in der er vor Gott immer schon gerecht ist und in der er im Leiden für uns Gerechtigkeit verdient. Es ist die eine Gerechtigkeit seines Seins vor Gott und seines Lebens und seiner Geschichte vor Gott [76]. Diese Ausdrucksweise und diese Bilder hatte auch Seripando gebraucht [77]. Während Seripando meint, in dieser Teilhabe erfülle sich das Heil noch nicht und ein Vertrauen auf eine weitere Zuwendung der Gerechtigkeit Christi fordert, betonen die Gegner, daß die Gerechtigkeit Christi dem Glaubenden gegeben ist und er durch diese Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi gerecht ist. Die Gerechtigkeit Christi wird dem Getauften zuteil. Sie

---

[71] Vgl. Pas, La doctrine 31–43.

[72] Vgl. *H. Rückert*, Rechtfertigungslehre 246 ff.

[73] „quia inhaerens iustitia, ut radium solis a sole, in esse, conservari et operari a praelibata Christi iustitia dependet". CT V 527, 27 f. Vincentius de Leone.

[74] „Iustitia inhaerens iustificatis fluit a iustitia Christi et dependet ab ea in esse, in conservari et in operari usque ad consumationem". CT V 527, 10 f. Vgl. weitere Angaben bei Pas, La doctrine 38, Anm. 159.

[75] Vgl. Pas, La doctrine 39.

[76] Vgl. Salazar CT V 573, 47 ff.

[77] Vgl. seine Rede vom 26./27. Nov. CT V 668/669.

ist in ihm als „iustitia" oder „gratia inhaerens" [78]. Es ist seine Gerechtigkeit [79]. Sehr beliebt ist die Ausdrucksweise: Der Getaufte hat (habet) die Gerechtigkeit. Sie ist ein Schmuck oder eine von Gott geschaffene und der Seele des Menschen eingegossene Eigenschaft, die uns vor Gott gerecht macht [80]. Der Gerechtfertigte ist in der Taufe ganz gereinigt. Er ist nicht gerecht und ungerecht zugleich; er ist gerecht [81]. Theologen und Väter bemühen sich, durchgehend die Einheit der Gerechtigkeit und Gnade herauszustellen. Die eine „iustitia inhaerens" umfaßt Sündenvergebung, Heiligung und Verdienst [82]. Lainez insistiert darauf, daß die Wiedergeburt sich erst in der Liebe vollzieht und Gerechtigkeit eins ist mit der Liebe [83]. Der Augustinereremit Gregor Perfectus aus Padua unterscheidet zwar zunächst im gerechten Menschen die auch „iustitia inhaerens" genannte Gerechtigkeit, durch die er selbst gerecht ist, von dem gerechten und guten Leben. Aber er anerkennt in diesem Leben keine andere Gerechtigkeit, als die des Lebens aus dem Glauben, der durch die Liebe wirkt. Die beiden Formen der Gerechtigkeit des Menschen werden Gerechtigkeit Gottes genannnt, weil sie von Gott sind. Sie bilden so die eine Gerechtigkeit des Menschen [84]. Andere Theologen lassen diese Unterscheidung nicht zu. „Gratia inhaerens" umfaßt nach ihrem Verständnis selbstverständlich die Gabe Gottes und das daraus hervorgehende Verdienst [85]. Das von Gott gegebene Gerechtsein des Getauften und sein Werk bilden eine Einheit. Sein und Geschichte des Menschen wachsen zusammen und können nicht getrennt werden. Die „gratia inhaerens" ist nicht ergänzungsbedürftig. Als Gabe Gottes ist sie in

---

[78] *R. Vauchop* (Armacanus): „Qui igitur inhaerentem habet, Christum habet, neque alia imputatione indiget ad acquisitionem vitae aeternae". CT V 679, 33 f. Vgl. ferner Lunellus 524, 23 ff.; Miranda 550, 29 ff.; De Leone 527, 10 ff.; Consilii 541, 43; Navarra 558, 27 ff.; Spina CT XII 686, 27 ff.

[79] Vgl. Caspar a Regibus, CT V 596, 30 ff.; Miranda 551, 12–13.

[80] „Inest quidam decor seu gratia, qualitas creata a Deo animae infusae, quae quoniam reddit nos gratos Deo dicitur gratia; quia per illam iustificamur, dicitur iustitia; quia per illam sumus digni vita aeterna, dicitur pignus haereditatis nostrae; quia inclinat ut amemus Deum, dicitur caritas". Salazar CT V 574, 4–7.

[81] Vgl. Lunellus CT V 524, 39; Gregor a. S. Jacobo 599, 14 ff.

[82] „Primum quod in praesentia per iustitiam non intelligimus nudam gratiam nec nudam fidem, sed universa, quibus paratur nostra iustificatio et quibus a nobis promeretur Deus et regnum coelorum". Bartholomaeus Miranda CT V 549, 48–50.

[83] „Hoc solum addam, mihi non probari opinionem dicentium, per fidem et spiritum sanctum ante adventum caritatis hominem adoptari et renasci". CT V 612, 33 f. „quia media fide et sacramento infunditur iustitia seu caritas, sine qua non est salus". 613, 2.

[84] Vgl. CT V 577, 8 ff.

[85] Salazar nennt diese eine Gnade „qualitas creata a Deo animae infusa"; „iustitia, quia per illam sumus digni vita aeterna dicitur pignus haereditatis nostrae"; „caritas". CT V 574, 5 ff. Vgl. 15 ff. Vgl. a Regibus 596, 21 ff. Zum Sohn angenommen, nimmt Gott alle guten Werke an und ordnet sie dem ewigen Leben zu.

sich vollkommen. Gott gibt nicht mangelhafte Gaben [86]. So genügt die Gnade zur Erlangung der Seligkeit. Die Gabe der Gerechtigkeit macht den Getauften zum Sohn und zum Erben [87]. Die gratia inhaerens ist Verheißung und Unterpfand des ewigen Lebens [88]. Das ewige Leben ist nicht eine weitere Gabe Gottes; es ist dem Gerechtfertigten geschuldet, ist nicht weiteres Erbarmen, sondern Gerechtigkeit [89]. Der Gerechtfertigte ist Sohn und Erbe. Daher hat er ein Recht auf die Herrlichkeit. Es gibt kein Hindernis, das ihn davon trennen könnte [90]. Der Sohn bedarf keines weiteren neuen Gnadenerweises [91].

Sehr beliebt ist das Bild vom Sohn und Erben, weil es die Kontinuität und die Einheit der Heilsgabe veranschaulicht. Um diese Einheit geht es den Gegnern der doppelten Gerechtigkeit. Die eine Gabe der Gerechtigkeit genügt. In ihr schenkt Gott alles Heil. Wer sie erlangt hat, hat Christus erlangt und hat Gemeinschaft mit ihm [92]. Die Theologen des Konzils lehnen die These von der doppelten Gerechtigkeit ab, weil sie keine höhere Gabe Gottes erkennen können als die Gemeinschaft mit Christus, dem Gerechten. Die in Glaube und Taufe geschenkte Gerechtigkeit ist aber Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi. Freilich ist diese Gerechtigkeit, die nicht vorläufig oder mit Mängeln behaftet ist, dem Getauften hier im Pilgerstand gegeben. Auf den Pilgerstand ist auch die Forderung zur Erfüllung des Gesetzes und vor allem der Liebe bezogen. Das Gebot der Liebe ist hier, so wie es für diesen Stand vorgeschrieben ist, erfüllbar [93]. Vom Menschen auf dem Weg ist nicht vollkommene Liebe, wie von den Seligen, sondern die dem vereinbarten Bund entsprechende Erfüllung gefordert [94]. Da die Glaubenden hier auf dem Weg nicht die volle Erkenntnis haben, kann ihre Liebe nur dieser teilweisen Erkenntnis entsprechen [95].

Gott berücksichtigt die Gebrechlichkeit des Menschen [96]. Diese Ge-

---

[86] Vgl. Pas, La doctrine, 41 f.

[87] Vgl. Santiago CT V 599, 16 ff.; Navarra 558, 13; a Regibus 596, 21–22.

[88] Vgl. De Leone CT V 528, 4 f.; Salazar 574, 6; Lunellus 524, 36.

[89] De Leone: „vita aeterna non est amplius donum, sed debitum; non est amplius misericordia, sed iustitia". CT V 528, 6 f.

[90] Navarra: „ille talis est filius Dei per adoptionem et cohaeres Christi; habet ergo ius acquisitum ad gloriam; non habet aliquod impedimentum, ratione cuius sibi deberet differri vel denegari gloria". CT V 558, 13–15. Vgl. oben Anm. 85.

[91] Vgl. a Regibus CT V 596, 40 f.

[92] Lunellus sagt von Paulus: „stipendia peccati mortem, et gratiam Dei vitam aeternam appellat". CT V 524, 32. Vgl. oben Anm. 78, das kurze und prägnante Votum von Spina CT XII 686, 7–13 und Pas, La doctrine 37.

[93] Lunellus: „quatenus pro isto statu nobis praeceptum est". CT V 525, 3/4.

[94] De Leone: „etsi non ad aequivalens, ad quod tantum Christus satisfecit, satisfecerunt tamen ad posse, iuxta pactum firmatum". CT V 527, 29/30.

[95] Visdomini: „quia nunc ex parte cognoscimus, ideo etiam ex parte diligimus". CT V 533, 15/16.

[96] Navarra: „nec Deus obligat nos, ut secundum totum conatum nobis possibilem ipsum diligamus, sed condescendit nostrae fragilitati, ut secundum modum nobis possibilem eum diligamus". CT V 559, 2/3.

brechlichkeit wird näher bestimmt durch die Konkupiszenz, die dem Getauften aus der Sünde Adams bleibt. Die Erfüllung der Urgerechtigkeit ist ihm nicht mehr möglich. Sie ist ihm in der Tilgung der Erbschuld erlassen. Die Konkupiszenz und die aus ihr erwachsende Schwachheit werden nicht als Schuld angerechnet. Die Liebe ist vom Getauften nur soweit gefordert, wie er sie in diesem seinem geschichtlichen Stand erfüllen kann [97]. Die eine Liebe zu Gott, die immer den ganzen Menschen fordert, hat in dieser geschichtlichen Verfassung des Menschen eine etwas andere Gestalt als in der Seligkeit. Sie kann nur der hier möglichen und gegebenen Erkenntnis Gottes entspringen. Sie besitzt auch hier das ganze Herz des Menschen und schließt – wenn auch nicht alle fremden, so doch – die ihr entgegenstehenden Anhänglichkeiten aus. Es geht hier nicht um eine ununterbrochen, bewußt vollzogene Liebe. Sie darf nur nicht durch die Todsünde unterbrochen werden. Der Christ darf sich seinen Geschäften mit seiner ganzen Kraft widmen. Die Tugend besteht nicht in einem einzelnen Akt, sondern in der Dauer über die Zeit hin [98]. In dieser geschichtlichen Verfassung muß der Mensch sich vielerlei notwendigen Geschäften zuwenden. Dabei kommt es zu Störungen der Liebe, ohne daß diese Liebe erstickt wird. Die Theologen stellen in großer Einmütigkeit fest, daß läßliche Sünden die Liebe nicht auslöschen und die „gratia inhaerens" nicht tilgen. Auch die durch läßliche Sünden gestörte Liebe ist zu Verdiensten fähig. Die Gerechtigkeit oder die Gnade und die ihr verbundene Liebe ist dem geschichtlich verfaßten, in der Welt lebenden Menschen gegeben. Sie ist in seiner konkreten Geschichte durch alle Gefährdungen und Anfechtungen hindurch wirksam. Die eine Liebe, die dem Menschen auf seinem Weg zur Seligkeit gegeben ist, bleibt in der Herrlichkeit. Im Jenseits empfängt er nicht eine andere Gnade oder andere Liebe.

Den Bezug von Gerechtigkeit und Geschichte hat in der Sprache seiner Zeit der Jesuitentheologe Lainez herausgestellt. All seine Argumente zielen darauf, die Einheit der Gerechtigkeit oder Heilsgabe zu erweisen. Gott schenkt nur ein Heil, nur eine Gerechtigkeit, nur eine Liebe. Als Gabe Gottes ist diese Liebe vollkommen. Aber sie wird dem Menschen auf dem Weg zur Seligkeit in der Geschichte gegeben. Die Vollkommenheit der Liebe auf dem Weg ist anderer Art als jene in der Seligkeit. Die Liebe in der Geschichte darf nicht an der in der Urgerechtigkeit möglichen und geforderten Liebe gemessen werden,

---

[97] Vgl. Navarra CT V 559, 3 ff.; Gregor Perfectus 579, 34–50; Salpensis 651, 24 ff. Costacciaro: *J. Olazaran,* Un voto Tridentino del General Conventual Buenaventura Pio de Costacciaro, in: ATG 12, 1949, (164–330) 257.

[98] Vgl. Visdomini CT V 532/533; Navarra 559, 3 ff.; Magnani 591/592.

in der Adam unangefochten (integro modo) auf Gott ausgerichtet war. Erkenntnis und Liebe sind auf dem Weg in der Geschichte anderer Art. Diese Gerechtigkeit der Getauften in der Geschichte läßt in sich aus dem Leben erwachsene Mängel und Stufungen zu. Auch wenn die inhärierende Gnade durch läßliche Sünde geschwächt ist, so bleibt ihr doch eine – wenn auch geschwächte – Kraft zum Verdienst. Sie verdient eine ihrer Kraft entsprechende Stufe der Seligkeit. Eine zweite Zuwendung von Gerechtigkeit ist nicht nötig [99]. Die Gerechtigkeit ist dem Getauften in seiner Geschichte gegeben und seine Geschichte wächst mit ihr zu einer Einheit zusammen. Eine zweite Zuwendung von Gerechtigkeit entwertet das Verdienst. Sie lockert die Verbindungen zwischen dem Leben des Menschen in der Geschichte und seiner Seligkeit [100]. Lainez zielt in seiner Argumentation gerade darauf, die Einheit der Gnade auf dem Weg mit der Gnade der Seligkeit nachzuweisen. Das Gericht setzt nicht ein neues Leben, sondern stellt aus der Geschichte des Menschen sein Verdienst fest. In ihm kommt der Mensch von seinem Weg in sein Ziel. Das Gericht verwandelt sein Verdienst in Seligkeit, führt seine Geschichte über in die Herrlichkeit [101].

Das Bleibende vom Weg zur Seligkeit ist die eigentliche Heilsgabe, die Liebe. Sie ist ein Zeichen und ist dem hochzeitlichen Gewand zu vergleichen, aber sie ist im Menschen auf dem Weg ein wirksames Zeichen. Er ist schon neues Geschöpf, ein neuer Mensch [102]. Neuer Mensch ist er durch die Liebe, die vornehmste Gabe Gottes. Sie kommt – gleichsam wie der Funke aus dem Feuer – aus Gott [103]. Diese Liebe ist die eine – auf dem Weg und in der Seligkeit. Sie hört nicht auf [104]. Die im Leben des Christen geschenkte und unter den geschichtlichen Bedingungen gewachsene Liebe bleibt im Gericht und in der Herrlichkeit. Im Getauften ist nicht nur eine Disposition zur Gnade oder der Liebe. Die „gratia inhaerens" ist der Same der Herrlichkeit. Die Seligkeit ist der Lohn des Verdienstes der Gnade, die hier gegeben und wirksam ist. Die Gnade darf nicht mit dem Gesetz verwechselt werden. Sie verweist den Menschen nicht nur auf die Gerechtigkeit Christi. Sie ist vielmehr die Gabe der Gerechtigkeit Christi [105]. Die im Leben des Getauften wirksame Liebe bleibt in die Seligkeit. Es ist seine Liebe, die nicht aufhört.

---

[99] Vgl. CT V 614, 1–46.
[100] Vgl. CT V 616, 31 ff.; 617, 19 ff.
[101] Vgl. CT V 614, 15/16; 616 u. ö.
[102] Vgl. CT V 623, 4–28.
[103] Vgl. CT V 623, 34 ff.
[104] „quia caritas viae et patriae eiusdem est speciei in diversis et eiusdem numeri in eodem, iuxta Paulum: Caritas numquam excidit" (1 Kor 13, 8). CT V 616, 38 bis 40.
[105] Vgl. CT V 616, 43–50.

Lainez kann sich mit der Formel der anderen Theologen von der Abhängigkeit unserer Gnade von der Gerechtigkeit Christi im Sein, in der Dauer und im Wirken und den entsprechenden Bildern nicht zufriedengeben. Er erkennt, daß die Gnade nicht einfach eine geschaffene Qualität im Menschen ist. Seripandos Anliegen ist ihm nicht fremd. Andererseits kann er sich nicht dazu verstehen, die Gnade als etwas dem Menschen Fremdes anzusetzen. Die Gnade ist dem Menschen eingeschaffen, ist ihm eigen. Sein Leben und das von Gott geschenkte Heil gehören zusammen, sein Sein und seine Geschichte bilden eine Einheit, die im Gericht von Gott angenommen und in die Herrlichkeit aufgenommen wird. Und doch wird die Gnade nie zur Natur des Menschen; denn sie ist mehr als alle geschaffenen Gaben. Gnade ist für Lainez eins mit der Liebe, die bleibt. Die Liebe ist nicht eine Gabe neben anderen Gaben Gottes. Sie ist aus Gott. Sie ist der Funke, der aus dem Feuer Gottes hervorgeht [106]. Wie aber kann diese Liebe aus Gott im Menschen sein und wirken? Sie erscheint als Instrument, das der Heilige Geist benützt. Von ihm kommt die Kraft des Handelns. Aber im Menschen ist sie wirklich Form. Sie prägt ihn, ist ihm eigen [107]. Als dem Menschen eigene Tätigkeit wirkt sie in der Geschichte und formt diesen Menschen, lebt aber doch in der Kraft Gottes. Der Heilswille Gottes ist in der Schöpfung wirksam. Er bringt in uns Formen hervor, die das Heil sind. Er weckt in uns Leben, das erneuert ist [108].

Die Theologen lehnen die Aufspaltung der Gerechtigkeit ab. Sie ist die eine Heilsgabe Gottes. Aber sie wird nie dem Menschen eigen als nur ihm eigene Beschaffenheit. Sie bleibt immer Gabe Gottes in die Geschichte des Menschen, aber sie geht nicht in dieser Geschichte auf. Nie wird sie zu einer dem Menschen in der Geschichte verfügbaren Gabe oder Eigenschaft. Sie bleibt immer Verbindung mit Christus. Sie ist Gabe Gottes an den Menschen, in der letztlich immer Gott selbst wirkt. Die Gerechtigkeit, die Liebe oder das Heil ist Gabe an den Menschen in der Geschichte, die wirksam die Geschichte des Menschen gestaltet. Sie ist Wirklichkeit seines Lebens. Er ist bereits hier im Heil. Aber es ist immer das Heil Gottes, das nie einfach

[106] (dona) „inter quae potissimum et efficacissimum est caritas, quae non est comparanda aliis vel creaturis vel qualitatibus, quia altioris et divinioris est ordinis, et quasi ex Deitate, quae ignis est prodiens scintilla". CT V 623, 36–38.

[107] „Quae tamen ita intelligenda sunt tribui caritati, ut cognoscatur non agens principale, sed pretiosum et electum instrumentum, quo spiritus sanctus utatur ad haec efficienda; et ideo vis principalis principali agenti est tribuenda, a quo instrumentum habet efficaciam. Ita tamen fatendum est, iustitiam inhaerentem instrumentum respectu Dei esse, ut respectu nostri sit vera forma". CT V 623, 41–45.

[108] „Sed efficax est Dei voluntas, producit in nobis formas, quibus ista renovatio fiat, et in ipsis formis continetur ipsum pactum, quod ad nos attenet et ipsa acceptatio". CT V 624, 12–14.

in die Verfügung des Menschen gegeben ist. Es ist nicht unwiderruflich seiner Natur eingewachsen, sondern immer seiner Geschichte gegeben und anvertraut. Das Heil ist in der Gegenwart des Glaubenden wirksam, behält aber immer die Gestalt der Hoffnung.

c) *Die Diskussion um die Heilsgewißheit*

Um die Hoffnungsgestalt des Heiles geht es in der anderen Streitfrage der Beratungen zum Rechtfertigungsdekret. In der Frage nach der Gnadengewißheit stehen von Anfang an in aller Deutlichkeit die Thomisten und die Skotisten gegeneinander [109]. Nie umstritten ist, daß das Heil dem Menschen angeboten ist und der Mensch verpflichtet ist, an dieses Heilsangebot zu glauben. Unumstritten geben alle Theologen zu, daß der Mensch in der Annahme des Heiles seinen Beitrag zu leisten hat. Der Streit geht nur darum, inwieweit der Mensch sich gewiß werden kann, das getan zu haben, was an ihm ist [110]. Schließlich einigten sich die Väter „darauf, daß im neunten Kapitel und im vierzehnten Canon des Dekrets ausgesprochen werden sollte, niemand könne seiner Begnadigung gewiß sein certitudine fidei, cui non potest subesse falsum" [111]. Der Glaubende ist überzeugt, daß Gott das Heil in Christus der Freiheit jedes Menschen anbietet. Der Glaubende ist sich gewiß, daß Gott ihm die Gerechtigkeit schenken will. Aber der Glaubende ist sich seiner eigenen Freiheitsentscheidung nicht letztlich gewiß. Daher kann er keine letzte Gewißheit über sein Heil gewinnen. In dieser Sicht bleibt ihm das Heil immer ausstehend, ist er auf Hoffnung verwiesen. Die Gerechtigkeit ist ihm geschenkt, wirkt in ihm und gestaltet seine Lebensgeschichte. Sie bleibt unverfügbare Gabe Gottes an seine geschichtliche Freiheit. Dieser seiner Freiheit ist er hier in der Geschichte nicht gewiß.

Die These von der doppelten Gerechtigkeit entstand zum einen aus dem Bestreben, auf das protestantische Verständnis einer imputierten Gerechtigkeit hin zu vermitteln, zum andern aus dem Ver-

---

[109] Vgl. *A. Stakemeier*, Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit (Heidelberg 1947).

[110] Vgl. ebd. 151 f.

[111] Ebd. 170 (mit Verweis auf CT V 773, 3–5; CT I 600, 5–10). Vgl. DS 1534/NR 804. – DS 1546. – „nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse", ... – NR 816. – „Deshalb muß man glauben, es fehle bei den Gerechtfertigten nichts mehr daran, daß sie durch die Werke, die in Gott getan sind, ganz und gar dem göttlichen Gesetz so genuggetan haben, wie es dem Zustand dieses Lebens entspricht", ... – DS 1515. – „In renatis enim nihil odit Deus, quia ‚nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem' (Rom 6, 4), qui" ... – NR 357. – „Denn in den Wiedergeborenen haßt Gott nichts, weil ‚nichts Verdammungswürdiges in denen ist', die wirklich ‚mit Christus durch die Taufe in den Tod mitbegraben sind' (Röm 6, 4) sondern" ...

such, der geistlichen Erfahrung vom Ungenügen der eigenen Gerechtigkeit vor der Liebe Gottes Rechnung zu tragen. Von diesen Anliegen her wird die Gerechtigkeit als Gabe Gottes verstanden, die dem Glaubenden nicht in ihrer Vollkommenheit zu eigen wird. Zwar wird sie wirksam in der Liebe, aber sie bleibt doch befleckt und unvollkommen. Vollkommene Gerechtigkeit als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi wird nicht wirksam in vollkommener Liebe. Sie bleibt Verheißung, auf die der Glaubende in Hoffnung ausgestreckt ist. Die im Glaubenden wirksame Gerechtigkeit und die Teilhabe an der vollkommenen Gerechtigkeit Christi werden zunächst in der Gemeinschaft mit Christus als der im Glauben geschenkten Rechtfertigung begründet. Im Verlauf der Diskussion rücken die im Menschen wirksame Gerechtigkeit und die Teilhabe an der vollkommenen Gerechtigkeit Christi immer mehr auseinander. Dies führt zu der Vorstellung von einer, dem Glaubenden eigenen, in seiner Liebe fruchtbringenden Gerechtigkeit und einer zweiten Gerechtigkeit, die ihm nicht zu eigen ist, ihm aber durch die Teilhabe an der vollkommenen Gerechtigkeit Christi geschenkt wird. Die Fragen der Präsidenten verschärfen diese Unterscheidung. Sie sehen die Teilgabe an der Gerechtigkeit Christi als einen Akt des Gerichtes an. Die im Glaubenden wirkende Gerechtigkeit und das aus ihr hervorgehende Verdienst führen nicht zum Leben. Einwohnende Gerechtigkeit und ewiges Leben bleiben sich fremd. Die in der Geschichte wirksame Gnade und das Geschenk des ewigen Lebens sind zweierlei Gaben. Durch diese überspitzte Fragestellung herausgefordert, betonen die Konzilstheologen die Einheit der Gnade Gottes. Die in der Geschichte geschenkte und wirksame Gerechtigkeit führt zum ewigen Leben. In Glaube und Liebe ist den Menschen die Gerechtigkeit in vorläufiger Weise in der Geschichte gegeben. In ihrer vollkommenen Gestalt wird sie allerdings erst im ewigen Leben hergestellt. Diese Theologen nehmen die Spannung zwischen der hier auf Erden geschenkten und wirksamen Gerechtigkeit und der vollkommenen Gerechtigkeit im ewigen Leben durchaus wahr. Sie sehen auch, daß die in der Liebe wirksame Gerechtigkeit vor der Liebe Gottes immer unvollkommen bleibt. Aber sie halten daran fest, daß die hier wirkende Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit im ewigen Leben ein und dieselbe Gerechtigkeit, ein und dieselbe Heilsgabe Gottes sind. Sie betonen dann aber, daß diese eine Gerechtigkeit Gottes hier unter den Bedingungen des Lebens im Pilgerstand gegeben ist und in den Beschränkungen dieses Lebens wirkt. Die Gerechtigkeit wächst jedoch nicht zusammen mit der Natur des Menschen. Sie bleibt ihm als Gabe Gottes unverfügbar. Daher ist er sich ihrer nie letztlich gewiß. Die eine Gerechtigkeit Christi ist ihm so im Glauben und im Hoffen gegeben. Im Gericht wird diese eine ein-

wohnende Gnade mit ihren Verdiensten ins ewige Leben erhoben. Diese Erhebung ist Heilshandeln Gottes. Aber dieses Handeln Gottes gibt nicht ein neues, anderes Geschenk, eine andere Gerechtigkeit, sondern Gott nimmt die im Leben des Glaubenden wirksame Gerechtigkeit in die Endgültigkeit des ewigen Lebens auf.

Die Diskussion auf dem Konzil hat die Anfrage von der Reformation her und das Anliegen Seripandos etwas verschoben. Die Väter des Konzils sehen auf die Einheit des Heiles in der gegenwärtig wirkenden Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit des ewigen Lebens. Sie geben zwar zu, daß diese Gerechtigkeit unter den Bedingungen des Pilgerstandes bedrängt und daher unvollkommen ist; aber sie nehmen diese Bedingungen und Eingrenzungen der Gerechtigkeit hier auf Erden nicht näher in den Blickpunkt. Daher wird ihre Antwort dem Anliegen Seripandos nicht gerecht. Ihnen geht es darum, die Gegenwart und die Wirksamkeit der Gerechtigkeit im Leben des Christen herauszustellen. Darüber verlieren sie die Hoffnungsgestalt der Gerechtigkeit etwas aus den Augen. Die Diskussion um die doppelte Gerechtigkeit und die Heilsgewißheit hat herausgearbeitet, daß die Gerechtigkeit, das Heil oder die Liebe Gaben an den Glaubenden hier auf Erden sind. Der Christ erwartet sie nicht erst vom Gericht. Das Heil ist in der Geschichte des Menschen gegeben und ist in ihr wirksam. Die Geschichte des Glaubenden ist in aller Anfechtung und Gefährdung Geschichte im Heil, die mit ihm in die Herrlichkeit aufgenommen wird. Dieses Heil ist seiner Geschichte verwachsen. Es bleibt immer unverfügbare Gabe in der noch unabgeschlossenen Geschichte des Menschen. Da der Mensch sich seiner Freiheit in der Geschichte und seiner Geschichte nie ganz gewiß werden kann, wird er sich auch seines Heiles nicht ganz gewiß. Als Gabe, die ihm in seiner geschichtlichen Freiheit gegeben ist, behält das im Leben des Christen wirksame Heil Hoffnungsgestalt. Das eine Heil ist im Glauben gegeben und wirkt im Leben; aber es ist nicht verfügbar. Die Hoffnung ersehnt die Verwandlung dieser einen Heilsgabe in ihre Endgültigkeit und in ihre Vollendung.

Die Gottesidee bei Immanuel Kant

Von Herbert Huber

Zweiter Teil

3. Kants moralische Begründung der Realität der Gottesidee: Gott und Teleologie

In der vorliegenden Arbeit* wurde bereits (2.) der Zusammenhang von Gottesidee und Freiheit herausgestellt. In der KU bearbeitet Kant die traditionelle Lehre von der Teleologie. Die Frage ist dabei letztlich die nach der „Anwendbarkeit der causa finalis in der Wissenschaft" [104]. Dabei bildet die „metaphysische Teleologie, wie sie sich in den mannigfachsten Umbildungen und Verzweigungen von der Antike bis zum achtzehnten Jahrhundert entwickelt hat, ... das Material für Kants kritische Frage." [105] Bekanntlich wurden in dieser Tradition teleologische Beweise für das Dasein Gottes zu erbringen versucht. Auch K. stellt zwischen Teleologie und Gottesidee eine ihm eigentümliche Verbindung her, welche nun kurz skizziert werden soll.

3.1. Der Begriff des Zweckes

3.1.1. Begriffsbestimmung: Die allgemeine Struktur der Natur ist in den Kategorien und in den Grundsätzen des reinen Verstandes niedergelegt. Die entscheidende Rolle hierbei spielt die mechanische Kausalität [106] im Sinne der kantischen „Zweiten Analogie der Erfahrung": in ihr haben wir „die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile, ... also der Erfahrung" (B 247). In der nach den Grundsätzen des reinen Verstandes gedachten und konsti-

* ThPh 1/1980, S. 1–43.

[104] *F. Delekat,* Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften (Heidelberg 1969) 381.

[105] *E. Cassirer,* Kants Leben und Lehre (Nachdr. Darmstadt 1974) 303.

[106] Das „Verhältniß der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Dasein nach nothwendig, und ... in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniß der Ursache zur Wirkung [, ist] die Begründung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung" (B 247). Vgl. *R. Eisler* (Anm. 5), Artikel „Natur", 376. Eisler berücksichtigt den Naturbegriff des Opus postumum nicht. Darauf geht aber ein *R. Löw,* Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant (Ffm 1980) 129–139.

tuierten Natur bleiben aber „mannigfaltige Formen der Natur" (KU 179) unbestimmt, weil jene Grundsätze nur die Natur überhaupt, nicht aber in ihren einzelnen Modifikationen bestimmen: die „Zweite Analogie" legt nur die Kausalitätsrelation überhaupt fest, nicht aber, auf welch „mannigfaltige Weise" (KU 183) Ursachenrelationen bestehen und untereinander zusammenwirken können. Die bestimmte Art des Zusammenwirkens von naturkausalen Reihen folgt aus der reinen Kausalität nicht notwendig, sondern ist von der Kausalität her zufällig. Zum Beispiel ist es für Kausalzusammenhänge, die in einem Organismus verbunden sind, durchaus nicht notwendig, so, d. h. organisch, verbunden zu sein. Nicht von der Kausalitätsstruktur als solcher her, sondern nur vom Organismus selber her erweist sich das Verbundensein der Kausalitätsabläufe als einsichtig, weil für den Organismus notwendig. In dieser Hinsicht ist die nach der mechanischen Kausalität im Sinn der „Zweiten Analogie" gedachte Natur also unbestimmt, d. h. ihre spezifische Gestalt läßt sich aus dem apriorischen Grundsatz des Verstandes nicht ableiten. Es gilt, daß „die allgemeinen Naturgesetze zwar einen ... Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach als Naturdingen überhaupt, aber nicht spezifisch als solchen besonderen Naturwesen, an die Hand geben" (KU 183). Der Ausgangspunkt ist damit dies, daß der Verstand „zwar a priori im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur" (KU 184) in Gestalt der Grundsätze ist, daß aber die „besonderen Regeln" (KU 184) der Natur „nur empirisch bekannt werden können" (KU 184), womit sie als aposteriorisch bloß zufällig sind.

Als Wissenschaft von der Naturordnung muß menschliche Naturwissenschaft aber die Notwendigkeit auch dieser Zufälligkeiten zu erkennen suchen [107]. Die Naturforschung muß nämlich nach Kant gerade auf den „durchgängige[n] Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung" (KU 183) ausgehen [108]. In diesem Ganzen soll gerade dies erreicht werden, daß jene mannigfaltigen Unbestimmtheiten „aus einem ... Princip der Einheit" (KU 180) heraus ableitbar werden. Das Prinzip hebt die Zufälligkeit der Unbestimmtheiten auf, indem es sie aus sich notwendig hervorgehen läßt. Erkenntnis von Notwendigkeit kann aber nur in der Apriorität des Erkannten bestehen, denn „Erfahrung ergibt niemals die Gewißheit der Unmöglichkeit des Gegenteils" [109], d. h. niemals Notwendig-

[107] „Diese [besonderen] Regeln ... muß er sich als Gesetze (d. i. als nothwendig) denken: weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden" (KU 184).

[108] Vgl. B 714 ff.; 860 f. Die „Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen, welche Aufgabe a priori in unserem Verstande liegt" (KU 184). Die „Vernunft [erfordert] in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur ... Einheit" (KU 404).

[109] D. Henrich (Anm. 28), 158.

keit. Weil diese Apriorität aber den Besonderheiten und Unbestimmtheiten der Natur gerade abgeht, muß die Urteilskraft [110] die die Notwendigkeit sicherstellende Einheit, welche der „Gesetzgebung unserer Vernunft" (B 728) entspringt und unverzichtbar ist, der Natur als „Vernunftprincip" (B 728) unterschieben [111]. Es muß, mit anderen Worten, so getan werden, „als ob allenthalben ins Unendliche systematische ... Einheit, bei der größten Mannigfaltigkeit, angetroffen würde" (B 728). Indem die Urteilskraft der Natur die Idee solcher Einheit unterlegt, werden die Besonderheiten und Unbestimmtheiten so gedacht, daß sie, von jener Einheit her gesehen, notwendig so angeordnet sind, wie sie, von ihnen selbst als Besonderheiten her gesehen, bloß zufällig die fragliche Anordnung einnehmen. Die Idee der Einheit denkt damit eine den Besonderheiten vorhergehende, diese in ihrer faktischen Anordnung erst strukturierende Einheit (B 860): Die für die Vernunft unverzichtbare apriorische Einheit führt somit zur Idee eines Systems als „Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird" (B 860).

So wie die Einheit bisher skizziert wurde, ist aber ihre Apriorität noch nicht sichergestellt. Jenes, den Besonderheiten vorhergehen sollende Ganze könnte nämlich unter Umständen nur zufällig durch mechanische Kausalität hervorgebracht und so als Ganzes a posteriori sein. Hiergegen schützt nur dies, die Ganzheit auch tatsächlich als vor aller Besonderheit konzipiert und *beabsichtigt* zu denken, welche Absicht dann die entsprechende Hervorbringung und Anordnung der Besonderheiten erst veranlaßt, mithin notwendig macht (KU 390 f.; 392–395) [112]. Erst die als Absicht gefaßte Einheit geht den Besonderheiten wirklich voraus und bedingt (zu ihrer eigenen Realisierung) notwendig die Besonderheiten. Die Absicht, und d. h. die Idee (der Begriff) des Beabsichtigten ist so die nicht-mechanische Ursache für das Vorhandensein der Besonderheiten und ihrer bestimmten Anordnung. Eine derartige Kausalität heißt „Zweck": „der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses

[110] Über die Lokalisierung des Zweckbegriffes in der Urteilskraft vgl. 3.1.2.

[111] Über den subjektiven Charakter des Zweckbegriffes vgl. 3.1.2.

[112] K. führt diese Überlegung so ein, daß er nach dem „Ursprung" des Zweckes fragt (Urwesen, „welches der Ursprung aller Causalität ist" [B 722]). Damit entgeht er zwar der Konsequenz, daß der Zweck bloß zufällig da sei, weil er mit dem Ursprung eben dasjenige angibt, was den Zweck notwendig zur Konsequenz hat; gerade diese Notwendigkeit des Zweckes wird aber damit nach dem mechanischen Kausalitätsschema „Ursprung–Wirkung" gedacht: Die Absicht, welche den der mechanischen Kausalität gegenüber gerade vornehmeren (B 730) Zweck konzipiert, tut dies nach der Struktur der niedrigeren Kategorie. Der Ursprung „aller [d. h. gerade auch der mechanischen!] Causalität" (B 722) ist selber bloß wieder mechanisch. So entsteht ein Regreß.

Objects enthält, [heißt] der Zweck" (KU 180). In der Absichtlichkeit der Einheitsidee liegt so das entscheidende Charakteristikum des Zweckes [113] als einer Kausalität der Idee, der Vernunft, bei welcher Kausalität das Ganze im es beabsichtigenden Intellekt a priori gegeben ist und a posteriori im einzelnen hervorgebracht wird, während in der mechanischen Kausalität zunächst die Einzelreihen und erst a posteriori die Ganzheit gegeben sind/ist.

3.1.2. Die Teleologie als regulatives Prinzip der reflektierenden Urteilskraft: Wir haben gesehen, wie die Bestimmung „Zweck" für die theoretische Naturforschung erforderlich und unentbehrlich ist. Die organischen Wesen sind es insbesondere, welche ein mechanisches Begreifen zum Scheitern bringen und eine teleologische Betrachtung erforderlich machen: „wenn uns auch nur ein einziges organisches Product der Natur gegeben wäre, [könnten] wir nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens dafür keinen andern Grund denken . . ., als den einer Ursache der Natur . . ., die durch Verstand die Causalität zu demselben enthält" (KU 437). Im Rahmen der kantischen Fragestellung ist nun zu erörtern, ob dem Zweckbegriff objektive Realität zukommt, d. h. welchen Status dieser Begriff im ganzen der theoretischen Erkenntnis einnimmt. Bekanntlich lokalisiert Kant den Zweckbegriff als „Begriff . . . der . . . Urtheilskraft" (KU 181). Die Urteilskraft aber ist „das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" (KU 179). Das Allgemeine machen die Regeln, Prinzipien, Gesetze aus, nach denen die logischen Kategorien auf die Gegenstände – das Besondere [114] – angewandt werden. Solche Regeln usw. sind zunächst die Grundsätze des reinen Verstandes (KU 182 f.). Diese sind a priori *gegeben* und unter sie werden die Objekte, d. h. die Besonderen, nur *subsumiert*. Der Urteilskraft ist in diesem Falle vom Verstand [115] ein Strukturgefüge vorgegeben, in welches sie die Objektwelt einbezieht und dieser dadurch allererst bestimmte Gestalt verleiht. Die Urteilskraft ist so die Ob-

---

[113] Im kantischen Sinn idealistische Systeme „läugnen . . . die Intentionalität, d. i. daß sie [die Natur] absichtlich zu dieser ihrer zweckmäßigen Hervorbringung bestimmt, oder mit anderen Worten ein Zweck die Ursache sei" (KU 392 f.).

[114] Die Erscheinungen werden zu Objekten konstituiert und diese Objekte dann nach Maßgabe der Kategorien durch die Regeln der Grundsätze verbunden (vgl. 1.1.1.). Freilich ist auch die Konstituierung von Erscheinungen zu dem einen Objekte von Kategorien bestimmt, insofern es sich hierbei ja gerade auch um bestimmte Einheitsfunktionen den Erscheinungen gegenüber handelt. Die Erscheinungen sind die „Eigenschaften" des einen „Dinges", die „Äußerungen" einer „Kraft", die „Akzidenzen" einer „Substanz" und dergleichen mehr. Diese Einbeziehung von Erscheinungen unter das Allgemeine der Objekteinheit ist noch ursprünglicher als die Einbeziehung von bereits konstituierten Objekten. Für das Erste entwickelt K. allerdings keine Grundsätze. Die Besonderen, welche unter das Allgemeine zu beziehen sind, können also sowohl Erscheinungen, als auch „fertige" Objekte sein.

[115] „weil ihr ein objectives Princip durch den Verstand gegeben ist" (KU 386).

jekte *bestimmend,* insofern ihr „das Gesetz ... a priori vorgezeichnet [ist], und sie ... also nicht nöthig [hat], für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können" (KU 179). Die den Zweckbegriff erfordernden Besonderheiten waren nun anderer Art. Sie waren bereits in einer allgemeinen Weise durch die Grundsätze bestimmt, und es sollte ein Allgemeines, d. h. ein Prinzip der Einheit all dieser Besonderen gefunden werden, das gerade noch nicht (a priori) gegeben war. Das durch den Verstand gegebene Allgemeine kam in den fraglichen Besonderheiten an seine Grenze, es vermochte jene nicht mehr zu subsumieren, da die verfügbaren apriorischen Strukturen zu „grobmaschig" waren, um jenes Besondere noch – nicht bloß überhaupt, sondern in seiner Differenziertheit – zu enthalten. Die der Urteilskraft vom Verstande gegebene Allgemeinheit erwies sich so als zu weitergehender Subsumtion untauglich.

Woher kann nun die Urteilskraft ein Prinzip für die als Bedürfnis der Vernunft [116] unabdingbare Einheit erhalten, da sie „unter einem Gesetze subsumiren [soll], welches noch nicht gegeben ... ist" (KU 385), und welches doch a priori sein soll? Kants Antwort lautet: Sie kann sich nur „selbst zum Princip dienen" (KU 385; vgl. KU 180). Was sie hierbei aus sich entwirft, ist die Idee der Absicht nach Analogie mit dem menschlichen Verstand [117]: So wie unser Verstand der Natur ihren allgemeinen Begriff (in den Grundsätzen und Kategorien) vorschreibt, so denkt die Urteilskraft die besonderen empirischen Gesetze (insofern sie durch die allgemeinen unbestimmt gelassen sind) so, als wäre ihnen von einem Verstande nach einem von diesem konzipierten bestimmten Begriffe ihre besondere Gestalt vorgeschrieben (KU 180). Hierbei hat nun also die Urteilskraft das Allgemeine zu den Besonderen erst *entworfen.* Wenn die Urteilskraft die Aufgabe hat, das Besondere unter dem Allgemeinen enthalten zu denken, so tut sie dies hier nicht subsumierend, indem sie das Besondere dem Allgemeinen, jenes bestimmend, anpaßt, sondern umgekehrt, indem sie das Allgemeine nach Maßgabe der gegebenen Besonderen entwirft. So ist die Urteilskraft im Zweckbegriff nicht mehr bestimmend, vielmehr *reflektiert* sie nur über ein bereits Bestimmtes.

Als reflektierend geht der Zweckbegriff „aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst" (KU 404) an, vielmehr ist er ein nur „*subjectives*

---

[116] Die Teleologie entspringt aus der „Gesetzgebung unserer Vernunft" (B 728). K. redet aber auch von „einer nothwendigen Absicht (einem Bedürfniß des Verstandes) gemäß" (KU 184).

[117] „nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes" (KU 398). Nicht aber handelt es sich nur um eine Analogie mit der Kausalität des Verstandes beim Konstituieren der Erfahrungswelt, sondern auch um eine Analogie zum technischen Hervorbringen (Kunst) (B 654).

Princip der Vernunft für die Urtheilskraft" (KU 404 Hvm). Damit ist der Zweckbegriff nicht konstitutiv, sondern nur regulativ (KU 404). Als regulativer Begriff besitzt die Zweckbestimmung aber gerade theoretische Relevanz: „der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Producten [ist] ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger ... Begriff" (KU 404), weil er aus dem unverzichtbaren Anspruch der Vernunft selber auf Einheit der Erfahrung entspringt. Die theoretische Relevanz des Zweckbegriffes besteht also darin, ein nur subjektiv-regulatives Prinzip zu sein, das für die Urteilskraft aber so notwendig ist, „als ob es ein objectives Princip wäre" (KU 404) [118]. Eine Frage, der hier nicht nachgegangen werden kann, wäre, warum Kant allein der Bestimmung „Zweck" eine Inobjektivität anhängt und nicht auch allen Kategorien, die ja desgleichen Leistungen des Subjektes sind.

3.2. Der Begriff des Endzweckes

3.2.1. Begriffsbestimmung: Der Zweckbegriff führt nun von sich her zur Idee des Endzweckes, für welche Idee sich dann ebenfalls die Frage nach ihrem Ort im ganzen der theoretischen Erkenntnis stellt. Erst von diesem Begriff her wird eine Verbindung der Teleologie mit der theologischen Idee Gottes deutlich werden.

Ein Ding für sich allein „seiner innern Form halber als Naturzweck beurtheilen, ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten" (KU 378). Das besagt folgendes: Innerhalb eines gegebenen Dinges lassen sich dessen Bestandteile in ihrem Vorhandensein als Mittel erklären zu dem Zwecke, daß das Ding so sei, wie es ist. Fragt man aber nach dem Warum des Vorhandenseins jenes Dinges selber, so muß man bei teleologischer Erklärung über dieses Ding hinausgehen und es als Mittel in einem größeren Zusammenhang, welcher wiederum als Zweck fungiert, auffassen. Diese „äußere[n] zweckmäßige[n] Beziehungen" (KU 378) führen „nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke" (KU 379). Von der Natur als ganzer ist nun freilich wiederum das Wozu zu erfragen. Das heißt, daß nicht mehr nur nach den unendlich vielfältigen Zwecken innerhalb der einmal bestehenden Natur, sondern nach dem Zwecke dieses Bestehens selbst [119] gefragt wird. Dieser letzte Zweck darf seinerseits nicht wieder als Mittel für fernere Zwecke aufgefaßt werden, vielmehr ist er als Endzweck zu denken, „denn ohne diesen wäre die Kette der

[118] Eine ausführliche Darstellung des ganzen Problemkomplexes und der verschiedenen Entwicklungsstadien K.s bietet R. Löw (Anm. 106), 204–232.

[119] „nicht von einem Zwecke der Natur (innerhalb derselben), sofern sie existirt, sondern dem Zwecke ihrer Existenz ... [ist] die Rede" (KU 443).

einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet" (KU 435), womit keine Einheit der untergeordneten Zwecke gegeben wäre [120]. Dieser Endzweck kann selber nicht wieder ein innerhalb der Natur liegender Naturzweck sein, da er ja gerade die Natur als Ganzes auf eine folglich übernatürliche Absicht bezieht. Innerhalb der Natur findet sich kein Zweck, der nicht wiederum bedingt, d. h. bloß Mittel um eines Anderen willen wäre (KU 425–427; 435; 438; 454). Solche Bedingtheit verbietet aber gerade der Begriff des Endzweckes: „Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der Endzweck" (VI 6 Anm.).

3.2.2. Zur theoretischen Gebrauchslosigkeit der Endzweckidee: Wir sahen, daß die Teleologie nach Kant nur reflektierend sein kann. Kommt dem Endzweck für die reflektierende Urteilskraft Realität zu? In der Natur selbst kann kein Endzweck gefunden werden. Zwar gibt es nämlich in der Natur die organischen Wesen, welche „als Zwecke ... gedacht werden müssen" (KU 375) und daher für den Zweckbegriff ein Korrespondierendes abgeben; es gibt aber in der Natur kein Objekt, welches als Endzweck gedacht werden müßte, ja es kann kein natürliches Objekt (wegen der mit der Natur stets verbundenen Bedingtheit) als Endzweck gedacht werden. Mithin findet sich für den Endzweck kein korrespondierendes Objekt: Ein „Endzweck ... kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniß derselben bezogen werden" (KU 454). Daher besitzt diese Idee nach K. nicht einmal für die theoretisch-reflektierende Urteilskraft Realität, vielmehr „ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft" (KU 454 f.). Für die theoretische Vernunft besitzt der Endzweckbegriff keinen „Gebrauch".

Umgekehrt sahen wir aber vorhin, daß der Zweckbegriff in seiner Möglichkeit von der Idee des Endzweckes abhängt, ohne welche die Zweckkette „nicht vollständig gegründet" (KU 435) wäre. Diese Funktion der Endzweckidee für die niedrigeren Begriffe von einzelnen Zwecken sieht Kant also, aber er bedenkt sie offenbar nicht eigens. Gerade wenn der Zweckbegriff ein „Princip ... der reflektirenden Urtheilskraft" (KU 186) ausmacht, ist die den Zweckbegriff erst ermöglichende Endzweckidee bei allem theoretischen Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft impliziert. Als ermöglichende Metaebene zum Zweckbegriff ist die Endzweckidee für die theoretische Naturforschung unabdingbar. Daß der Endzweck für die reflektierende Urteilskraft „keinen Gebrauch" habe, ist mithin wenigstens

[120] „Ich hätte alsdann zwar einen Kunstverstand für zerstreute Zwecke; aber keine Weisheit für einen Endzweck, der doch eigentlich den Bestimmungsgrund von jenem [d. h. von jenem Verstand, der Weisheit ist] enthalten muß" (KU 441).

ungenau formuliert. Freilich wird die Bestimmung „Endzweck" nicht so unmittelbar auf Objekte angewandt, wie die Bestimmung „Zweck". Um aber die Anwendung des Zweckbegriffes überhaupt zu ermöglichen, ist stets die Endzweckidee beansprucht.

3.3. Die Gottesidee

3.3.1. Teleologie und Theologie: Der Teleologie ist es also unvermeidlich, zur Idee des Endzweckes aufzusteigen, wenn sie dessen Realität auch nicht sichern kann. Da ein Zweck stets als Absicht eines Intellektes vorgestellt wird, erhebt sich die Frage nach jenem Wesen, welches den Endzweck beabsichtigt. Da dem Endzweck aber keine Realität gesichert, d. h. sein faktisches Bestehen in der objektiven Welt nicht dargetan werden kann, weil er als Zweck der ganzen Natur „außer der Natur gesucht werden muß" (KU 437), kann die natürliche Teleologie den Endzweck „gar nicht einmal in Anfrage bringen" (KU 437). Ist aber kein Endzweck gegeben, so kann erst recht nicht auf ein göttliches Wesen geschlossen werden, welches diesen Endzweck beabsichtigt haben sollte. Gott als solchermaßen außerhalb der Natur liegende „oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften" (KU 436) zu erschließen, versucht vielmehr die „Physikotheologie" (KU 436). Die physische Teleologie treibt uns, insofern ihr die Idee des Endzweckes unvermeidlich ist, zwar an, eine Theologie zu suchen (KU 440), kann von sich her aber keine solche „hervorbringen" (KU 440) oder „gründen" (KU 437). Kann die natürliche Teleologie keine Theologie erzeugen, so kann umgekehrt die Theologie sich nicht von der Natur her konstituieren, d. h. sie kann ihrer Idee des den Endzweck beabsichtigenden produktiven göttlichen Verstandes keine Realität dergestalt sichern, daß sie an dem Ganzen der Natur eine Endabsicht demonstrierte und dann auf das Dasein eines diese Endabsicht hegenden Wesens schlösse, weil wir den Ausgangspunkt solcher Argumentation, „den Endzweck der Natur ... in ihr selbst vergeblich" (KU 454) suchen [121].

3.3.2. Das höchste Gut als Endzweck: Innerhalb der Natur findet sich nun aber ein sowohl nach Zwecken, als auch darin nach unbedingten Zwecken handelndes Wesen: der Mensch als „Subject ... der Moralität" (KU 435). Der Wille, welchen das moralische Gesetz bestimmt, ist „ein Vermögen ..., den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben ... zu bestimmen" (KpV 15). Das moralische Gesetz ist also Bestimmungsgrund einer von einer a priori gefaßten Absicht

[121] Vgl. *Hegel,* Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Edition Lasson (Hamburg 1966) Bd. I, 1, 20 f.

ausgehenden Kausalität. So ist aber genau die Kausalität nach Zwekken definiert [122]. Das moralische Gesetz verbindet den Menschen daher zu einem Zweck. Des weiteren aber verbindet das „moralische Gesetz ... uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen" (KU 450). Im freien Menschen findet sich folglich „die Existenz einer solchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz sein kann" (KU 449). Das moralische Gesetz verbindet also zu einem unbedingten Zweck. Als oberster, selbst nicht mehr als Mittel zu weiteren Zwecken begreifbarer Zweck ist der vom moralischen Gesetz zu verfolgen gebotene Zweck der Endzweck. Da sich im moralischen Gesetz nur die Autonomie des Menschen selber betätigt (KpV 43), ist es der „Mensch ... unter moralischen Gesetzen" (KU 448), welcher Endzweck ist. Welches aber ist nun dieser Endzweck? Kant antwortet: Das moralische Gesetz „bestimmt uns .... und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt" (KU 450). Das höchste Gut haben wir in seiner Struktur bereits kennengelernt. Es vereinigt „zwei Erfordernisse" (KU 450), weil es die Einheit von Glückseligkeit (Natur) und Tugend (Freiheit) besagt.

3.3.3. Endzweck und Gottesidee: Das höchste Gut als Endzweck steht durch „bloße Vernunft" (VI 6 Anm.) fest. Es ist nun genau zu sehen, daß dieser Endzweck aus der Vernunft stammt: nicht die theoretische Naturbetrachtung zeigt diesen Endzweck, sondern die Vernunft findet sich autonom zu diesem Endzweck bestimmt. Das höchste Gut ist mithin ein Zweck der Freiheit. Da dieser Zweck aber die Einheit von Freiheit und Natur fordert, setzt er auch der Natur einen Zweck, der, weil unbedingt, Endzweck der Natur sein soll. Insofern dieser Endzweck damit nicht allein unsere Freiheit, sondern auch die Natur betrifft, ist zu seiner „objectiven theoretischen Realität ... erfordert, daß nicht allein wir einen uns a priori vorgesetzten Endzweck haben, sondern daß auch ... die Welt selbst ihrer Existenz nach einen Endzweck habe: welches ... zur subjectiven Realität des Endzwecks die objective hinzuthun würde" (KU 453). An der Natur (Welt) finden wir nun gerade keinen Endzweck, der unserer Idee korrespondierte. Vielmehr setzen wir der Welt einen solchen aus moralischem Bedürfnis, d. h. gezwungen durch die Apodiktizität des moralischen Gesetzes. Das höchste Gut als Endzweck muß nämlich real möglich sein – und d. h. die Natur selbst muß diesem Endzweck entsprechen –, um einen Selbstwiderspruch des moralischen Gesetzes zu vermeiden (KU 454 f.). Dies wurde an seinem Ort ausführlich be-

[122] Vgl. 3.1.1.

sprochen [123]. Die Realität des Endzweckes ist damit eine praktische gemäß den drei Charakteristika solcher Realität [124]:

(1) Das höchste Gut, der Endzweck, besitzt keine im Rahmen unserer Empirie rezipierbare Realität [125], sondern wird

(2) um des moralischen Gesetzes willen, d. h. „in praktischer Absicht" (KU 455), als

(3) in einem überempirischen Anschauungsbereich rezipierbar bloß postuliert [126].

„Die Idee eines Endzweckes im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjectiv-praktische Realität." (KU 453) Kant spricht allerdings auch von der „objectiven Realität" [127] des höchsten Gutes. Die beiden Bezeichnungen wollen wohl verschiedene Aspekte des praktischen Charakters der Realität des Endzwecks ausdrücken: „subjective Realität" hebt darauf ab, daß die Realität eine *postulierte* ist, während „objective Realität" sagt, daß *Realität* postuliert wird.

Das höchste Gut, der Endzweck, ist nun aber so strukturiert, daß eine Einheit des Endzwecks der Freiheit (Sittlichkeit) und des Endzwecks der Natur (Glückseligkeit) bestehen soll. Die Möglichkeit des Endzwecks hängt mithin von der Möglichkeit dieser Einheit ab. Daß zur Sicherstellung solcher Einheit, und damit zur Möglichkeit des Endzweckes, ein moralischer Weltregierer postuliert werden muß, ist nach den Ausführungen des zweiten Teils unserer Untersuchung klar. Beherrscht solch ein Wesen „nach moralischen Gesetzen die Welt" (KU 458) und also auch die Natur, so hat es die letztere in deren eigener Zweckmäßigkeit immer schon dem Freiheitszwecke angepaßt und so gerade diejenige Einheit hergestellt, um die es zu tun ist: die Einheit von Natur und Freiheit, Glückseligkeit und Tugend. Von diesem Postulat Gottes gilt das im zweiten Teil der vorliegenden Studie Ausgeführte. Die Gottesidee wird zur Möglichkeit des vom moralischen Gesetz gebotenen Endzwecks als real postuliert, weil ohne diese Möglichkeit das moralische Gesetz selber korrumpiert wäre. Wir müssen „eine moralische Weltursache ... annehmen, um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen; und so weit als das letztere nothwendig ist, so weit ... ist auch das erstere nothwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott" (KU 450).

3.3.4. Zu den Eigenschaften Gottes: In der Gottesidee, wie Kant sie entfaltet, sind wichtige traditionelle Eigenschaften Gottes impliziert, was K. selbst ausdrücklich macht. Die der Tugend entsprechende

---

[123] Vgl. 2.2.2.
[124] Vgl. 2.1.3.
[125] Vgl. 3.2.1.
[126] K. spricht ausdrücklich vom „Postulat der Möglichkeit des höchsten ... Guts" (KpV 125).
[127] „Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fließende Voraussetzung der objectiven Realität desselben ..." (KpV 132).

Würdigkeit für Glückseligkeit zu erfassen, muß Gott allwissend sein; da Gott die ganze Natur dem sittlichen Zwecke anpaßt, ist er als allmächtig vorzustellen (KU 444). Die Allgüte und Gerechtigkeit Gottes zählt K. nur auf. Damit meint er wohl, daß Gott als gütiger der Tugend Glückseligkeit zukommen läßt und als gerechter die Glückseligkeit nur nach Maßgabe der Tugend ermöglicht. Desgleichen im Sinne nicht weiter erläuterter Aufzählung erwähnt K. die „übrigen transcendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w." (KU 444). Auch in der KpV finden sich Äußerungen Kants, welche darauf ausgehen, traditionelle Eigenschaften Gottes als Bestimmungen des von der kritischen Philosophie entwickelten Gottesgedankens zu erweisen (KpV 130 f.; 139 f.).

4. Die Realität der Gottesidee bei Kant

Nach der ausführlichen Darstellung und Kritik der kantischen Behandlung der Gottesidee kann in diesem abschließenden Teil unserer Arbeit noch einiges grundsätzlich Orientierendes gesagt werden. Zum ersten stellt sich folgende Aufgabe. Kant spricht von der „objectiven Realität" der Ideen [128]. Dieser Ausdruck ist uns oft begegnet. Der Rede von „Realität" liegt dabei die metaphysische Vorstellung einer Korrespondenz von subjektivem Denken und außersubjektivem Realem zugrunde. In welchem Sinne aber wird durch eine derartige Korrespondenz „Objektivität" erreicht? Um die in unseren Ausführungen erörterte Position Kants zu der Frage der Realität der Gottesidee terminologisch genau zu verorten, bedarf es schließlicher Klärung des Begriffes von Objektivität bei K. Ist dieser zentrale Begriff geklärt, und damit der Ausdruck „objective Realität" lokalisierbar, so kann zweitens auf die Eigenart der kantischen Argumentation, welche zur Realität der Gottesidee führt, gegenüber den Gottesbeweisen der metaphysischen Tradition eingegangen werden. Drittens wird es ratsam sein, den Punkt nochmals genau ins Auge zu fassen, an dem K. der Metaphysik verhaftet bleibt. Mit einer kurzen Andeutung, in welcher Richtung über K. hinauszugehen sei, schließen wir.

4.1. Der Terminus „Objektivität" bei Kant: Die Bedeutung des Terminus „Objectivität" bei Kant ist ganz von der für Kants Denken entscheidend bestimmenden Korrespondenzvorstellung abhängig. Zwischen der Grunddichotomie von Subjekt und Objekt gibt es prinzipiell zwei Verhältnisse von Korrespondenz, nämlich das theoretische und das praktische.

---

[128] B XXVI Anm.; 597 und passim. KpV 48; 49; 56 und passim.

4.1.1. Das theoretische Verhältnis: Das theoretische Verhältnis ist das des Erkennens. Subjekt und Objekt verhalten sich dabei folgendermaßen: „Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Object, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung ... bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen" (B 406). Erkenntnis entsteht also dadurch, daß das Subjekt „bestimmend" ein „Gegebenes" verarbeitet. Die *Einheit* dieser beiden Komponenten nennt Kant „Object": „Object ... ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist" (B 137). Objektivität läßt sich hier nicht als Gegenpol gegen die Subjektivität verstehen, vielmehr besagt „Objekt" gerade die Einheit von subjektiver Leistung und gegebenen Anschauungen. Für ein Objekt gilt demnach zweierlei: es „steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit [= Leistung des Subjekts] des Mannigfaltigen der Anschauung [= dem Subjekt äußerliche Gegebenheiten] in einer möglichen Erfahrung" (B 197). Bezeichnet man dies als den Vollsinn von „Objektivität", so haben wir bei Kant auch einen auf jeweils einen Pol des Subjekt-Objekt-Schemas eingeschränkten, d. h. einseitigen Gebrauch des Terminus vor uns.

Kant führt aus, „daß ein Urtheil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperzeption zu bringen" (B 141). Diese Einheit stellt die „Principien der objectiven Bestimmung aller Vorstellungen" (B 142) sicher [129]. Es wird hier gerade das subjektive Vermögen der Bestimmung als „Objektivität" angesprochen. Dies hat bei K. folgenden Sinn. Die bestimmende Verarbeitung der gegebenen Anschauungen leisten die Grundsätze des reinen Verstandes. Sie und die Kategorien stellen notwendige, d. h. der subjektiven Willkür enthobene Strukturen dar (B 141 f.) [130]. Im Rahmen des Subjekt-Objekt-Schemas kann man nun ein sich von der subjektiven Dimension (auch) Abhebendes nur als „objektiv" einstufen. So müssen die Grundsätze als „objektiv" bezeichnet werden (B 141 f.). Freilich ist diese Objektivität eine sozusagen innersubjektive Objektivität, da Kategorien und Grundsätze apriorische Strukturen sind [131], welche sich nicht aus den dem Subjekt äußerlichen Gegebenheiten der Anschauung begründen, sondern eine immer schon vorhandene Strukturiertheit des Subjektes ausmachen. Insofern aber „Objektivität" im Vollsinn die Einheit von Anschauungen und bestimmenden Grundsätzen meint, sind letztere integrales Moment an der Objektivität. Die Grundsätze verbürgen die Möglichkeit der Er-

[129] „welche Principien alle aus dem Grundsatze der transcendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind" (B 142).

[130] Die „Principien der objectiven Bestimmung aller Vorstellungen" (B 142) sind eben die Grundsätze als apriorische Prinzipien der Form der Erfahrung (B 195 f.).

[131] „Grundsätze a priori" (B 188).

fahrung, indem sie die „Principien ihrer Form a priori" (B 195 f.) explizieren. Ohne die Materie der Anschauungen bleibt diese Form zwar leer und bloß subjektiv, gleichwohl strukturiert erst jenes Prinzipiengefüge das amorphe Material zur Objektivität. Da man im Sinne Kants also sagen muß, daß es ohne bestimmende Subjektivität nicht zur Objektivität kommt, erklärt sich die Bezeichnung der objektivitätsverbürgenden Subjektivität als selber „objektiv".

Bezüglich des anderen Pols der Korrespondenzrelation gilt, daß das Anschauungsmaterial gegeben und als solches nicht vom Subjekt selber gesetzt ist. Daher kann es im Subjekt-Objekt-Schema ebenfalls nur als „objektiv" bezeichnet werden. In diesem Sinne kann Kant sagen, daß ohne Bezug auf das „ihm correspondirende Object in der Anschauung .... der Begriff ... ohne Bedeutung bleiben würde" (B 299). Die Anschauung garantiert die volle Objektivität insofern, als ohne sie „die Begriffe leer [sind], und man ... dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt" (B 194 f.) hat [132]. Das die Objektivität im Vollsinn Sicherstellende wird wiederum selber als „objektiv" bezeichnet.

4.1.2. Das praktische Verhältnis: Das praktische Verhältnis ist das des Handelns. Parallel zu dem je einseitigen doppelten Objektivitätsbegriff in der theoretischen Philosophie spricht Kant auch im Praktischen sowohl vom handelnden Subjekt (bzw. dessen moralischen Bestimmungsgrund), als auch von der Welt, in der das Subjekt seine Handlungen realisiert, als von „Objektivitäten".

Unserer Moralität kommt selber Objektivität zu, insofern das moralische Gesetz objektiver Bestimmungsgrund des Willens ist [133]. Dieser Bestimmungsgrund tätigt eine notwendige, der subjektiven Willkür entzogene Bestimmung des Willens. Die Vernunft ist also allein hinreichend zur Willensbestimmung. So wenig die Gültigkeit der apriorischen Kategorien und Grundsätze von äußerer Erfahrung her begründet zu werden braucht, besitzt die Willensbestimmung ihre apriorische Gültigkeit von woanders als aus ihr selbst her. Diese Verpflichtendheit des moralischen Gesetzes der subjektiven Willkür gegenüber kann innerhalb des Subjekt-Objekt-Schemas nur als „Objektivität" bezeichnet werden. Hier haben wir freilich wieder ein so-

---

[132] Wenn K. im unmittelbaren Anschluß an das Zitat fortfährt: „sondern bloß mit *Vorstellungen* gespielt" (B 195 Hvm), so ergibt sich ein terminologisches Problem. Der zit. Text behauptet, man spiele mit Vorstellungen genau dann, wenn keine korrespondierenden Anschauungen gegeben sind. Nun identifiziert K. aber Vorstellungen mit Anschauungen bzw. Erscheinungen: „da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind" (A 250). „Vorstellungen" soll in B 194 f. Synonym für „leere Begriffe" sein.

[133] „aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze" (KpV 143 Anm., Zit. 144).

zusagen innersubjektiv Objektives: Die Differenz zwischen Willkür und Moralität ist eine solche innerhalb des Subjektes selber, da die Moralität gerade Autonomie des Subjektes besagt [134].

Der Wille will nun aber „den Vorstellungen entsprechende Gegenstände" (KpV 15) hervorbringen, d. h. bestimmte Objekte realisieren. Der durch das moralische Gesetz bestimmte Wille hat zum Objekt das höchste Gut. Dieses nennt Kant ausdrücklich „Object" des Willens [135]. Als Objekt wird hier also die vom wollenden Subjekt (noch) unterschiedene Dimension aufgefaßt. Der Wille greift aus seiner Immanenz auf die Objektivität über und erlegt ihr ein Sollen auf. Die als Wille verpflichtende und im vorhin besprochenen Sinn „objektive" Subjektivität ist dem, was jetzt „Objekt" heißt, gegenüber noch nur subjektiv und ohne Realität. Das dem subjektiven Willen korrespondierende Objektive wäre die Welt in demjenigen Zustand, den der Wille ihr vorschreibt. Der Wille hebt darauf ab, seine Vorstellung als Objekt hervorzubringen, d. h. als eine ineins anschaubare und denkbare Wirklichkeit [136]. Der Wille strebt also ein im Vollsinne theoretischer Objektivität Wirkliches an. Das besagt, daß der einseitige Sinn von „Objektivität" hier in der praktischen Philosophie mit dem Vollsinn von „Objektivität" in der theoretischen Philosophie zusammenfällt.

Wir sahen auch im Praktischen eine doppelte, je einseitige Bedeutung des Terminus „Objektivität". Die Handlung ist einerseits objektiv, weil sie als moralische dem Subjekt gegenüber verpflichtend ist; andererseits ist die verpflichtete Subjektivität auf eine bestimmte, dem Sollen entsprechende Gestalt der objektiven Welt angewiesen, um ihren Anspruch zu erfüllen. Der Vollsinn von „Objektivität" besagt also auch im Praktischen die Einheit von subjektivem Wollen und außersubjektiver Verwirklichung dieses Wollens.

4.1.3. Die Realität der Gottesidee: Der Gottesidee kommt keine Objektivität in dem praktischen Sinne zu, daß sie handelnd herzustellen wäre. Vielmehr macht die Gottesidee eine theoretisch reale Möglichkeitsbedingung für das vom moralischen Handeln herzustellende höchste Gut aus. Über den „praktischen" Charakter der Realität der Gottesidee wurde im zweiten Teil unserer Untersuchung ausführlich gehandelt. Wenn man vom theoretischen Vollsinn von „Objektivität" als Einheit von Denken und Anschaulichkeit ausgeht, so fehlt der Idee, indem sie keine Anschaubarkeit besitzt, das eine Moment an voller Objektivität. Wird eine Realität der Idee postuliert, so genau zu

---

[134] KpV 33; 43 passim.
[135] KpV 4; 122; 134 passim.
[136] Der Wille hebt auf ein „real Mögliches" (vgl. 2.2.2.) ab, das er zur Objektivität bringen will.

dem Zweck, ihr die volle theoretische Objektivität zu sichern (wenn auch in praktischer Absicht). Die Rede von der „objectiven Realität" der Gottesidee [137] drückt aus, daß ihr eine postulierte Objektivität im theoretischen Vollsinn zukommt. Im Unterschied hierzu spricht Kant auch von der „subjectiven Realität" der Idee. Die Ideen sind, insofern ihnen *noch keine* Realität (postulierend) verschafft wurde, subjektiv real [138]. Dieser Ausdruck besagt, daß die Idee zwar subjektiv, d. h. ohne korrespondierendes Objekt, dennoch aber kein aus subjektiver Willkür geborenes beliebig aufgebbares Hirngespinst, sondern eine notwendige Idee der Vernunft ist. Innerhalb seines Schemas, das einen Unterschied zu unverbindlicher Subjektivität nur mittels der Ausdrücke „real" oder „objectiv" namhaft machen kann, muß der Idee eine sozusagen innersubjektive Realität oder – im Sinne der ersten theoretischen, einseitigen, Bedeutung von „Objektivität" – eine innersubjektive Objektivität von K. attestiert werden. Jedenfalls ist mit dem Ausdruck „subjective Realität" an der zitierten Stelle nicht gemeint, daß der Idee eine (postulierte) Realität im Sinne einer korrespondierenden Anschauung zukomme. Wenn K. sagt, die Idee habe „weiter keine Beglaubigung ... [ihrer] Realität aufzuweisen ..., als das Bedürfniß der Vernunft" (B 642), so weist er in diesem Zusammenhang eine objektive Realität der Idee ab, nennt aber in der Rede von der „subjectiven Realität" dann die Notwendigkeit und Unaufgebbarkeit der Idee wiederum „Realität".

4.2. Die traditionellen Gottesbeweise und die kantische moralische bzw. teleologische Begründung der Realität der Gottesidee: Gottesbeweise aus der sittlichen Verpflichtung, ebenso wie aus der teleologisch strukturierten Natur kannte die Tradition bereits vor Kant. Dabei wurde aus der sittlichen Verpflichtung auf „einen göttlichen Gesetzgeber" [139] geschlossen, weil man annahm, daß eine solche Verpflichtung, wie sie das moralische Gesetz darstellt, „nur unter der Voraussetzung sinnvoll sein [kann], daß sie als Forderung eines überweltlichen, persönlichen und unendlich vollkommenen Wesens (d. h. Gottes) verstanden" [140] wird. Der teleologische Beweis erschloß Gott als Urheber aller Zweckmäßigkeit, weil das Vorhandensein von

---

[137] „Also wird durchs praktische Gesetz ... die Möglichkeit jener Objecte der reinen spekulativen Vernunft, die objective Realität, ... postuliert" (KpV 134).

[138] „die transcendentale (subjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe" (B 397).

[139] *J. de Vries*, Artikel „Gottesbeweise", in: W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch (Freiburg, Basel, Wien 1967) 150 f.

[140] *D. Schlüter*, Artikel „Gottesbeweis", in: J. Ritter (Hrsg.), HWP, Bd. 3 (Basel 1974) Sp. 830. Diese traditionelle Form des moralischen Gottesbeweises erwähnt der Artikel „Gottesbeweis, moralischer", in: ebd. Sp. 832 f. jedoch nicht.

Zwecken auf einen weisen Urheber der vorliegenden Weltgestalt zu führen schien [141].

Während diese Beweise mit der Ungenügendheit ihres Ausgangspunktes (Erfahrung der Sittlichkeit bzw. Zweckmäßigkeit) argumentieren, steht für K. die Unbedingtheit des Sittengesetzes von vorneherein fest. K. führt Gott ein, um das Sittengesetz als nicht-widersprüchlich denken zu können, nicht aber, um seine Verpflichtendheit zu sichern, welche auch bestünde, wenn Gott nicht wäre und das Sittengesetz nur als selbstwidersprüchlich gedacht werden könnte [142]. Nicht Gott begründet das Sittengesetz, sondern umgekehrt wird Gott angenommen, weil das Sittengesetz unaufgebbar ist und nicht als widersprüchlich gedacht werden soll. In der Teleologie zeigt sich bei K. ebenfalls die Dominanz des Sittengesetzes. Nur weil letzteres einen Endzweck fordert, spielt das Gottespostulat in der Teleologie eine Rolle, nicht aber um der Teleologie selbst willen. Innerhalb der puren Teleologie scheitert nach K. vielmehr der Gottesbeweis, insofern die Realität des Endzweckes nicht feststeht und folglich kein Schluß auf das Dasein eines diesen Endzweck beabsichtigenden Wesens erfordert ist.

4.3. Das Weiterwirken metaphysischer Fragestellung bei Kant: Mit der Tradition verbindet Kant, daß er den metaphysischen Gottesbegriff in dessen Bestimmungen unverändert übernimmt. Die kritische Philosophie richtet sich nicht gegen die inhaltliche Ausarbeitung der Gottesvorstellung wie sie in der langen metaphysischen Tradition entstanden war, vielmehr zielt die kantische Kritik darauf, die Verbindung von Gottesbegriff und Behauptung der Existenz Gottes zu zerstören. Der Abweis einer sinnlichen Existenz Gottes [143] ist dabei geradezu noch metaphysischer Allgemeinplatz. Von den metaphysischen Überzeugungen wendet K. sich erst damit ab, daß er es für unmöglich hält, eine übersinnliche, ansichseiende Existenz Gottes zu erschließen. Ist für die Gottesidee kein korrespondierendes Sachliches zu finden, so kann dies entweder heißen, daß es sich um einen Mangel der Gottesidee handelt, oder aber es kann heißen, daß die Gottesidee auf ein Korrespondierendes nicht angewiesen ist, weil sie ihre Wahrheit auf andere Weise besitzt als die übrigen Gedanken und Begriffe. Indem K. die Korrespondenzlosigkeit hinsichtlich der Gottesidee im ersten Sinne als einen Mangel interpretiert, verrät er, daß er an dem metaphysischen Korrespondenzschema als einem Kriterium unkritisch

---

[141] Zum teleologischen Beweis der Tradition vgl. *W. Brugger,* Theologia naturalis (Anm. 16), 90–112.

[142] Vgl. 2.3.1.

[143] „Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann." (B 383)

festhält. Dieses Schema gilt K. als der letzte, nicht mehr auf seine Angemessenheit hin befragte Bezugsrahmen, innerhalb dessen er alles lokalisiert. Obgleich er Gott als der Korrespondenz überhoben erfaßt und so das eigentliche Element göttlichen „Seins" – eben das Denken – freilegt, unterinterpretiert er seine eigene Leistung, indem er die Korrespondenzüberhobenheit selbst wieder innerhalb des Korrespondenzschemas verortet. Dementsprechend läuft Kants Überlegung dahingehend weiter, nicht etwa von der metaphysischen Frage nach der Existenz Gottes zu erweisen, daß völlig ungeklärt ist, wonach sie überhaupt fragt, sondern im Gegenteil in vollkommener Einigkeit mit der Metaphysik bezüglich der Sinnhaftigkeit jener Frage auf anderem, praktischem, Wege genau dasselbe zu suchen, was die Metaphysik suchte: ein sachlich Korrespondierendes für die Gottesidee. Die Unklarheit über die Sinnigkeit bzw. Sinnlosigkeit der metaphysischen Frage ist es, was Kants praktische Begründung der Realität der Gottesidee, mithin seine Postulatenlehre erst ermöglicht. Bringt man die Einsicht von der Korrespondenzüberhobenheit Gottes zur Geltung, so stellt sich die Frage nach seiner Realität gar nicht mehr. Das aber heißt, daß in diesem Falle ganz anders von der Gottesidee zu reden ist, als dies in Kants Philosophie geschieht. Darüber noch ein kurzes Wort im folgenden Abschnitt.

4.4. Zum Ansatz einer Gotteslehre: Kants entscheidende Leistung hinsichtlich der Gottesidee ist darin zu erblicken, daß er in der KrV zeigt, daß ihr kein Korrespondierendes entsprechen kann. Dies deutet er allerdings als Mangel unserer Erkenntnis und fordert in der praktischen Philosophie ein ansichseiendes Korrespondierendes. Der Kritik Kants, welche die Haltlosigkeit der metaphysischen Existenzaussagen bezüglich Gottes konstatiert, ist ganz und gar zuzustimmen. Am Ende einer Abhandlung über die kantische Philosophie zu dekretieren: „Gottes Existenz läßt sich verstehbar machen" [144], verrät mindestens ein sorgloses Umgehen mit dem Terminus „Existenz". Es geht nicht darum, „der klaren Antwort auf die Frage nach der Existenz Gottes auszuweichen" [145], wenn man den Sinn dieser Frage erst einmal für klärungsbedürftig hält. Der Ansatz zu einer Gotteslehre kann aber auch in positiver Hinsicht bei Kant gefunden werden. Die letzte Grunddichotomie des kantischen Denkens ist die Unterscheidung von Subjekt und Außersubjektivem (Realem). Wir haben gesehen, wie K. die Bedingung der Möglichkeit beider Pole dieser Zweiheit, und d. h. der ganzen Dichotomie, als Bestimmungen der Gottesidee entwickelt. Auch wenn K. so nicht

---

[144] *H. Küng*, Existiert Gott? (Anm. 16), 605.
[145] Ebd. 606.

selber redet, stellt er faktisch die Gottesidee als Ermöglichung jener Differenz von Subjekt und Außersubjektivem dar. Setzt man hier an, so ist Gott als jener letzte „Rahmen", jenes schlechthin Einfache und Allgemeine zu denken, innerhalb welchen jedwede Differenzierung allererst ermöglicht oder konstituiert wird. Als dieses Allgemeine ist Gott weder bloß subjektiver Gedanke, noch ein Reales, weil solche Bezeichnungen polarisierend sind, d. h. je von dem Gegensatz gegen die komplementierende Bezeichnung leben, Gott aber als alle Differenz erst ermöglichend nicht als ein Bestimmtes gegen Anderes gedacht werden kann. Es müßte nun freilich entwickelt werden, wie jenes Allgemeine sich ausdifferenziert; es müßte, anders gewendet, die Frage beantwortet werden, wie das einfache Allgemeine aus sich heraus zur Differenziertheit kommt. Die Differenziertheit muß aus dem Allgemeinen selbst entwickelt werden, weil das schlechthin Allgemeine nichts außer sich hat und alle Differenz erst aus ihm selbst gesetzt wird. L. B. Puntel verweist auf folgenden Text, welcher zeigt, daß bereits Thomas von Aquin über diese (allerdings nicht ausgeführte) Einsicht verfügt: „. . . Deus a rebus aliis differat. Non tamen sequitur quod aliqua differentia differat, sed quod differat ab aliis per suam substantiam" [146]. Alles von Gott Verschiedene ist durch Gottes Substanz selbst in diesen Unterschied gesetzt. Der Unterschied „lebt" von der Identität der einen Substanz Gottes. So ist auch bei K. die Differenz von subjektiver Gottesidee und Realität Gottes selbst erst durch die Gottesidee ermöglicht, welche die beiden Differenten erst möglich macht. Wie aber kommt der eine Gott zu dieser innerlichen Differenziertheit? Wie verhält sich seine Einheit zu dieser seiner zweifachen Bestimmtheit? Anders formuliert: Auf welche Weise eröffnet die Gottesidee jene Differenz? Dieses Differenzierungs-„Geschehen" bedenkt Kant nicht, ja er kann es nicht bedenken, weil er sich schon den Weg zu dieser Fragestellung verbaut, indem er verkennt, daß er in der Gottesidee diejenige Ebene zur Sprache bringt, welche das Korrespondenzschema erst ermöglicht. Auf die Möglichkeitsbedingung der Korrespondenzrelation wendet K. vielmehr bloß wieder das Korrespondenzkriterium an.

Auf eine Differenz von Gottesgedanken und Realität Gottes läßt sich die Philosophie Hegels gar nicht mehr ein. Das Denken erst setzt alle Differenz, auch die Differenz von Denken und Außergedanklichem. Indem diese ursprüngliche Einheit im Gottesgedanken zur Sprache kommt, existiert Gott nicht außerhalb des Denkens, sondern er ist „der höchste Gedanke" [147]. Gott ist deshalb der höchste Ge-

[146] De pot. q. 7, a. 3, ad 2, zit. bei *Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit (Anm. 12), 13.

[147] *Hegel*, Jubiläumsausgabe 15, 78 (= Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. I, 1 [Anm. 121], S. 154). So sagt auch Schiller: „Hoch über der Zeit

danke, weil er sich nicht als bloß subjektiv von einem korrespondierenden Außergedanklichen abhebt. Dies unterscheidet ihn von allen übrigen Gedanken. Da der Gottesgedanke die den übrigen Gedanken eigentümliche Differenz zum Außergedanklichen allererst ermöglicht, kommt ihm ein höherer (Meta-)Status zu. Gott ist so nach Hegel der letzte, allumfassende, alle Bestimmtheit in sich tragende und ermöglichende „Rahmen": „Dies Spekulative ist es, was in der Religion zum Bewußtsein kommt, – Gott . . . – d. i. nicht einfache Bestimmtheit (denn diese [ist] gegen ein anderes [bestimmt]), sondern das Andere in ihr selbst enthaltend." [148] Die Religion als Vorstellung der „Einen, unendlichen Macht Gottes" [149] vollzieht bereits die Idealisierung der Dinge, welche das philosophische Denken dadurch vollendet, daß es „die bestimmte Weise erkennt, wie die ihr [= der Dinge] gemeinsames Princip bildende ewige Idee sich in ihnen darstellt" [150]. Die Idee ist hier nicht mehr ein bloß Subjektives (wie bei Kant), sondern jener „Rahmen", innerhalb dessen alle bestimmten „Dinge" – also auch Subjektives und Außersubjektives – erst zu ihrer bestimmten Identität gelangen. Es dürfte von selbst erhellen, daß im Rahmen dieser Überlegungen auch die traditionellen Gottesbeweise in anderem Licht erscheinen. Gott verifiziert sich nicht dadurch, daß man auf seine Existenz schließt. Ist Gott jenes Allgemeine, innerhalb dessen alles Einzelne erst in seiner bestimmten Gestalt ermöglicht ist, dann muß man mit W. Pannenberg die Verifikation des Gottesgedankens folgendermaßen ansetzen: „Wenn unter der Bezeichnung ‚Gott' die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, dann muß alles sich als von dieser Wirklichkeit bestimmt erweisen und ohne sie im letzten Grunde unverständlich bleiben." [151] Kann gezeigt werden, daß die bestimmte Gestalt aller Einzelnen nur von einem letztumfassenden Allgemeinen her zu denken ist, so verifiziert sich in der Notwendigkeit, es zu denken, jenes Allgemeine. Es verifiziert sich aber nicht als „existierend", da es auch die Differenz von „Existenz" und „Denken" selbst erst ermöglicht. Mit dem Ausdruck „Wirklichkeit" darf man Gott nicht als außergedanklich qualifizieren wollen; genauso wenig, wie der Hegelsche Ausdruck „Idee" [152] Gott als bloß subjektiv qualifiziert.

---

und dem Raume webt / Lebendig der höchste Gedanke, / Und ob alles in ewigem Wechsel kreist, / Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist" (Die Worte des Glaubens, *F. Schiller*, Werke in drei Bänden, hrsg. von H. G. Göpfert, Bd. II, [München 1966] 706). Diesen Text zitiert auch *Fichte*, Werke (Anm. 31), Bd. V, 189.

[148] *Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. I, 1 (Anm. 121), 154. Eckige Klammern von Lasson.

[149] *Hegel*, Enzyklopädie § 381 Zusatz (= Jubiläumsausgabe 10, 25).

[150] Ebd. (= Jubiläumsausgabe 10, 26).

[151] *W. Pannenberg* (Anm. 35), 304.

[152] Auf die Frage, wie sich Gott als realsystematischer Gegenstand zu der logischen Idee verhält, kann hier nicht eingegangen werden.

Aus dem Angedeuteten ergibt sich ein weitläufiges Programm, das hier nicht einmal mehr skizziert werden kann. Kaum zu bestreiten dürfte aber sein, daß nur eine geduldige und genaue Untersuchung des hinsichtlich der Gottesfrage vom Deutschen Idealismus Geleisteten die Voraussetzungen erbringen kann, um eine angemessene Theorie des Gottesgedankens zu ermöglichen[153].

[153] Gerade der Sinn des Terminus „Existenz" im Deutschen Idealismus müßte von den Tendenzen der heutzutage weitgehend tonangebenden analytischen Philosophie und formalen Logik, welche darüber in einer bislang nicht abgeschlossenen Diskussion begriffen sind, her neu in den Blick gebracht werden. Bereits *Frege* führt einen langen „Dialog mit Pünjer über Existenz" (in: G. Frege, Nachgelassene Schriften, Bd. I, hrsg. von H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach [Hamburg 1969] 60–75), dessen Gedanken in die „Richtung des kantischen Problems" (ebd. S. 75 Herausgeberanmerkung) gehen. Dabei ist es K. über Freges Interesse hinaus „um die Anwendung des Denkens der logischen Beziehungen auf das Denken nicht nur der möglichen Existenz, sondern der wirklichen (‚absoluten') Existenz zu tun" (ebd.). Der hier angezielte Unterschied bleibt bei Frege op. cit. und auch in der neuesten Diskussion ziemlich unklar. So zeigt *R. Carls* (Existenzaussage und Existenzvoraussetzung in Existenzsätzen, in: ThPh 52, Jg. 1977/4, S. 543–560), „daß die klassische wie auch die moderne Logik keineswegs ganz frei sind von gewissen Existenzvoraussetzungen, wobei es uninteressant ist, um welche Art von Existenz es sich dabei handelt" (ebd. 543). Es gilt lediglich: „Die moderne Logik setzt ... in ihrer Standardform voraus, daß es überhaupt etwas gibt" (ebd. 559).

Grammatik des Geistes

Zu Tugendhats Analyse des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung

Von Gerd Haeffner, S. J.

Wenn es stimmt, daß die Philosophie immer neu aus dem Staunen erwächst, so muß der Leser der klassischen philosophischen Texte auf jene Stellen ein besonderes Augenmerk haben, wo auch der sonst nüchternste und kritischste Denker nicht mehr ohne ein Ausrufezeichen auskommt. Bei Descartes ist das etwa jener Schritt seiner „Meditationes“ [1], wo ihm zum erstenmal der Gehalt der Worte mens sive animus sive intellectus sive ratio aufgeht; bei Kant [2] das Lob der Pflicht („heiliger Name!“); bei Husserl [3] die Entdeckung des reinen Bewußtseins als des „Wunders aller Wunder“, fortgeführt in Heideggers „Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist“ [4].

Nun hat Ernst Tugendhat ein Buch über einige der wunder-barsten Gegenstände der Philosophie veröffentlicht, über das Selbstbewußtsein und die freie Selbstbestimmung [5]. Tugendhat hat sich durch seine sorgfältigen und sachkritischen Interpretationen zu Aristoteles, zu Husserl und Heidegger und zuletzt noch durch seine programmatischen „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“ (Frankfurt 1976) einen Platz unter den besten Philosophen gesichert, die wir zur Zeit in Deutschland haben. Das Buch „Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung“, das auf Vorlesungen im WS 1974/75 zurückgeht, soll an Gegenständen, die der spekulativen Tradition besonders teuer waren, aufweisen, daß die interpretatorische Kraft der überlieferten Modelle (Substanz/Modus, Subjekt-Objekt-Beziehung, Evidenzbegriff) weit geringer ist als die der sprachanalytischen Methode, die der Devise folgt, daß „Begriffe nur zu klären sind durch Aufweis der Verwendungsregel der entsprechenden Wörter“ (7). Mehr noch: Tugendhat (T.) will dartun, „daß die sprachanalytische Methode die einzige genuine philosophische Methode ist“ (ebd.). Die Exklusivität dieses Methoden-Anspruchs fordert einen Widerspruch geradezu heraus. So möchten wir im folgenden versuchen zu prüfen, ob die sprachanalytische Methode, wie sie T. praktiziert, dem Reichtum der von ihm angezielten „Sachen“ gerecht werden kann. Der Kritik muß eine Darstellung der Gedanken T.s vorangehen, die freilich die Fülle der vielverschlungenen Analysen nur aus der Vogelschau wiedergeben kann. Außerdem haben wir uns die Freiheit genommen, die Thesen T.s in ihrem systematischen Zusammenhang, soweit uns dieser erkenntlich war, zusammenzufassen und die teils negative, teils positive Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen, in denen sich der Gedankenfortschritt des Buches vollzieht, in den Hintergrund treten zu lassen.

---

[1] Med. II, 6.
[2] Kritik der praktischen Vernunft A 154.
[3] Ideen ... III (WW V, Den Haag 1952) 75.
[4] Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“ in: Wegmarken, (Frankfurt 1967) 103.
[5] Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Kl. 8° (365 S.) Frankfurt 1979, Suhrkamp (stw 221).

I.

T.s Buch ist klar aufgebaut. Abgesehen von einer Einleitung in die Thematik und in die Relevanz der Vorlesungen (9–48), teilt sich die Abhandlung in zwei ungleiche Massen, die ihrerseits jeweils einen kritischen und einen aufbauenden Abschnitt enthalten. Im ersten Teil (50–145) geht es um die Deutung des unmittelbaren theoretischen Selbstbewußtseins: zunächst in kritischer Destruktion der traditionellen Theorie, wie sie heute von der Schule um Dieter Henrich vorgelegt wird (50–89), dann, im lockeren Anschluß an Wittgenstein, in positivem Aufbau (91 bis 145). Nach einem Übergang (145–163) folgt der zweite Teil, der einer Strukturanalyse des Sichzusichverhaltens gewidmet ist (164–357). Hier beginnt T. mit den positiven Ausführungen, die er im Rahmen einer Interpretation von Heidegger und G. H. Mead gewinnt (164–292); der destruktive Teil, eine Auseinandersetzung mit Hegel (293–357), schließt den Kreis.

1. *Die Struktur des Selbstbewußtseins:* Zunächst umreißt T., von welchen *Phänomenen* er handeln möchte. Das Wort „Selbstbewußtsein" soll nicht, wie in der Alltagssprache, für ein starkes Selbstwert-Bewußtsein stehen; es soll auch nicht eine Selbsterkenntnis, eine Klärung der Motivationen meines Handelns, bezeichnen. Es soll ein unmittelbares, theoretisches (oder: epistemisches) Bewußtsein von meinen eigenen Zuständen benennen. „Bewußtsein" aber wird hier in zweifacher Bedeutung gebraucht. Einmal bezeichnet man mit diesem Wort die unmittelbare Abrufbarkeit psychischer Vorgänge für das Wissen und zum anderen die Form jedes intentionalen Sich-Beziehens. Beide Begriffe decken sich nicht, weil es unbewußte Intentionen und nicht-intentionale Erlebnisse gibt, aber sie überschneiden sich.

Bleiben wir in dem Bereich, wo sie sich überschneiden, so ist das Selbstbewußtsein gewiß ein Wissen, das sich in Sätzen der Form „(Ich weiß, daß) ich φ" ausdrückt, – wobei „φ" ein Prädikat sein soll, von dessen Zutreffen ich unmittelbar wissen kann, ohne irgendwelche Beobachtungen anstellen zu müssen. Als Musterbeispiel fungiert immer der Satz „Ich habe Schmerzen". T. unterstreicht, daß das Objekt dieses Wissens weder ein für sich bestehendes Ich noch ein freischwebendes Datum des inneren Sinnes, sondern eine Proposition ist: „*daß* ich φ". Diese Eigenart ist so fundamental, daß er sie umgekehrt sogar als eine Art Definiens des intentionalen Bewußtseins vorschlägt: „mit ‚intentionalem Bewußtsein' sind Relationen gemeint, die sich von anderen Relationen dadurch unterscheiden, daß sie Relationen einer raumzeitlichen Entität – einer Person – zu einer Proposition sind oder eine solche implizieren" (20).

Was ist nun die Struktur des so umrissenen Selbstbewußtseins? T. greift die beiden *Fragen* auf, die in jeder Theorie des Selbstbewußtseins gestellt werden müssen und auf die, nach der Meinung von D. Henrich und seinen Schülern, nur aporetische Antworten gegeben werden können. (1) Wer ist das Subjekt der Bewußtseinszustände? (2) Worauf gründet das Wissen im Selbstbewußtsein? Daß Henrichs „Heidelberger Schule" – die für T. den modernsten Stand der traditionellen Theorie repräsentiert – hier nur zu Aporien gelangte, liegt in der Natur ihrer kategorialen Mittel, nicht etwa in der paradoxen Natur des Phänomens; denn „es gibt keine paradoxen Phänomene" (11, vorsichtiger: 58). Wir müssen darauf verzichten, mit T. die Wege seiner früheren Kollegen nachzuzeichnen und von den Endaporien bis zu ihrem proton pseudos aufzurollen. Stattdessen beschränken wir uns darauf, seine eigene Analyse zu skizzieren.

T. will, daß die Methode der Philosophie die Sprachanalyse sei. Deren Devise lautet: „Die Bedeutung eines Ausdrucks ist das, was erklärt wird, wenn seine Verwendungsweise erklärt wird" (72). Entsprechend nimmt die erste Frage nach der Struktur des Selbstbewußtseins die Form an „Worin besteht die besondere Identifizierungsweise einer Person mittels des Wortes ‚ich'?" (50). Das Wort „ich"

gehört zu den Personalpronomia; diese gehören, zusammen mit den Demonstrativa und den Orts- und Zeit-Adverbien, in die Klasse der Indexworte, welche ihrerseits eine Unterklasse der singulären Termini sind. Mithilfe eines singulären Terminus gibt ein Sprecher an, welchen von allen Gegenständen er meint. Die Spezialiät der Indexworte besteht darin, daß es „von der Sprechsituation abhängt, welcher Gegenstand mit ihnen bezeichnet wird" (71). So kommt es, daß, was von „hier" aus „dort" ist, „dort" „hier" ist, – und Entsprechendes gilt für „jetzt"/„dann", „ich"/„er" usf. Mit dem Wort „ich" bezeichnet sich der jeweilige Sprecher selbst. Dieses Wort hat nun zwei Besonderheiten. Die eine ist die, daß sein Gebrauch notwendig die Behauptung impliziert, daß der ihm entsprechende Gegenstand existiert, – was weder für die Orts- und Zeit-Adverbien gilt (weil diese als solche keine Existenz-Behauptung einschließen) noch für die Demonstrativa und anderen Personalpronomina (denn hier wird zwar notwendig Existenz behauptet, aber nicht auch schon automatisch eingelöst). Die andere Besonderheit besteht darin, daß „ich" nicht reduziert werden kann auf „dieser Sprecher da", weil jedes Demonstrativum auf „mich" als den „letzten Bezugspunkt aller Identifizierung" (87) zurückweist. Identifizieren wir doch alle realen Gegenstände durch ihren Platz (oder ihre Platzkontinuität) im Raum-Zeit-Netz; dazu aber gehört nicht nur eine feste objektive Struktur dieses Netzes, sondern auch ein von allen angenommener ausgezeichneter Bezugspunkt (z. B. Christi Geburt, Greenwich) und vor allem jeweils mein, des Sprechers, Hier und Jetzt. Umgekehrt folgt daraus, daß das Wort „ich" solange keine Identifikations-Funktion hat, als es nur den Fluchtpunkt aller möglichen Identifizierung meint. Seine diskriminatorische Funktion und damit seine volle Bedeutung erhält es erst, wenn gesehen wird, daß sich mit seiner Hilfe der jeweilige Sprecher als eine Person bezeichnet, die aus der Perspektive anderer raumzeitlich identifiziert werden kann.

Aus dem Bisherigen ergeben sich schon wichtige Konsequenzen für die Frage, wie denn die φ-Sätze, die wegen ihrer Unmittelbarkeit nicht irrtumsfähig sind, begründet seien. T. entwickelt seine Antwort, indem er Wittgensteintexte auslegt und weiterführt. Die Begründung dieser Sätze kann durch keinerlei Wahrnehmung erfolgen. „Wahrnehmen" heißt ja, etwas numerisch Identifiziertes als ein so-und-so zu identifizieren; „ich" aber wird niemals als „ich", sondern immer nur als „er" identifiziert, wie oben gezeigt wurde. φ-Zustände werden vom Beobachter wesensmäßig anders gewußt als vom Erlebenden, und das Erleben ist kein inneres Beobachten. Das ist die „epistemische Asymmetrie" der Sätze „ich φ" und „er φ", die gleichwohl immer in „veritativer Symmetrie" zueinander stehen: „Der Satz ‚ich φ', wenn er von mir geäußert wird, ist notwendigerweise genau dann wahr, wenn der Satz ‚er φ', wenn er von jemand anderem geäußert wird, der mit ‚er' mich meint, wahr ist" (88). Gewiß läßt sich nun der Satz „ich φ" nicht – behavioristisch – dadurch begründen, daß er zunächst in die Form „er φ" überführt und dann durch Beobachtung verifiziert wird. Denn das widerspricht der epistemischen Asymmetrie. Wie also wird er dann (für mich) begründet? Antwort: Gar nicht. Denn es handelt sich dabei nicht um einen kognitiven Satz, der allein der Begründung bedürftig sein kann, sondern um einen expressiven (wenngleich assertorischen) Satz. Der expressive Satz hat mit den natürlichen Reaktionen des Stöhnens usw., deren bloße Stilisierung er ist, die Unmittelbarkeit des Ausdrucksverhaltens gemein; somit kann es hier keinen Irrtum geben. Auf der anderen Seite aber hat er eine prädikative Struktur und ist somit der Wahrheit und Falschheit fähig, was die Verstellung und die Lüge hinsichtlich meiner φ-Zustände ermöglicht. Auf diese Weise bringt T. die veritative Symmetrie und die epistemische Asymmetrie in ein Gleichgewicht.

Nun gibt es freilich auch φ-Sätze, die irrtumsfähig sind. Die erste Klasse enthält Sätze wie „Ich hebe den Arm", „Mein [amputiertes] Bein tut weh" oder „Ich sehe einen Hund". Diese Sätze sind möglicherweise falsch, weil und insofern sie Be-

hauptungen über beobachtbare Sachverhalte der physischen Welt implizieren. Insofern sie expressiv verwendet werden, d. h. φ-Zustände ausdrücken, sind sie nicht irrtumsfähig. Die zweite Klasse besteht aus Aussagen über Wünsche und Absichten, die man hat. Insofern mir meine „wahren" Absichten ggf. unbewußt sind, können solche Aussagen korrekturbedürftig sein. „Wahre Absicht" ist dabei jene, die ein guter Beobachter aus meinem faktischen Verhalten erschließt. Daß diese für mich „unbewußt" ist, heißt für T., daß der Aussage des Beobachters keine inhaltsgleiche expressive Absichtserklärung in erster Person entspricht.

T. ist sich bewußt, daß mit diesen Bemerkungen nur ein allgemeiner Rahmen für das Verständnis der verschiedenen Arten von φ-Sätzen gewonnen ist, da die Analysen weitgehend am Beispiel der Schmerzempfindung orientiert waren. Eine noch wichtigere Einschränkung lag in der bewußten Absicht, „Selbstbewußtsein" nur insoweit zu analysieren, als es seinem Sinne nach „theoretisch" ist, d. h. Tatsachen feststellt. Diese Grenze wird nun überschritten. Der zweite Teil des Buches handelt von der Struktur des „Sichzusichverhaltens" und des darin implizierten praktischen Selbstbewußtseins.

2. *Die Struktur des Sichzusichverhaltens:* Daß wir uns wollend und handelnd zu uns selbst verhalten, akzeptiert T. als ein echtes Phänomen (150), das durch die praktische Überlegung, wie wir unser Leben führen sollen, bezeugt wird. Die Frage ist freilich, wie dieses Phänomen strukturell zu fassen ist. Die Antworten, die von der „philosophischen Tradition" oder auch von S. Freud gegeben worden sind, können nicht befriedigen. Denn die „klassische" Vorstellung von einer Substanz, die auf sich selbst einwirkt, übersieht die propositionale Gestalt des Objekts, zu dem wir uns verhalten („Ich will, *daß* ..."). Und die verdinglichende Redeweise Freuds von den drei psychischen „Instanzen" kann die Einheit der Person und ihres Lebens nicht verständlich machen. Dagegen findet T. wichtige Elemente einer Theorie des Sich-zu-sich-Verhaltens bei M. Heidegger und G. H. Mead. In der Auseinandersetzung mit diesen entwickelt T. seine eigene Auffassung, – durchaus kritisch, aber nicht so destruktiv wie im abschließenden „Kehraus" des Buches mit Hegel, der nicht nur sprachlich an das Wort „Garaus" erinnert.

Den Beitrag *Heideggers* (in „Sein und Zeit") sieht T. vor allem darin, daß das „mir" in der Redeweise „ich verhalte mich zu mir" als zu-künftige Möglichkeit zu sein, nicht aber als Seinsbestand zu deuten ist, – ebenso wie das „ich" in der genannten Redeweise die konkrete Person, nicht aber einen Ich-Kern innerhalb dieser Person meint. Außerdem ist wichtig, daß diese Möglichkeiten so oder so ergriffen werden *müssen*, d. h. daß wir unser Sein zu sein haben. Heideggers weitergehende These, daß das zu vollziehende Sein (die Existenz und das Zuhandensein) ontologisch primär gegenüber dem Vorhandensein sei, lehnt T. jedoch ab.

Die Faktizität meines Zu-sein-habens ist implizit in den Affekten und Stimmungen erschlossen. Affekte sind zwar – gegen Heidegger – erst die Folge der Erkenntnis eines zukünftigen Übels oder Gutes; aber sie wären, als Modi der Betroffenheit, nicht möglich, wenn mein Sein nicht durch die Faktizität bestimmt wäre. Von den Stimmungen zeigt nur die des Lebensüberdrusses direkt das „nackte Daß-ich-bin-und-zu-sein-habe"; bei allen anderen kann es nur die Analyse nachweisen. – Unter dem Titel der „Möglichkeit" handelt Heidegger von der Freiheit. T. ratifiziert hier (gegen Kenny usw.) den kategorialen Unterschied zwischen der Möglichkeit als Satz-Modalität („Es ist möglich, daß ich so handeln werde") und als subjektivem So-oder-so-handeln-Können („Ich kann, wenn ich will"). Freiheit ist für T. ein Phänomen. Ein Problem kann hier nur darin liegen, die Kriterien zu bestimmen, mit deren Hilfe wir empirisch die freien von den unfreien Handlungen unterscheiden. Den Disput zwischen Vertretern der Freiheit und eines universalen Determinismus hält er für „metaphysisch" (217).

In seiner Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Existenz hat Hei-

degger – trotz mißglückter Formulierungen wie der, daß das „Man" das „Wer" des alltäglichen Daseins sei – als das Charakteristische oder Selbst-Bestimmung herausgestellt, daß hier der faktischen Wahl eine Entscheidung zum Wählen, d. h. zur Autonomie, vorausgeht. Das „Selbst" in „Selbstbestimmung" bezeichnet also keinen Ich-Kern, sondern einen bestimmten Modus des Existierens. Zu kurz kommt bei Heidegger jedoch (wegen seines Wahrheitsbegriffs), daß zu jeder Selbst-Wahl ein reflektiertes Selbstverhältnis gehört, d. h. die kritische Sichtung der in unseren Handlungsabsichten implizierten Tatsachen- und Werturteilen. Gewiß ist eine Entscheidung letztlich nicht mehr objektiv zu begründen; man muß sie auf sich nehmen. Bleibt sie jedoch auch ohne vorletzte Begründung, wie das Heideggers Schweigen zu den Begriffen „Vernunft", „Norm" usw. nahelegt, dann ist dem Irrationalismus Tür und Tor geöffnet. Die Konfrontation mit dem Tod und die Beziehung zur Tradition sind zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen eines „eigentlichen" Verhaltens zu sich.

Bei *Mead* („Mind, Self and Society") sucht T. vor allem das, was bei Heidegger zu kurz kam: die soziale und normative Natur der Selbstbestimmung. Mead geht von behavioristischen Prämissen aus. Das menschliche Verhalten unterscheidet sich dadurch vom tierischen, daß es die Struktur symbolischer Interaktion hat. „Symbolisch" heißt, daß zwischen Reiz und Reaktion ein Hiatus liegt, der mit Sätzen besetzt ist: mit theoretischen Sätzen, durch die sich der Reiz zu einer wahrgenommenen Tatsache wandelt, und mit praktischen Sätzen, in denen überlegt wird, wie nun zu reagieren sei. „Interaktion" meint, daß schon zur Weise, wie „Signale gesendet" werden, eine Vorwegnahme der zu erwartenden Reaktion des „Empfängers" gehört. Mead vertritt nun die These: Das „Sichzusichverhalten ist als Mitsichreden zu verstehen und dieses als Internalisierung des kommunikativen Redens mit anderen" (245). T. meint dazu, daß das rein theoretische Mit-sich-reden (also hinsichtlich der Wahrheit von Aussagen) noch kein Selbstverhältnis ausmache und daß es zwar seiner Genesis, nicht aber seiner Struktur nach den Charakter einer Interaktion habe. Er übernimmt jedoch Meads Aussagen für den Bereich der praktischen Überlegung. Denn eine Überlegung vollzieht sich im Hinblick auf sozial angebotene oder aufgedrängte Möglichkeiten, zu einem „Selbstverständnis" durch Identifizierung mit einer Rolle und so zum praktisch-emotionalen „Selbstbewußtsein" zu kommen. In der bewußten Selbstbestimmung werden diese Möglichkeiten vom einzelnen im Horizont der Idee des guten (oder besseren) Lebens beurteilt. Auch diese Idee selbst ist zweifach sozial bestimmt: einerseits ist die Idee des guten Lebens nicht anders denkbar denn als Idee einer idealen Gesellschaft, und andererseits setzt jede vernünftige Überlegung voraus, daß man sich von der unreflektierten Übernahme der von außen kommenden Erwartungen löst und seine Entscheidung in einer Weise begründet, die prinzipiell von der Gemeinschaft erfahrener Mitmenschen nachvollziehbar ist.

Bei *Hegel* findet T. eigentlich nur einen einzigen Gedanken, den er noch in seine eigene Konzeption des Sichzusichverhaltens einbauen möchte: daß der Mensch zu seiner Erfüllung nur dadurch kommt, daß eine wechselseitige Anerkennung der Personen als freier, vernünftiger Wesen stattfindet. Im übrigen sieht T. in Hegel gerade deswegen seinen Gegner, weil auch Hegel die Selbstbestimmung unter die Ideen der Freiheit und Wahrheit stellt, diese beiden Ideen aber genau umgekehrt wie T. versteht. Für T. sind beide Ideen wesentlich kritisch; sie betonen die Differenz zwischen dem Gelebten und Gewußten zum Lebenswerten und Wißbaren. Hegel jedoch behauptet, wir seien schon immer in der Wahrheit, und lehrt, daß die Wirklichkeit des Staates durch sich selbst schon vernünftig sei. „Hegels Philosophie ist bewußt und explizit die Philosophie der Rechtfertigung des Bestehenden" (351), weil sie die Idee der Verantwortlichkeit auflöst. Diese aber gehört zum Kern freier Selbstbestimmung.

II.

Wenn wir nun zur kritischen Prüfung des sprachanalytischen Totalitätsanspruchs übergehen, so soll vorher ein Wort der Bewunderung gesagt sein. T. erweist sich in der Anlage seines Werkes zugleich als guter Architekt, der seine Massen klar zu gliedern weiß, und als Feinmechaniker, der seine Formulierungen schleift, bis sie den nötigen Präzisionsgrad erreicht haben. Seine Sprache ist schlicht, griffig, nüchtern – sehr aristotelisch. Seine Text-Interpretationen sind durchweg sachbezogen, ein Verständnis rekonstruktiv erarbeitend, frei von der historistischen Manier, einen Autor durch Verweis auf einen anderen zu erhellen. T. beherrscht sein Handwerk souverän. Die schwebende Einheit von veritativer Symmetrie und epistemischer Asymmetrie von „ich-φ"- und „er-φ"-Aussagen ist sehr subtil dargestellt; die semantische Priorität der Existenz-Implikation vor dem davon absehenden Verständnis des Satzes „Ich sehe einen Hund" ist überzeugend gegen die Auffassung gestellt, wir seien erkennend primär auf Vorstellungen statt auf die Sachen selbst bezogen; der Aufweis, daß der Möglichkeitsspielraum freier Entscheidung nicht auf den Möglichkeitsspielraum der zu erwartenden Handlung reduziert werden kann, ist ebenso gelungen wie der Nachweis, daß Heidegger das normative Element, das seinem Denken immanent ist, nie hinreichend expliziert hat. Gleichwohl sollen und müssen nun auch kritische Einwände zur Sprache kommen, die, falls ich T.s Ausführungen recht verstanden habe, den Alleinvertretungsanspruch seiner Art der sprachanalytischen Interpretation ins Wanken bringen. Die Einwände betreffen erkenntnistheoretische und ontologische Voraussetzungen.

1. *Anatomie der Sprache:* Aus der lebendigen Vielfalt, Mehrdimensionalität und Flüssigkeit dessen, was gesprochen und gehört, geschrieben und gelesen, bedeutet und aufgefangen wird, kristallisieren sich dem aufmerksamen Blick des Beobachters konstante Formstrukturen heraus: die teils bedeutungslosen, teils bedeutungstragenden, teils bedeutungsgesättigten Zeichen, die zusammen das Kollektiv „der Sprache" ausmachen. Während sie „funktionieren", sind die sprachlichen Ausdrücke unserem Blick entzogen, weil wir unsere Aufmerksamkeit in die Sachen investieren, die gerade zur Sprache kommen. Die Analyse der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke wird also an etwas vorgenommen, was, seinem Lebenselement entnommen, auf dem Seziertisch liegt. Dies ist unvermeidlich. Nötig ist aber das doppelt selbstkritische Bewußtsein: daß ein „sprachlicher Ausdruck" von vornherein ein Produkt abstrahierender Konstruktion aus einem Basis-Stadium ist, in dem Gesprochenes und Sache, Sprechen/Hören und Leben eine einzige Wirklichkeit haben, – und daß zweitens jede Analyse der so thematisierten sprachlichen Ausdrücke selbst in bestimmten theoretischen Horizonten geschieht.

Im einzelnen stolpert der Leser von T.s Behauptung, daß das Selbstbewußtsein nur in seiner sprachlichen Äußerung zu fassen sei, welche wiederum die Form „ich φ" habe, über zwei Probleme.

Erstens: Gewiß gibt es keine – intersubjektiv nachprüfbare – Aussage über „Selbstbewußtsein", die nicht von Phänomenen ausgehen müßte, in denen das Selbstbewußtsein seinen Ausdruck und damit auch sein konkretes Dasein hat. Damit aber dieser Ausdruck als Ausdruck verstanden werden könne, werden entsprechende Erfahrungen vorausgesetzt, die zwar ohne Ausdruck nicht wären, was sie sind, die aber auch ein Sinngewicht haben, das allererst zum Ausdruck drängt, also auch „vorher" irgendwie schon da ist. Man hat den Eindruck, daß T. die für alle Sprachtheorie entscheidende „Übergangszone" vom vorsprachlichen zum sprachlich ausgelegten Sinn, in der sich jedes nicht in fixen Formeln schon geprägte Sprechen bewegt, übergeht und gleich fragt, wie denn die fertig vorliegenden sprachlichen Ausdrücke jene spezifische Leistung ermöglichen, die wir „Verstehen" nennen. Damit aber steht die Bedeutung von vornherein im Horizont der richtigen Verwendung

von Sprachzeichen [6]. Verstehen ist zwar sprachlich vermittelt, aber auf die Bedeutung der Sachen gerichtet. Sachbedeutungen können bis zu einem gewissen Grade auch vor-sprachlich erfaßt sein. So kommen einem Aussagen T.s wie die folgenden doch übertrieben vor: „daß die Bedingung der Möglichkeit, auf Gegenstände bezugzunehmen, die Fähigkeit ist, *das Wort ‚ich'* zu verwenden" (78), – oder daß kleine Kinder nur „in dem Sinne eine Identität für sich" haben, „daß sie sich selbst genauso numerisch identifizieren können wie andere Personen und Gegenstände, und *zwar genau dann,* wenn sie gelernt haben, singuläre Termini auf sich und andere anzuwenden" (287) [7].

Zweitens: Selbst wenn wir die entscheidende Rolle der sprachlichen Artikulation für die Konstitution des Bewußtseins zugeben, so bleibt doch die Frage, ob die Grundform dieser Artikulation der bestimmende Aussagesatz, „ich φ", sei. Artikuliert sich Selbstbewußtsein nicht auch und sogar primär in der Art, die Hände zu halten, dazusitzen und die Stimme zu führen? Gewiß haben die sprachlichen Artikulationen eine unersetzliche Rolle. Aber auch diese müssen nicht die Form der Aussage haben; oft kann es auch so klingen: „Verdammt, schon wieder!" oder „Sei herzlich willkommen" oder „Wenn *das* kein Föhn ist...!" Demgegenüber tritt bei Ausdrücken der Art „ich φ" schon eine Anteilnahme an der Perspektive des Beobachters ein, was sich sprachlich darin auswirkt, daß sowohl die Sätze „ich φ" wie „er φ" die Form „S ist P" haben. Zwischen reinem Ausdrucksverhalten (auch dem seiner Form nach gelernten, wie „au!") und der objektiv formulierten Beobachtung von außen sind offenbar viele Zwischenstufen zu finden. Warum ist T. auf diese Phänomene nicht eingegangen? Wohl deswegen, weil für ihn der Begriff der Wahrnehmung = Beobachtung = Feststellung (124) im Zentrum steht, und dies wiederum von einer Idee begründeter, d. h. verifizierbarer Erkenntnis her. Weil der Satz „ich φ" nicht nach Art empirischer Sätze durch Beobachtung auf seine Wahrheit oder Falschheit getestet werden kann, deswegen tut T. (mit Wittgenstein) gleich den großen Sprung, ihn als (jeder inneren Reflektiertheit baren) Ausdruck zu verstehen. Die Motive dafür nimmt er nicht aus dem sprachlichen Ausdruck selbst, sondern aus erkenntnistheoretischen Überlegungen: Es darf keine geistige Anschauung geben. Und gewiß: *so* wie wir empirische Hypothesen (in gewissem Maße) durch Empirie checken können, so lassen sich Sätze der Metaphysik nicht an einer geistigen Anschauung nachprüfen. Denn die sinnlich zugängliche Wirklichkeit, an der wir unsere Sätze messen, wenn wir „beobachten", ist ja ihrerseits schon satzhaft konstituiert, – während uns das Geistige nicht schon gegenständlich konstituiert gegeben ist, sondern erst im Versuch, es zu interpretieren, eine Gegenständlichkeit erhält. Wie nun im Sinnlichen eine große Vielfalt von Wahrnehmungsmodi sichtbar wird, sobald man sich vom Druck befreit hat, den die Identifikation des hoch-künstlichen Verfahrens der empirischen Verifikation mit dem Begriff der Wahrnehmung schlechthin ausübte, – so wird eine Vielzahl von Erschlossenheitsmodi des Geistigen erkennbar, wenn man sich von der Idee einer beobachtbaren geistigen Idee löst. Mehr als die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung hat Wittgenstein nicht bewiesen, als er die Konstruktion einer Privatsprache zerstörte.

---

[6] Daß das „Verstehen" nicht auf ein richtig-verwenden-Können sprachlicher Ausdrücke reduziert werden kann, hat *B. Puntel* in seiner Rez. von T.s „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie" gezeigt: ZfphF 31 (1977) 420 ff.

[7] Unterstreichungen von mir. – Ich sehe nicht, wie sich diese Behauptungen mit der vorsichtigeren Äußerung T.s verträgt, „daß die These, daß alles intentionale Bewußtsein propositional ist, nicht die weitergehende These, daß alles intentionale Bewußtsein in Sätzen artikulierbar sein muß, impliziert." (21)

2. *Gewichtsloses Sein:* T. möchte die Ontologie durch eine formale Semantik ersetzen. Er gibt zwar zu, daß diese Konzeption von Philosophie gewisse Grenzen habe [8], hält sie aber für erweiterungsfähig und folglich im Prinzip für richtig. Ich meine dagegen, daß die formale Semantik zwar einen Teil der ontologischen Untersuchungen ausmachen muß, daß sie aber selbst ontologische Implikationen hat und deswegen die Frage nach dem, was eigentlich Wirklichkeit sei, nicht ablösen kann. Diese These soll an drei Beobachtungen erläutert werden.

Was sind Personen? T. antwortet, Personen seien „raumzeitliche Entitäten" (20) oder „raumzeitliche Gegenstände" (77) von bestimmter Art, nämlich solche, von denen man konstatieren kann, daß sie sich – in 1. Person – zu ihrem Existieren als Zu-Sein verhalten (185). Ungeachtet dieser Spezifizierung bleibt die generische Bestimmung voll in Geltung: „Wäre ein Mensch nicht etwas Vorhandenes, Konstatierbares, so würde er überhaupt nicht existieren" (185). Die Frage nach dem Sein einer Person wird also von vornherein so angesetzt, daß sie im Horizont des Konstatierens, d. h. der sich ihrer Gegenstände reflex vergewissernden Erkenntnis steht. Damit aber ist schon entschieden: „Erkennen" heißt hier soviel wie „als ein und dasselbe Wiedererkennen"; es ist schon festlegende Theorie und nicht mehr der Akt des ersten Kontakts mit einer Wirklichkeit. Und weiter: „Sein" heißt hier soviel wie Gegenständlichkeit; es ist schon das theoretisch ausgelegte, nicht mehr das Sein des Seienden selbst. Daß aber das Sein des Seienden mit seiner Konstatierbarkeit formal identisch sei, ist nicht einzusehen. Beruht aber nicht der Ansatz der analytischen Philosophie auf der stillschweigenden Inanspruchnahme jener niemals bewiesenen Identität? Gewiß ist T. nicht der erste Philosoph, der den Ausdruck „das Seiende" versteht als „das, worüber eine bestimmende Aussage" getroffen werden kann; schon bei Aristoteles ist dieses Verständnis implizit da; und von dieser Ontologie als Gegenstandstheorie führt ein gerader Weg zur Ontologie als formaler Semantik. Wenn aber gefragt wird, warum überhaupt etwas existiere und nicht vielmehr nichts, d. h. wenn das Existieren selbst in den Blick kommt, – dann muß der Philosoph andere Wege gehen, auch dann, wenn diese in Aporien enden statt zu einer reich ausgebauten Architektur apriorischen Wissens führen. T. aber bezieht sich, soweit ich sehe, niemals auf das Existieren selbst, sondern immer nur auf das Existieren im Horizont seiner Konstatierbarkeit, d. h. in der Form des Existenzquantors oder in der Form des Existenzprädikats (176). Er steht damit in der Linie Kants und Russells, die meinten, den Sinn von „Existenz" durch die Angabe der Bedingungen angeben zu können, unter denen etwas *als* existent *behauptet* werden kann, wobei sie übersahen, daß eben dafür schon ein Sinn von „Existenz" als bekannt vorausgesetzt wird. Immerhin wußte Kant noch, daß damit nur das „Sein" im Bereich möglicher objektiver Konstatierbarkeit getroffen ist und unterschied davon die An-sich-Dimension. T. schweigt über jene Unterscheidung und scheint damit „Sein" als „Konstatierbarkeit" zu verstehen. „Personen *sind* raumzeitliche Gegenstände" heißt dann soviel wie: Personen sind als Gegenstände im räumlich-zeitlichen Koordinatennetz konstatierbar. Für das Existieren (Leben) der Personen selbst ist zwar alles, was in dieser Perspektive wißbar ist, nur ein untergeordnetes Element in der Verfolgung ihrer Ziele. Dennoch hält T. die in der Sicht des Beobachters grundlegendere Dimension der raumzeitlichen Vorhandenheit für das auch ontologisch Grundlegende [9]. Zeichen eines Behaviorismus, der aus der

---

[8] Z. B. in den „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie", Frankfurt 1976, 103–104.

[9] Man kann den Eindruck haben – obwohl T. das nirgends ausdrücklich behauptet –, daß die veritative Symmetrie der Sätze „ich φ" und „er φ" auch einschließt, daß jeder „ich-φ"-Satz in der Form „er φ" verifizierbar sein muß. Da der Satz in der Ich-Form nicht verifiziert werden kann (aus semantischen Gründen), aber

positivistischen Kinderzeit der Sprachanalyse noch mitgeschleppt wird? Jedenfalls ist der Satz „Wäre der Mensch nicht etwas Vorhandenes, Konstatierbares, so würde er überhaupt nicht existieren" (185), entweder eine grund- und sinnlose Behauptung (falls Existenz mit „Existenz" identifiziert wird) oder eine Tautologie (falls gesagt werden soll, ein Mensch könne nur dann als existierend konstatiert werden, wenn er etwas Konstatierbares ist).

In dieselbe Richtung zielt eine andere Beobachtung. T. bemerkt, daß „Ich-φ"-Sätze deshalb nicht bezweifelt werden können, weil sie, als Ausdruckshandlungen, einer Begründung unbedürftig sind. Damit glaubt er, die Cartesische Einsicht vom Cogito-sum, durch die das Thema „Selbstbewußtsein" ins Zentrum der Philosophie rückte, ihrem legitimen Gehalt nach rekonstruiert zu haben. Dieser Anspruch kann jedoch nicht akzeptiert werden. Denn Descartes hat die Modi des denkenden Selbstbewußtseins deutlich von den sinnlichen, bild- und gefühlshaft bestimmten, unterschieden. Während die Sätze, in denen sich das letztere ausspricht („ich sehe einen Baum", „ich habe Schmerzen" usw.), von nur assertorischer Evidenz sind, ist der Satz „Ich denke und insofern bin ich" von apodiktischer Evidenz [10]. In ihm spricht sich ein – durch die Zweifelsbetrachtungen entbundenes – unmittelbares Bewußtsein von Existenz aus, das weise-los ist und so der semantischen Vielfalt des Welthorizonts vorausliegt. Natürlich ist der Satz nicht die Feststellung, daß ein bestimmter, schon identifizierter Gegenstand („ich" vs. „er") eine bestimmte Strecke des raumzeitlichen Existenzfeldes besetze. Der Satz „cogito sum" ist das Vehikel einer Bewußtwerdung, eines staunenden Innewerdens des Denkens durch sich selbst und insofern eines Berührens des Seins selbst. Ist dies „Berühren" (thigein) eine innere Beobachtung? Gewiß nicht! Schließt Descartes' Erkenntnistheorie in ihren solipsistischen Zügen sich in notwendiger Konsequenz an seine erste Einsicht an? Nein! Aber in der Cartesischen Besinnung ist eine Bedeutung von „Selbstbewußtsein" entdeckt, von der das Alltagsbewußtsein nichts weiß und die doch nicht bloß die formale Struktur eben dieses Alltagsbewußtseins ist. Auf die Struktur des Selbstbewußtseins, wie es sich in Sätzen der Art „Ich habe Schmerzen" äußert, zu reflektieren, ist gewiß interessant, wenn man ohnehin schon den Beruf eines Philosophen hat. Wenn sich aber in meditierendem Philosophieren, und nur so, ein erlernbarer Zugang zu einer tieferen Dimension der Wirklichkeit als solcher eröffnet, dann besteht weder die Verlegenheit, die Philosophie vor der naheliegenden Verwechslung mit einer formalen Einzelwissenschaft schützen zu müssen [11], noch die Notwendigkeit, die Suche nach Wahrheit erst durch eine pragmatische Motivation zu begründen.

Damit sind wir schon zum dritten Punkt übergegangen, der die Einheit von Theorie und Praxis betrifft. Was ist die Motivation, eine solche Art von Philosophie zu treiben? T. selbst hängt das Recht und die Notwendigkeit seiner theoretischen Philosophie an der praktischen Grundfrage „Was sollen wir tun?" auf. Denn diese Frage, die sich jedem denkenden, seine Verantwortung übernehmenden Menschen stellt, verweise als auf ihre Vorfrage auf das Problem, wie im Bereich praktischer Sätze argumentiert werden könne; und dieses Problem sei Teil der „Frage nach dem Verstehen assertorischer Sätze", welche ihrerseits ein Spezialfall der Frage ist, was es heiße, einen Satz und überhaupt einen sprachlichen Ausdruck

---

auch in der Ich-Form die Gestalt der objektiven Aussage hat, – und da Objektivität und Verifizierbarkeit sehr eng zusammenhängen, liegt dann ein Übergewicht der Perspektive der 3. Person über die der 1. Person nahe.

[10] Meditationes II, 8. Vgl. *M. Guéroult,* Descartes selon l'ordre des raisons, Paris 1953, I, 50–78.

[11] „Ich kenne keine befriedigende Antwort auf die Frage, wie die sprachanalytische Philosophie von der empirischen Sprachwissenschaft zu unterscheiden ist": „Vorlesungen ... [vgl. Anm. 8]", 17.

zu verstehen [12]. Bedenkt man die große Mühe, die T. an die Ausarbeitung der bisher von ihm erschienenen Bücher verwendet hat, und bedenkt man die Tatsache, daß es sich dabei ausschließlich um Themen der theoretischen Philosophie handelt, so tut man sich freilich schwer, an die Motivation von praktischen Problemen her zu glauben. Soweit ein Beobachter hier ein Urteil wagen darf, scheint T.s Denken von zwei (immanenten) Motiven bewegt zu sein. Einerseits ist da die Lust am Klären, Abgrenzen, Ordnen, rational Durchsichtigmachen, – andererseits ein Wille zur Emanzipation. „Das Gute" und „die Wahrheit" sind ihm primär und prinzipiell *kritische* Ideen, in deren Licht unser faktisches Wissen und unsere faktischen Lebensinstitutionen als sehr begrenzte und z. T. falsche Realisierungen erscheinen. Deshalb greift er Hegel so erbittert an, der in seiner Staatsphilosophie die religiöse Idee der Versöhnung säkularisierte. Soweit ist T. zuzustimmen. Aber hat nicht Hegel mit seiner Kritik an einem Standpunkt, der das Sollen zum letzten Prinzip erhebt, doch etwas Richtiges und Wichtiges getroffen? Die letzten Sätze in T.s Buch (356 f., auch auf dem Umschlag zu lesen) lauten: „Die meisten vergangenen Zeitalter glaubten zu wissen, was gut ist, und die philosophischen Systeme, die in ihnen entstanden sind, glaubten geradezu sagen zu können, welches die Idee des wahrhaft guten Lebens sei. Wir haben heute diese Sicherheit verloren. Aber der Verlust kann auch ein Gewinn sein. Indem wir nicht mehr glauben, im Besitz der Wahrheit zu sein, können wir die Erfahrung des Sokrates erneuern, daß uns der Ausblick auf das Gute im Wissen des Nichtwissens gegeben ist, und in diesem Zurückgeworfensein auf uns selbst lernen wir es schätzen, daß wir nach dem wahrhaft Guten fragen können." Es wäre wohl unfair zu unterstellen, daß hier die konkrete Idee eines guten Lebens als etwas bezeichnet wird, das zwar gesucht werden muß, aber nicht gefunden werden darf. Aber kann denn im Nichtwissen ein Vorteil gegenüber dem Wissen, wo dieses möglich ist, liegen? Oder soll das Bewußtsein des Nichtwissens als ein Erwachen aus der Illusion bloßen Schein-Wissens, in der wir alle bis heute befangen wären, aus der aber Aufklärung einen Weg ins echte Wissen weisen könnte, gerühmt werden? Woraus aber hätte eine solche Zukunft ihre Ermöglichung? Diese könnte nur in dem liegen, was – in einem eminenten Sinn des Wortes – schon *ist*, ohne zu faktischer Buchstäblichkeit gekommen zu sein. Dieses „Schon" aber scheint mir auszufallen, wenn man in der Weise T.s Philosophie treibt.

Meine Kritik ist lang geraten und ist doch sehr global geblieben. Daß sie lang ist, ist kein Zeichen für die Schwäche, sondern für die gute Bauweise des theoretischen Gebäudes, das T. aufgerichtet hat. Daß sie global bleibt, liegt daran, daß mir der Gesamt-Ansatz der ansonsten hervorragend durchgeführten Denkarbeit T.s einseitig zu sein scheint. Gewiß ist eine Diskussion im Bereich von Ansätzen des Philosophierens ein Unternehmen, dem es an objektiven Entscheidungskriterien mangelt. Aber ab und zu lernt man doch voneinander.

[12] „Vorlesungen . . .", 122 f.

Welp, Dorothée, *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin.* Versuch einer Interpretation (Stud. Frib., N. F. 58). Gr. 8° (247 S.) Freiburg (Schweiz) 1979, Universitätsverlag.

Absicht dieser, unter der Leitung von *L. B. Geiger* in Fribourg entstandenen Dissertation ist es, einen Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters zu liefern. Trotz eines beachtlichen persönlichen Engagements und großen systematischen Interesses an der Sache der Willensfreiheit und trotz der Überzeugung der Autorin, daß „zeitlose Fragen auf dem Boden Metaphysik möglich sind und dementsprechend ebensolche Antworten finden können" (72), beabsichtigt W. es also nicht, anläßlich von Thomastexten eine, sei es neuthomistische Theorie der Freiheit zu entwickeln, sondern legt in dieser Arbeit den Versuch vor, im Gefolge der ebenfalls historisch orientierten Untersuchungen von O. Lottin, M. Grabmann und J. Auer, die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas selbst in ihrem historischen Kontext darzustellen.

Originell und anregend ist bereits der Einstieg in das Problem, den W. gewählt hat. Sie beginnt nicht mit der Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion um das Thema, wie dies in Dissertationen meist geschieht, sondern stellt diese an die zweite Stelle (26–98). Den Erstzugang zum Thema stellt eine philosophische Reflexion auf das Phänomen der Freiheit selbst dar (16–26). „Es ist eine allgemeine Auffassung, daß sich in unserem Bewußtsein ein Phänomen anzeigen kann, das wir als ‚personale Freiheit' bezeichnen" (16). Dies gilt auch dann, wenn im weiteren etwa die Tatsächlichkeit der Willensfreiheit bestritten wird. Welches sind nun die Kennzeichen dieser Erfahrung von Freiheit? W. nennt vier solche Kennzeichen: vor allem im Vergleich zum artspezifisch bestimmten Tierreich die *Indetermination* (die natürlich in ihrer Negativität nicht einziges Freiheitskriterium sein kann), die *Indifferenz* verschiedenen Objekten gegenüber (die wiederum als einziges Freiheitskriterium die Freiheit im aktuellen Wollensvollzug nicht beschreiben würde), die dies mehr berücksichtigende *Spontaneität* (die allein allerdings übersieht, daß Freiheit stets ein Ziel hat, nicht reine Spontaneität sein kann) und die *Autodetermination*, die zwar am meisten der Erfahrung von Freiheit gerecht wird, aber eben doch eher „eine Art der phänomenologischen Charakterisierung" (25), keine Definition darstellt. Bisweilen wird Freiheit auch als *„Abwesenheit von Zwang"* bestimmt. „Abwesenheit von Zwang" ist aber ein Charakteristicum aller Strebemodi, nicht nur der Freiheit des menschlichen Willens; es wäre so nicht mehr möglich, menschliche Freiheit von der „freien", ungehinderten Entfaltung einer Pflanze zu unterscheiden. „Abwesenheit von Zwang" wird daher von W. als zu generisch abgelehnt und als Kennzeichen der typisch menschlichen Freiheitserfahrung nicht zugelassen.

Eine derartig deskriptive Erhellung der Freiheitserfahrung allein aber würde über das, was Freiheit zutiefst ist, noch wenig aussagen. Ziel der Arbeit ist es deshalb, „das Phänomenologische zwar nicht aus den Augen zu verlieren, es aber von seinen metaphysischen Ermöglichungsgründen her zu erhellen zu versuchen" (25). Eine solche Metaphysik der Freiheit findet sich bei Thomas von Aquin und soll im weiteren dargestellt werden.

Der Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit der Freiheitsproblematik des Thomas von Aquin ist nun im weiteren die Darstellung und Diskussion der neueren Sekundärliteratur. W. legt es dabei nicht darauf ab, den „Stand der Forschung" komplett zu referieren, sondern beschränkt sich auf deutsch oder französisch schreibende Autoren, und selbst unter diesen trifft sie noch einmal eine straffe Auswahl *(Feldner, Schiefferens, Garrigou-Lagrange, Steinbüchel, Sertillanges, Auer, Siewerth, Meumertzheim, Oeing-Hanhoff, Pesch, Riesenhuber, Wittmann, Lottin).* Ein Blick in eine beliebige Thomasbibliographie zum Thema „Freiheit" (etwa

Totok, Handbuch II, 408–409 oder vor allem *Riesenhuber, Kl.*, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten, [München 1971] 367–379) zeigt allerdings, daß auch in neuer und neuester Zeit gerade im englischen, italienischen und spanischen Sprachraum zu unserem Thema eine überaus lebendige Diskussion stattgefunden hat und daß auch für den deutschen und französischen Sprachraum die ausgewählten Werke eine Auswahl sind. Es sprechen allerdings auch gewichtige Gründe für die Methode von W.: gerade bei so „alten" und vielbesprochenen Themen wie dem der Freiheit bei Thomas von Aquin liegt es nahe, sich den Blick für die wesentlichen Grundlinien nicht durch eine Darstellung aller Verästelungen der wissenschaftlichen Diskussion trüben zu lassen, sondern sich mit typischen Vertretern der Hauptpositionen auseinanderzusetzen (die sprachliche Einengung ist dadurch allerdings noch nicht voll begründet).

Die Auseinandersetzung mit den genannten Autoren (26–90) ergibt folgendes Ergebnis (90–96): in fast allen untersuchten Studien ist Freiheit bei Thomas im wesentlichen Wahlfreiheit zwischen partikulären Gütern, die Nicht-Notwendigkeit ist oder wenigstens voraussetzt. „Dies bringt mit sich, daß für die Freiheitserhellung weniger auf die interpersonalen geistigen Lebensbedingungen der wollenden Person, weniger auch auf die spezielle Eigenart des Strebens als geistigem, als vielmehr auf die Relation zwischen Strebepotenz und Strebeobjekt gerichtet wird" (90). W. beabsichtigt nun, aufbauend auf den Werken von *Sertillanges* (S. Thomas d'Aquin [Paris 1912]) und *Riesenhuber* (s. o.), diese weiterführend, nicht widerlegend (97) „die Ermöglichungsgründe des geistigen Strebens als Charakteristika des geistigen Strebesubjekts zu reflektieren, wobei ihm die allgemeine ontologische Kategorie der Notwendigkeit eigentlich nur hilfreich sein kann, wenn die Freiheit des geistigen Strebens durch den Gegensatz zum untergeistigen Streben mit seinen (notwendigen) Determinationen besonders profiliert werden soll" (97). Dies geschieht durch textanalytische Interpretationen der wichtigsten Thomasstellen zum Thema der Freiheit (eine systematische Freiheitslehre des Aquinaten gibt es allerdings nicht, kann daher auch nicht erwartet werden [96]) und vor allem durch die Hinzuziehung von weiteren Thomastexten, die nicht nur die Freiheit im besonderen, sondern das Streben geistiger Substanzen ganz allgemein betreffen.

Der erste, ausführlich interpretierte Text ist de Ver. q. 23, a. 1 c. Hier handelt es sich um eine Darstellung der Eigenart des Willens als geistigen Strebevermögens im Zusammenhang einer allgemeinen Metaphysik des Strebens. Es handelt sich dabei um einen der großen Thomastexte, der „mit synthetischer Weite analytische Präzision verbindet" (103) und nach Meinung des Rez. am ehesten mit S. Th. I, q. 84, a. 7c vergleichbar ist, wo Thomas eine Metaphysik der spezifisch menschlichen Art der geistigen Erkenntnis im Gesamt einer Metaphysik der Erkenntnis überhaupt bietet. Besonders erwähnenswert scheint, daß W. den Text als ganzen übersetzt und als ganzen interpretiert, nicht etwa die Freiheitslehre des Thomas an kurzen Einzelstücken darstellt. Der Leser folgt also im wesentlichen dem Gedankengang des Thomas selbst, nicht nur aus ihm genommenen – sei es richtig verstandenen – „Belegstellen". Die Übersetzung bleibt dabei nahe am Urtext, es wird höchst erfreulicherweise nicht versucht, feststehende Thomastermini (etwa appetitus, sensitive Substanz, dispositio) modern „aufzuschönen" und damit nicht verständlicher, sondern unverständlicher zu machen. W. läßt sie einfach stehen. Nach Meinung des Rez. würde sich dies aber auch bei „intellectualis" nahelegen; „Geist", „geistig" ist gerade in der deutschen Sprache vielfältig anders besetzt und mißverständlich.

Das Ergebnis der Untersuchung von de Ver. q. 23, a. 1c ist: Freiheit kann nach Thomas nicht auf Wahlfreiheit allein reduziert werden. „Freiheit des Wahlstrebens stellt nur eine bestimmte Möglichkeit der dem Willen als Willensstreben schon immer eigenen Bewandtnis der freien Neigung dar" (115). „Geistiges Streben ist seiner Natur nach, d. h. immer frei ... Freiheitsverwirklichung der Wahl verhält sich zu der Freiheitsverwirklichung des Willens als geistigem Streben wie ein Teil zum Ganzen" (116–117). Die Bedeutung, die Wahlfreiheit trotz dieser grundsätzlichen metaphysischen Position behält, erklärt W. aus der Tatsache, daß sie den existentiellsten moralischen Willensakt darstellt, unentbehrlich zur Begründung ethischer Verantwortlichkeit ist.

In weiteren Schritten zeigt W. an einer Fülle von Thomastexten die metaphysischen Ermöglichungsgründe von Freiheit nach Thomas auf: das geistige Erkennen als Grundlage von Freiheit überhaupt, die gegenseitige Beziehung von Erkennen und Wollen im freien Willensvollzug: weil die geistigen Vermögen Wirkinstrumente der Seele sind, ist nicht eigentlich „der Wille frei", sondern der Mensch selbst in seinem Wollen. Die metaphysische Begründung der Freiheit liegt also in der Geistigkeit des Wollenden, in seiner Fähigkeit, bestimmte Sachverhalte als „gute" zu erkennen und in seiner Fähigkeit, in Selbstbestimmung personales Engagement auf dieses, solchermaßen als gutes Erkannte hin zu übernehmen. Dabei durchdringen sich Erkennen und Wollen (W. nennt dies „reflexive Durchdringung" [158–163]). Eine eigene Serie von Textinterpretationen zeigt, wie Thomas zwischen Intellektualismus und Voluntarismus die Mitte hält.

Ein letzter Abschnitt wendet sich noch einmal dem Verhältnis von Freiheit und Nicht-Notwendigkeit zu. Dabei wird sichtbar, daß Freiheit eine Modalität des Strebens, Notwendigkeit aber eine Modalität des Seins ist. Notwendigkeit ist ein der Freiheit nachgeordneter Begriff, Freiheit läßt sich nur von einer metaphysischen Analyse des Subjekts der Freiheit, nämlich der geistigen Substanz her, nicht von etwas der Freiheit äußerlichem, rein ontischen wie der Nicht-Notwendigkeit her verstehen.

Das reiche und in klarer, angenehm lesbarer Gedankenführung verfaßte Werk enthält noch eine Fülle weiterer, hier nicht mehr im einzelnen darzustellender Analysen (von besonderem Interesse ist wohl die Position der Autorin, nach Thomas sei der Mensch auch noch vor dem absoluten Gut frei). Der Grundthese wird man voll zustimmen können: Freiheit ist nur vom freien, weil geistigen Subjekt in seiner metaphysischen Konstitution her verstehbar. Dies um so mehr, als, wie oben gesagt, Thomas auch seine Metaphysik des Erkennens ähnlich grundlegt (vgl. K. Rahners „Geist in Welt"). An diesem Buch wird nicht nur die Thomasforschung, sondern auch die systematische Philosophie der Freiheit nicht vorbeigehen können.

Zum Schluß sei noch auf einen unverständlichen Mangel des Werkes hingewiesen: eine grundlegende Monographie wie diese ohne Sach- und vor allem ohne Personenindex ist einfach eine Zumutung. Bei der Qualität und der Ausführlichkeit der Textinterpretationen, die eine der Hauptstärken des Buches ausmachen und deshalb immer wieder nachgeschlagen werden sollten, dürfte auch ein Stellenverzeichnis nicht fehlen. H. Schulte, S. J.

Angehrn, Emil, *Freiheit und System bei Hegel.* Gr. 8° (XII u. 490 S.) Berlin–New York 1977, de Gruyter.

Wie aus zahlreichen Äußerungen Hegels hervorgeht, stehen die Begriffe „Freiheit" und „System" jeweils für das Ganze seiner Philosophie. Aber ihre Zusammenstellung, wie sie im Titel der bei M. Theunissen angefertigten Dissertation von E. Angehrn vorgenommen wird, macht sofort eines der Hauptprobleme dieser Philosophie thematisch. Vermag Hegel beiden Begriffen gerecht zu werden und sie in angemessener Weise einander zuzuordnen? Oder läßt er den einen im anderen aufgehen, so daß etwa „Freiheit" gegen sein Systemdenken kritisch zur Geltung zu bringen wäre, was die Hegelkritik oft genug betont hat? Es ist von vornherein zu vermuten, daß die Untersuchung eines solchen Themas sich nicht auf einen Ausschnitt beschränken kann, sondern das System als Ganzes in den Blick nehmen muß. Ziel des Autors ist es denn auch, „zur Klärung des Gesamtzusammenhangs des Hegelschen Systems beizutragen" (7). Denn diese Klärung bleibt, wie er mit einem Wort *L. B. Puntels* unterstreicht, trotz der gegenwärtigen Insistenz auf der „buchstabierenden" Textanalyse „immer noch eine fundamentale und dringende Aufgabe der Hegel-Interpretation" (ebd.).

Die Untersuchung ist breit angelegt und am systematischen Aufbau der Enzyklopädie orientiert. Ausführlich nachgezeichnet werden die Teile „Logik", „objektiver" und „absoluter Geist". Die Notwendigkeit zu diesem weiten Ausgriff ergibt sich für A. aus der Feststellung, daß Freiheit „im System keinen eindeutig festlegbaren Ort" hat (4). Sie ist eher „eine Art Metathema" zum ganzen System und „kann deshalb nur in Koextensivität mit der Frage nach der Philosophie selber erörtert

werden" (ebd.). Die ausführlichen Nachzeichnungen, aus denen A. seine Position gewinnt, können hier nur skizzenhaft angedeutet werden. Aus der Vielfalt der behandelten Themenkreise sollen einige herausgegriffen werden, die dem Rezensenten besonders interessant erscheinen. Die „Logik" entfaltet nach Hegel die Formen des Denkens, angefangen von der einfachsten und unmittelbarsten Bestimmung bis hin zur reichsten und vermitteltsten. Alle hängen sie in dem einen Denken zusammen. Durch ihre „Einseitigkeit" verweisen sie aufeinander, stellen also durch nichts als durch sich selbst ihren Bezug zueinander her. Das Denken erweist sich damit in der Vielfalt seiner Bestimmungen als selbstbezüglich. A. zeigt, wie sich diese Selbstbezüglichkeit und Vermittlung durch anderes auf den verschiedenen Stufen der Logik, „Sein", „Wesen", „Begriff", bis hinauf zur „absoluten Idee", konkret darstellt. In der „absoluten Idee" treten die beiden Momente der Selbstbezüglichkeit und Fremdvermittlung am deutlichsten hervor. Sie ist damit nichts anderes als die logische Struktur der Freiheit. Obwohl höchste, ist sie nicht nur Einzelbestimmung, sondern „System der Totalität" (L II 569. Ich übernehme die Zitationsweise von A., der die Werke Hegels nach der Ausgabe von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt 1969 ff., Suhrkamp, zitiert. L = Logik, E = Enzyklopädie von 1830, R = Philosophie des Rechts, Rel = Religionsphilosophie), d. h. nur von ihren untergeordneten Bestimmungen her verständlich und auf sie zurückbezogen, wenn auch in diesen als Maßstab der Weiterentwicklung stets bereits impliziert. Entsprechend universal muß dasjenige gesehen werden, dessen logische Struktur sie darstellt. Und so kommt A. in seinen Ausführungen über die Logik zu folgendem Ergebnis: „Freiheit erweist sich als die grundlegende Thematik, in deren Horizont überhaupt Wirkliches erst dargestellt werden kann" (141).

In Exkursen vergleicht A. die „Logik" mit dem *Marx*schen „Kapital", da sich Marx weitgehend an der Logik Hegels orientiert. Auch wenn beide Entwürfe einander entgegengesetzt sind „als ideales System der Freiheit und als reales System des Zwanges" (112), zeigt sich doch auch bei Marx, daß die „Form der ansichseienden Freiheit auch noch – als nunmehr in sich verkehrte, gebrochene Form – für die Darstellung des Unfreien die unabdingbare Voraussetzung bildet" (ebd.).

Freilich ist die am Ende der Logik hervorgehende „absolute Idee" „noch logisch, sie ist in den reinen Gedanken eingeschlossen" (L II 572), d. h. sie muß sich als Form des Denkens am Inhalt der Erfahrung bewähren. Damit verweist die Logik auf die Realsystematik. Nach einem kurzen Blick auf den „subjektiven Geist" (die Naturphilosophie wird vorläufig übergangen) beginnt A. mit der Nachzeichnung des „objektiven Geistes", also der Rechtsphilosophie. Ihr zentrales Thema ist die Freiheit (R § 4), und sie tritt zunächst als „abstraktes Recht" in Erscheinung. Freilich ist das Recht „die grundlegendste und allgemeinste Form . . ., unter welcher gegenwärtige Freiheit real ist" (182). Diese Realität ist aber nur durch die Vermittlung, nämlich durch die gegenseitige Anerkennung der Personen gegeben (187). Das Recht wird sodann durch das Unrecht in Frage gestellt und verlangt eine tiefere Fundierung. Sie wird gewährt durch die Autonomie der „Moralität". Aber diese Autonomie (der Standpunkt Kants) gerät durch seine Unabhängigkeit in Gefahr, das Partikuläre gegen das Allgemeine zu verabsolutieren und so zum Bösen zu pervertieren. Die Lösung dieser Zuspitzung ist die Anerkennung der objektiv bereits gegebenen Freiheit, die „Sittlichkeit". Hegel redet hier nicht dem Konservativismus das Wort. Er macht nur deutlich, daß Freiheit stets an bereits realisierte, gegebene Freiheit anknüpfen muß, wenn sie sich nicht verfehlen will.

Die Rechtsphilosophie schließt mit dem Thema der Geschichte. A. sieht darin das eigentlich Neue bei Hegel. Die Geschichte ist nicht nur abschließende Zusammenfassung der „Volksgeister". Vielmehr muß die ganze Sphäre des „objektiven Geistes" von ihr her verstanden werden. Sie dürfte in dieser Sphäre eine ähnliche Stellung innehaben wie die „absolute Idee" in der Logik, wie ja auch „abstraktes Recht", „Moralität" und „Sittlichkeit" den logischen Sphären „Sein", „Wesen", „Begriff" entsprechen. Es geht darum, daß Geschichte der Horizont für das Begreifen von Freiheit ist, da diese nur als Prozeß der Befreiung begriffen werden kann (248 ff.).

Der Horizont der Geschichtlichkeit macht es nicht überflüssig, sondern im Gegenteil erforderlich, Freiheit in ihrer aller Relativität überlegenen, d. h. in ihrer

absoluten Dimension zu erfassen. Damit ist Hegel bei der Lehre vom „absoluten Geist" angelangt. A. verteidigt diese Lehre gegen Marx (der Begriff des Absoluten Geistes ist Ausdruck der Entfremdung), Sartre (Freiheit ist letztlich kontingent) und Kant (das Absolute ist nur regulative Idee) (295 ff.). Durch ein falsches Beharren auf der Endlichkeit wird diese Lehre verabsolutiert, während eine angemessene Lehre vom Unendlichen das Endliche in seinem Eigenwert zu würdigen vermag. Hegel beginnt die Lehre vom „absoluten Geist" mit der Kunst. Er betrachtet sie freilich nicht unter beliebiger Rücksicht, sondern allein insofern sie das Absolute zur Erscheinung bringt. In dieser Hinsicht gelangt sie nach Hegel bei den Griechen zu ihrer höchsten Ausformung. Denn vor allem sie ist es dort, die die umfassende Versöhnung herstellt. Genau darin aber (allerdings nur darin!) ist sie durch die höchste Form der Religion, nämlich das Christentum, überholt. Denn im Christentum ist die umfassende Versöhnung tiefer, nämlich als Freiheitsgeschehen gedacht. In der Kunst ist immer noch „die Darstellung der Wahrheit von dem Menschen hervorgebracht" (Rel I 135), während sie in der Religion „geoffenbart, und zwar von Gott geoffenbart" ist (E § 564). Dieser „Umschlag" (334) ist das eigentlich Neue der Religion und läßt das Absolute als Subjektivität und Freiheit hervorgehen. Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen ist „ein vom Unendlichen selber gestiftetes" (352). In diesem Verhältnis findet Freiheit ihre letzte „Fundierung" (335). Der Geschichtlichkeit des Zu-sich-Kommens endlicher Freiheit entspricht dabei die Geschichtlichkeit der Offenbarung des Absoluten.

Dritte Stufe des „absoluten Geistes" ist die Philosophie. Nach Hegel sieht die Religion das Absolute noch im Auseinander der Vorstellungen und durch Autorität vermittelt, wenn auch diese Trennung bereits in ihr selbst, nämlich im „Glauben" und in der „Andacht", überwunden wird (E § 565), allerdings noch nicht in der Form des Begreifens. Erst in der Philosophie, in der sich der Geist letzte Beurteilungsinstanz ist, gelangt das Absolute in die dem Begreifen voll angemessene Form. Hegel betont oft, daß Religion und Philosophie denselben Inhalt haben und nur der Form nach verschieden sind (vgl. 355 Anm. 17). Dies bleibt gültig, wenn auch – wie A. zurecht betont (355) – die Änderung der Form den Inhalt stets mitbetrifft. A. wendet sich kritisch gegen die Interpretation von Theunissen, der die bleibende Abhängigkeit der Philosophie von der Religion mit einer grundsätzlichen „Angewiesenheit des Begriffs auf die Vorstellung" begründet, die er schon in der Logik zu entdecken glaubt (384 Anm. 33). Was die Logik betrifft, so ist hiergegen mit A. zu Recht die Autonomie des Denkens hervorzuheben. Der Rückgriff auf Vorstellung kann innerhalb der Logik niemals selbst als logisches Argument fungieren. (Der Rezensent hat diese Problematik eingehender behandelt in seiner Auseinandersetzung mit der Hegelkritik A. Trendelenburgs unter dem Stichwort der „Anschauungsgebundenheit" der logischen Bestimmungen: *J. Schmidt*, Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg [München 1977].) Die logische Form des Begriffs in ihrer Selbstbezüglichkeit und Suisuffizienz ist jedoch gerade das, was die Philosophie der Religion gegenüber, die sich nicht in dieser Form des Begreifens darstellt, voraus hat.

Dennoch sehe ich bei Hegel nicht den von A. behaupteten „Bruch" in der Lehre vom „absoluten Geist", „verursacht durch den Einbruch des radikalen, völlig auf sich gestellten Denkens" (375). Muß denn nicht der Inhalt des Absoluten, den die Philosophie mit der Religion gemeinsam hat, jene grundsätzliche Geschichtlichkeit, die in der Religion abschließend deutlich wurde, auch in der Philosophie behalten? A. verweist auf Habermas (393 Anm. 36). Dessen Rede von der „idealen Sprechsituation" als Voraussetzung für das Gelingen tatsächlicher Kommunikation scheint ihm wegweisend dafür zu sein, wie die Hegelsche Lehre von der absoluten, realisierten Freiheit und Versöhnung als Voraussetzung sich realisierender Freiheit neu formuliert werden kann, und zwar so, daß sie deutlicher als bei Hegel „über die Sphäre der Religion hinaus (geht)" (ebd.). Aber es stellt sich die Frage, ob diese neuformulierte „absolute Freiheit" oder „Versöhnung" nicht zu einem bloßen „Ideal" zu werden droht, zu jener „Hinter- oder Überwelt" (470), als welche A. sie mit Hegel gerade nicht sehen will, wenn ihr die geschichtliche Erscheinungsmöglichkeit, d. h. die Möglichkeit, *als* absolute Versöhnung in der Geschichte zu erscheinen, grundsätzlich abgesprochen wird. Für Hegel jedenfalls fällt dieses geschichtliche Erscheinen der „absoluten Versöhnung" mit der Offenbarung in Chri-

stus zusammen, und dies bleibt ihm zufolge maßgebend auch für die Philosophie. Unbetroffen ist davon, daß die Erfassung dieses religiösen Inhaltes über die trennende Form der Vorstellung und der autoritativen Vermittlung hinausgehen muß. In der Tat ist der begreifende Geist sich selbst „letzte Instanz" (391).

Freiheit hat keinen „Ort" im System, sondern ist nur im Blick auf das Ganze zu erfassen. Am Ende der Logik hatte die „absolute Idee" die Denkform der Freiheit zur Verfügung gestellt, doch mußte sie sich am Inhalt der Erfahrung erst bewähren. Erst am Ende der Realsystematik ist die „absolute Idee" „die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit" (E § 574). „So kann die Theorie des absoluten Geistes als eigentliche Theorie der wirklichen Freiheit im Hegelschen System betrachtet werden" (417). Dieses umfassende Verständnis der Freiheit bedeutet auch die Einbeziehung der ihr untergeordneten Stufen. Freiheit bestimmt sich im Hinblick auf sie, und ebenso können diese im Horizont der Freiheit angemessen zur Sprache kommen. A. zeigt dies für die Natur als das „Andere" der Freiheit (442 ff.). Zugleich stellt er aber gegen die Naturmystik von Löwith und Bloch die Freiheit als das Grundlegendere, „Wirklichere" heraus (133, 448). Auch gegenüber ihrer eigenen Perversion, dem Bösen, bleibt Freiheit das „Wirklichere". Freilich kann sie wohl kaum zu sich gelangen ohne die Möglichkeit dieser ihrer letzten Entzweiung zu erkennen (452). Überhaupt ist gegen den Vorwurf einer heilen Geschlossenheit des Hegelschen Systems, wie er von *Marx* oder *Adorno* erhoben wurde, darauf hinzuweisen, daß Entzweiung und Schmerz Hegel keineswegs unbekannt sind, ja in gewisser Weise sogar den Ausgangspunkt seines Denkens bilden (454). Aber nichts anderes als die Ahnung einer vollkommenen Freiheit liegt dem Erleiden dieser Entzweiung zugrunde und macht die bewegende Kraft zu ihrer Überwindung aus. Das System Hegels ist in gewisser Weise tatsächlich in sich „geschlossen". Aber diese Geschlossenheit betrifft nur die grundsätzliche Selbstbeziehung in der Einheit und Versöhnung mit sich (434). Keineswegs schließt sie aber Zukunft oder Offenheit der Geschichte aus (456). Ein radikales „Antisystem", etwa im Sinne Adornos, wäre für Hegel ein „Unbegriff" (468).

In seiner „Schlußbetrachtung" betont A., keine Apologetik Hegels betreiben zu wollen. Es geht um die Richtigkeit des systematischen Grundrahmens seiner Philosophie, nicht um die Details der Ausführung, die oft mangelhaft und für uns heute weitgehend unannehmbar sind (469 ff.). Daß es sich auch heute noch lohnt, diesen Grundrahmen zu diskutieren, vermag der Autor überzeugend darzutun. Durch die ganzheitliche Perspektive gibt das Buch einen soliden Überblick über die Hegelsche Philosophie (jedenfalls über das enzyklopädische System). Der angenehme Stil könnte es fast zu einem Einführungswerk in Hegels Denken machen, was es aber in der Tat nicht ist. Manches ist wohl zu breit geraten und manche Nachzeichnung würde man sich in strafferer Argumentation vorgetragen wünschen. Aber zweifellos stellt das Buch einen der interessantesten neueren Versuche dar, im Rahmen der Hegelschen Philosophie zu denken und diesen Rahmen nach Möglichkeit voll auszuschöpfen. J. Schmidt, S. J.

Nardoni, Enrique, *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el evangelio de San Marcos* (teología 2). Gr. 8° (254 S.). Facultad de Teología de la U.C.A., Buenos Aires 1977.

Diese 1975 am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom (Referenten: I. de la Potterie, F. Lentzen-Deis) eingereichte Dissertation führt methodisch und in ihren Ergebnissen bemerkenswert über bisher erschienenene Veröffentlichungen zur Verklärungserzählung hinaus. Sie soll hier ausführlicher vorgestellt werden, da sie auch zu den neuesten Markuskommentaren (R. Pesch 1976/77, J. Gnilka 1978/79, W. Schmithals 1979), die sie noch nicht heranziehen konnten oder nicht benutzt haben, wichtige Korrekturen oder Vertiefungen anbietet.

In einer *Einleitung* (23–36) verweist Nardoni auf die Bedeutung der Verklärungserzählung besonders für die orientalische patristische und die byzantinische Theologie und für die Ikonographie, sodann auf ihre Verwendung bei den lateinischen Vätern und in der mittelalterlichen westlichen Theologie, und gibt dazu Hinweise auf neuere Arbeiten über diese Fragen. Danach zeichnet er mit wenigen

kräftigen Strichen die Haupttendenzen der Auslegung dieser Perikope seit H. E. G. Paulus und D. F. Strauss und ordnet sie zu vier Gruppen (mythische, vergleichend religionsgeschichtliche, formgeschichtliche und redaktionskritische Deutungen). Methode und Ziel seiner Arbeit führt er im Vergleich und in Abgrenzungen zu den Veröffentlichungen von G. H. Boobyer (1942), M. Horstmann (1969) und L. F. Rivera (1970) ein; die Diskussion mit ihnen und mit den ihm bekannten Kommentaren durchzieht auch die folgenden vier Hauptteile des Werkes. Es ist schade, daß der Verf. sich nicht entschlossen hat, das 1973 erschienene Buch von J. M. Nützel, das ihm erst nach Fertigstellung der Dissertation verfügbar geworden sei, für die Drucklegung in die Diskussion miteinzubeziehen. Die forschungsgeschichtlichen Ausführungen Nützels bilden eine wertvolle Ergänzung, die exegetische Arbeit Nardonis stellt jedoch faktisch eine präzise Kritik und eine die Auslegung vertiefende Korrektur der Monographie von Nützel dar. Das Literaturverzeichnis bei Nardoni (ab 1973 lückenhaft) läßt sich durch die Angaben bei R. Pesch (z. B. über die Veröffentlichungen von S. Gennarini, W. H. Williams, B. Tremel, L. Soubigou) ergänzen.

Im *1. Kapitel* (37–106) legt N. eine Studie des Kontextes der Verkündigungserzählung und des eng daran anschließenden Gesprächs über Elija vor. Innerhalb des „Triptychons" über den „Weg des Menschensohnes", wodurch der Leser des Mk in das richtige Verstehen der Passion Jesu eingeführt werden soll (Mk 8, 22 – 10, 52: N. kennzeichnet die Blindenheilungen 8, 22–26 und 10, 46–52 als Bindeperikopen, die jeweils den vorhergehenden Evangeliumsabschnitt abschließen und zugleich den folgenden vorbereiten und eröffnen), bilden die drei Tafeln (paneles) drei Etappen auf dem „Weg" vom Norden (Caesarea Philippi) über Galiläa bis nahe bei Jerusalem; auf jeder Tafel ist der Dreischritt: Voraussage Jesu – Nichtverstehen der Jünger – Unterweisung durch Jesus zu beobachten (wenn auch in unterschiedlicher Gruppierung). In Weiterführung eines Artikels von R. Lafontaine und P. Mourlon Beernaert (RSR 1969) kann N. eindrucksvoll den inneren Aufbau der 1. Tafel (Mk 8, 22–9, 29) erschließen. Am Anfang und am Ende steht eine Heilung: Blindheit und Taubstummheit bezeichnen auch die Unfähigkeit der Jünger, das Geheimnis der Identität Jesu, seines Auftrags und seiner Offenbarung zu verstehen – Jesus aber heilt davon. In der symmetrisch konzentrischen Struktur der 1. Tafel entsprechen sich weiter das Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern mit dem Petrusbekenntnis einerseits und die Stimme aus der Wolke und das Gespräch beim Abstieg vom Berge andererseits; die Leidens- und Auferstehungsvoraussage hat ihr Pendant in der Verklärungsszene, das Zentrum der Tafel aber wird von der in 6 Logien gefaßten Unterweisung Jesu gebildet. Die literarische und inhaltliche Analyse der Logienkomposition 8, 34–9, 1 durch N. ist eigens hervorzuheben. Es gelingt N. auch, plausibel zu machen, daß 9, 1 vom Verf. des Evangeliums aus traditionellen Elementen selbst gebildet ist. So wird die darauf folgende Verklärungserzählung literarisch in die Absicht der 1. Tafel einbezogen. „Am Ende seiner Unterweisung kündigt Jesus der ‚Gemeinde mit den Jüngern' die Verklärung als ein Ereignis an, das ihnen Mut und Kraft geben soll, um auf dem Weg des Menschensohnes zu folgen. Sie wird ihnen Gewißheit geben, daß dieser Weg zum *Leben* führt, zur Teilhabe an Gottes Herrschaft und Reich in Herrlichkeit. Jesus kündigt an, daß einige der Jünger – zum Wohl und stellvertretend für die Gemeinde selbst – in ihm persönlich ‚Gottes Basileia in Kraft gekommen' *sehen* werden. Sie werden seine Herrlichkeit sehen, die Frucht seines Todes, eine Herrlichkeit, die er in der Auferstehung als erstem Akt der Parusie erhalten wird." (67)

In zwei an das 1. Kap. angehängten Exkursen über „Basileia" und „Dynamis" im Mk erhebt N. sehr erhellend, welche Vorstellungen der Evangelist mit diesen Begriffen verbindet, so daß für Mk „das Reich Gottes in Kraft gekommen sehen" 9, 1 und „Jesus verklärt sehen" gleichbedeutend ist: während Teilhabe an der Herrlichkeit den futurischen Aspekt der Basileia bezeichnet, ist die Dynamis Gottes, die sich in Jesu Wunderwirken zeigt, gegenwärtiges Anzeichen der Basileia; für die Jünger/Christen gibt es Anteilhabe an der Basileia nur in der Nachfolge auf dem ‚Weg des Menschensohnes', der durch die Passion und das Noch-nicht der Herrlichkeit (die antezipatorisch in der Verklärung aufleuchtet) gekennzeichnet ist.

Im *2. Kapitel* (107–168) führt N. eine literarische Analyse der markinischen Ver-

klärungserzählung und des Gesprächs über Elija (9, 2–8.9–13) durch. Er tastet dabei Wort für Wort und Satz für Satz den Text stilistisch und inhaltlich ab und behält dabei ständig Mt und Lk und deren Vorstellungs- und stilistische Eigenheiten im Blick. Zu welchen Erkenntnissen umsichtige und präzise redaktionskritische Arbeit gelangen kann, zeigt – neben der Logienanalyse im 1. Kapitel – besonders dieser Hauptteil der Arbeit. Die Wahrscheinlichkeit, daß eine „vormarkinische Passionsgeschichte" (R. Pesch) bereits in 8, 27 begonnen und auch 9, 2–13 mitumfaßt habe („In die Überlieferung hat der Evangelist nicht redigierend eingegriffen". R. Pesch II 69), ist angesichts der Analyse von N. recht gering. Behutsam geht N. auch der Frage nach, wie die von Mk vorgefundene Erzählung ausgesehen haben könnte und wie ihre Entstehung möglicherweise zu denken sei. Das Thema habe Motive angezogen, die sonst in der alttest. und jüd. Überlieferung nirgends *so* verbunden wurden (z. B. Hütten-Mose-Elija, Stimme aus der Wolke, Veränderung an Jesus *vor* Erscheinen der Wolke diff. Ex 34, die Wolke überschattet Personen, nicht den Berg, usw.). N. begründet überzeugend, weshalb es sich weder um eine redaktionell hierher versetzte Ostererzählung handelt (so noch W. Schmithals 1979), noch um eine prophetische oder apokalyptische Vision, noch um eine Epiphanie im hellenistischen Sinn, noch um eine nur literarische Weiterbildung von Ex 34 (dieses Motiv werde als Reminiszenz und Kontrast benutzt, die Heranziehung setze aber ein Ereignis, eine so zur Sprache gebrachte Erfahrung, voraus), auch sei die Erzählung nicht reduzierbar auf die Lehre oder eine Offenbarung Jesu in diskursiver Form. N. vermutet den Ursprung der Erzählung, der *uns* nur in der Explikation durch verschiedene Symbolmotive zugänglich ist, in einem sinngefüllten Ereignis, einer tief ergreifenden Situation des historischen Lebens Jesu, worin (einem/einigen) Jüngern die Person Jesu, sein Auftrag und Geschick, in einer Intuition „aufleuchtete". Bei der Durcharbeit der Deutung des Geschehens auf dem Berg, d. i. des Gespräches über Elija beim Abstieg 9, 9–13, trägt N. wichtige Beobachtungen zum Denkstil und Sprachgebrauch des Mk zusammen, auch im Vergleich mit Mt, die dann die Basis seiner gelungenen Interpretation im letzten Kapitel bilden.

Im *3. Kapitel* (169–194) über den Bedeutungshintergrund einiger Hauptmotive in der Verklärungserzählung (Berg; Metamorphose und strahlend weiße Gewänder; Mose und Elija; das Erbauen von Hütten; die Wolke, die Stimme daraus und ihr Wortlaut) stehen 6 Exkurse, die wertvolles Material und gute Beobachtungen enthalten, nebeneinander. N. hat bereits selbst empfunden, daß diese Anordnung für die Klarheit des Aufbaus der Arbeit nicht zuträglich ist. Die für die Drucklegung wünschenswert gewesene straffende Bearbeitung hätte eine Reihe von Wiederholungen besonders im Schlußteil (sie ermüden, auch wo sie Richtiges und Wichtiges sagen) tilgen und die Exkurse als solche in die Interpretation (4. Kap.) einschieben oder in einen Anhang versetzen können.

Das *4. Kapitel* (195–233) legt den reichen und zu mehreren Stellen originellen Ertrag der Analysen in den voraufgehenden Kapiteln in einer durchweg überzeugenden Interpretation von Mk 9, 2–13 vor. N. macht Züge des Textes, die in vielen Auslegungen bisher undeutlich oder rätselhaft blieben, innerhalb der markinischen theologischen Konzeption einsichtig, z. B. die Zeitangabe „nach 6 Tagen" (in Einbeziehung targumischer Traditionen von der Offenbarung am Sinai), die Auswahl der 3 Jünger und die Führung auf den Berg, Verbindung und Unterschied Paulus-Mk bezüglich des Begriffs ‚metamorphein', die Betonung der Figur des Elija neben Mose, die Funktion des Petrusvorschlags auf dem Berg, Hütten zu bauen usw. Besonders soll hier auf die Klärung von Aufbau und Sinn des Gesprächs über Elija 9, 9–13 hingewiesen werden. In Jesu Antwort auf die Jüngerfrage: „Was hat die Notwendigkeit der Passion des Menschensohnes mit der Lehre der Schriftgelehrten zu tun, *vor* dem endzeitlichen Messias komme Elija (wieder)?" stellt Mk zwei Aufträge einander gegenüber (bei Mk werden ja vorher Auftreten und Schicksal Johannes des Täufers z. T. wörtlich mit denen Jesu parallelisiert). Aber der Auftrag des gekommenen Elija (= Johannes d. T.) ist nicht nur das, was die Schriftgelehrten meinen (vgl. Mal 3, Sir 48, Apokryphen), vielmehr ist er der Vorläufer, Wegbereiter des Messias/Menschensohnes auch und vor allem durch sein Schicksal. Beide Passionen sind auch in ihrer Schriftgemäßheit parallel, das „Weg-Bereiten" in Mk 1, 2 ff. („wie geschrieben ist über ihn") bezieht sich nicht

nur auf den Bußruf und die Verkündigung der Sündenvergebung, sondern insbesondere auf den ‚Weg des Menschensohnes', auf das Vorausdarstellen und Vorangehen in der Passion. Nur dieser gottgewollte Weg führt (auch die nachfolgenden Jünger) zur Herrlichkeit der Basileia Gottes durch die Auferstehung Jesu in Kraft, die er in der Verklärung vorausnehmend sie erfahren ließ.

Der Arbeit ist ein Abkürzungsverzeichnis (11–14) und eine Bibliographie (15–22) vorangestellt, am Schluß stehen ein Autorenindex (235 f.), ein Stichwort- (239 f.) und ein Schriftstellenverzeichnis (243–247) und eine detaillierte Inhaltsübersicht (249–254). H. Engel, S. J.

Richard, Marcel, *Opera minora I–III.* Gr. 8° (durchgezählte Sn: Bd. I: 581 und Appendice XVIII; Bd. II: 614 und App. XII; Bd. III: 526 und App. XXX) Turnhout-Leuven (1976/1977) Brepols-University Press.

Als Herausgeber dieser dreibändigen Sammlung der wichtigsten Artikel des am 15. Juni 1976 verstorbenen großen patristischen Forschers zeichnen *E. Dekkers, M. Geerard, A. van Roey* und *G. Verbeke.* Glücklicherweise hatte R. selber noch die Einführung zu diesen O. m. geschrieben (I, 9–22), worin die getroffene Auswahl aus der Vielzahl der Einzelforschungen, die in der numerierten Bibliographie (23 bis 28) aufgeführt sind, gerechtfertigt wird. (In der Bibliographie fehlt der Art.: ‚La transmission des textes de Pères grecs' aus Sacris Erudiri 22, 1974/75, 51–60, der im III. Bd. als Nr. 83 steht; sowie ‚Editions difficiles', in: Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller, TU 120, Berlin 1977, 183–193, der in diesen drei Bänden nicht abgedruckt ist.) Die Einführung gibt einen authentischen Überblick über das Schaffen R.s, wobei aber aus dem Vorwort von M. Geerard ein Satz anzufügen ist, der schlaglichtartig die gewaltige Leistung des französischen Forschers erhellt: „Ses recherches ont été si fructueuses que, grâce à lui, le nombre des manuscrits grecs connus a passé d'environ 35.000 à près de 55.000. Les textes qu'il a repérés le premier sont innombrables, que ce soient des traités, des homélies ou d'importants fragments dissimulés dans chaînes et de florilèges. Mais notre connaissance d'ouvrages repertoriés depuis longtemps ne lui doit pas moins : par les microfilms innombrables qu'il a ramenés de ses voyages, au prix d'extrêmes fatigues, il a rendu possible une multitude d'éditions scientifiques." Die Bände der Clavis Patrum Graecorum, von der nur noch der erste Band fehlt, werden dafür den Beweis bringen. Mit Bedauern hat R. die Bulletins de Patrologie (Bibl. nr. 30, 33, 40) aus der Sammlung weglassen müssen.

Der Erfolg von M. R. beruht neben der schwer sichtbar zu machenden Leistung in der Hss-Forschung auf einer Vielzahl von Einzelartikeln, wodurch er für das ganze Gebiet der griechischen Patristik neue Grundlagen erarbeitet oder den Stand der Erkenntnis verändert hat. Lieblingsautoren seiner manchmal sehr kämpferischen Artikel waren Melito von Sardes, Hippolyt – erinnert sei an die heftige Kontroverse mit P. Nautin –, Malchion und Paul von Samosata, Asterius der Sophist, Athanasius, Marcell von Ancyra, Theophil von Alexandrien, besonders die „Antiochener" Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret (dies in einer Zeit, wo man gerne bei manchen Dogmenhistorikern und Dogmatikern „Nestorianismus" witterte). Wichtiges hat R. beigetragen zur Klärung der nachchalcedonischen Autoren Leontius von Byzanz und Leontius von Jerusalem, Pamphilus (siehe dazu den Appendice in Bd. III), Anastasius Sinaita. Soweit R. über die Textforschung hinaus selber an der dogmengeschichtlichen Arbeit teilnahm, liegen seine Verdienste v. a. auf dem Gebiet der Christologie, die er besonders bei Athanasius (Bibl. Nr. 27), den Antiochenern Theodor von Mopsuestia und Theodoret studierte; bekannt ist seine umfangreiche begriffsgeschichtliche Studie L'introduction du mot „Hypostase" dans la théologie de l'Incarnation (1945) (Bibl. Nr. 20). Hierher gehört auch die präzise Fassung des Begriffs „Neu-Chalcedonismus", eingeführt von J. Lebon, weitergeführt von Ch. Moeller (Bibl. Nr. 22). Dieses Interesse hat auch zur Edition der *Opera quae supersunt* des Johannes Grammaticus geführt, die hier vorgestellt worden ist, ferner auch zur Klärung der Leontiusfrage (Bibl. Nr. 18).

Methodisch wie inhaltlich gleich bahnbrechend und förderlich war das Arbeiten R.s auf dem Gebiet der Florilegienforschung (Bibl. Nr. 36; 42, mit 41; 62 69)

(mit den wichtigen Ergänzungen im Appendice von Bd. I, p. I–V). Von der Film-Ausbeute seiner weiten Forschungsreisen konnten für die Katenenforschung ihren Nutzen ziehen: Mme M. Harl, G. Dorival, E. Mühlenberg und J.-M. Olivier. Insgesamt kann die patristische Forschung noch zahlreiche Einzelergebnisse für Sach- und Autorenfragen in diesen drei Bänden finden. Dabei sind jeweils die Appendices zu beachten.

Hier sei ein Hinweis zu den Ausführungen im III. Bd., Nr. 83 gestattet: La transmission des textes des Pères grecs, aus Sacris Erudiri 1974/75 (s. o.). Darin beschäftigt sich R. nochmals kurz mit dem so umstrittenen *Contra Noetum* (= CN), das P. Nautin so dezidiert als Werk des römischen Hippolyt verteidigt hat (Bd. III, Nr. 83). Hier erhebt R. gegenüber den Editionen von E. Schwartz und P. Nautin die methodische Forderung, die mit einem Vorwurf verbunden ist: „Ni l'un ni l'autre de ces deux savants n'ont jugé utile de comparer avec une suffisante attention le vocabulaire, la grammaire, le style et la doctrine de cet opuscule avec ceux des œuvres indiscutées d'Hippolyte, notamment du traité de Christo et antichristo et des commentaires sur Daniel et sur les Bénédictions de Jacob" (S. 8). Konkret weist er auf eine grammatikalische Eigentümlichkeit von CN hin, nämlich auf den Gebrauch bzw. die Weglassung des Artikels. Wohl war dies den beiden angesprochenen Editoren aufgefallen, was zu einzelnen „Verbesserungen" geführt hat, die eigentlich keine waren. Nach R. wären mehr als 60 angebracht gewesen, wenn man sich schon darauf einlassen wollte. „Un des cas les plus scandaleux est l'emploi de πατήρ, Dieu le Père, sujet ou nominatif, sans article, pas une ou deux fois, mais quinze fois, trois fois, par exemple, au chap. 4 ..." (S. 8). Diese erkennbare Anomalie verstoße nicht nur gegen eine elementare Regel der Grammatik, sondern auch gegen den Gebrauch des NT und der alten Väter der Kirche insgesamt, Hippolyt mit einbegriffen. Das gelte auch für die Texte über den Heiligen Geist (siebenmal ohne Artikel!). Nun zieht R. aus dieser Feststellung eine weitreichende Folgerung: „Il est difficile de ne pas reconnaître dans ces formes breves la tradition littérale du latin *Spiritus Sanctus*" (S. 9). Und weiter: „Le *Contra Noetum* a été composé au troisième quart du IVe siècle pour remplacer la notice du *Syntagma* d'Hippolyte sur Noet et ses disciples, sans doute jugée impertinente pour l'Eglise romaine. Ce travail, au moins, sa première partie, a très probablement été redigé pour détourner Épiphane d'utiliser dans son *Panarion* les accusations d'Hippolyte contre le Pape Zéphirin. Son auteur était un Latin hellénisé qui n'avait pas complètement assimilé les finesses de la langue grecque ..." (ebd.). Der Autor habe Tertullians *Contra Praxean* gelesen (siehe aber dazu M. Simonetti in: Ricerche su Ippolito [Roma 1977] 126–136) und in einem gewissen Maß auch den Einfluß Marcells von Ancyra erfahren, wahrscheinlich sei er in Jerusalem oder in der Umgebung zu suchen. Er interessierte sich für die christologischen Probleme, die damals diskutiert wurden und war sicher in Beziehung mit Epiphanius und Paulin von Antiochien. Das würde auf den Lateiner Innocenz aus der Gruppe Palladius-Innocenz passen, die auf dem Ölberg residierten und Beziehungen hatten mit Athanasius, dann mit Epiphanius und Basilius wegen einer Glaubensformel über das Dogma der Inkarnation, deren Unterzeichnung Basilius verweigert hatte, und zwar im Jahr 374. Wenn schon Innocenz nicht der Verfasser von *Contra Noetum* ist, dann sicherlich einer aus seinem Kreis.

Natürlich macht hier – in einem Vortrag – R. nur Andeutungen, die von sich aus keinesfalls genügen könnten, um so schwerwiegende Folgerungen aufzustellen. Bei seiner großen Väterkenntnis hätte er die Zusammenhänge eindrucksvoll ausbauen können. Doch ist kurz nach dem Tod R.s eine neue Ausgabe erschienen: Hippolytus of Rome, Contra Noetum, Text introduced, edited and translated by Robert Butterworth, S. J. Heythrop Monographs 2 (London 1977), mit einer ausgezeichneten Untersuchung: 4. The Style of CN, S. 118–141, worin u. E. die Konklusionen R.s hinfällig werden. Glücklicherweise, so kann man sagen, hat sich der neue Editor nicht nur auf eine Stilvergleichung zwischen CN und den anderen, von R. genannten Werken Hippolyts eingelassen, sondern hat eine viel grundlegendere Untersuchung angestellt, nämlich über das genus litterarium von CN, welche den Schlüssel zur Lösung jener Schwierigkeiten bietet, die R. dem Verfasser von CN ankreidet. B. erinnert daran, daß schon E. Norden, der große Kenner des griechischen Prosastils, an CN Interesse gefunden hat. Bei der Diskussion über den Stil

der griechischen Rede im zweiten und dritten Jahrhundert geht Norden zuerst auf die Gnostiker ein und betont dann, daß in der Großkirche Vertreter der „kunstmäßigen Predigt" besonders Hippolyt und Origenes gewesen wären. Wohl hat sich Norden zunächst an einen sicher unechten Text für Hippolyt gehalten, kommt aber dann ausdrücklich auf CN zu sprechen und stellt fest, daß Hippolyt in der Wahl der literarischen Form („Formgebung") nicht gezögert hat, die wirksamen Techniken der hellenistischen Rhetorik anzuwenden (*Ed. Norden,* Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, II [Leipzig–Berlin 1915] 547–548, wo er auch auf rhetorische Technik für *De Christo et de Antichristo* Hippolyts aufmerksam macht) (s. o.!). B. zeigt nun im Anschluß an Norden, daß es sich hier um die Art volkstümlicher Rede handelt, die man als „Diatribe" bezeichnet. Aus Origenes, Tatian, Klemens von Alexandrien ergebe sich, daß die „Diatribe" in dieser Zeit ganz normal war. B. greift auch zurück auf *R. Bultmann,* Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (Göttingen 1910), sowie auf *H. Thyen,* Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie = FRLANT, N. F. 47 (Göttingen 1955), und *W. Capelle,* Art. Diatribe, in RAC III, col. 292. Es ist nicht nötig, hier die einzelnen Feststellungen von B. zu wiederholen. Zwei davon sind besonders wichtig und eine direkte Antwort auf die Einwände von R.: (1) Die Diatribe sucht Solidarität herzustellen zwischen Sprecher und Hörerschaft. Dazu gehört auch die imaginäre Anwesenheit eines Gegners oder einer gegnerischen Partei mit dem Hin und Her von ketzerischen Einwürfen und orthodoxer Antwort. Man könne von vornherein erwarten, daß dies in besonderer Weise im Teil A von CN der Fall sei: „There is, of course, nothing anonymous or imprecise about the party under attack. From the beginning the origins of the Noetians as followers of Noetus are clearly described (1.1–1.8), and at the end of Part A it is considered that it is Noetus himself who has been refuted (8.4)" (B., 124). Interessant ist nun die Feststellung von „Wortspielen" (puns) mit dem Namen des „Noetus", welche die Hörerschaft in besonderer Weise auf den Gegner aufmerksam machen sollten: „Thus: 3.1 (νενοήκαμεν); 3.5 (τὸν ἐκείνων νοῦν); 4.2 (οὐ νοῶν); 7.3 (τὸν νοῦν μὴ ἔχοντες), and in 3.3. and 8.3 Noetus is mentioned in punning connection with part of νοεῖν. To these instances might be added 7.1 (ἐπιστανέτω τὸν νοῦν) and even 9.3 (μηδὲ κατ' ἴδιον νοῦν). Certainly such puns, as will be shown later, were a stock-in-trade of diatribe" (B. 124). Eine erste Folgerung für uns gegenüber R.: Solche Wortspiele waren nur möglich, wenn der Text ursprünglich griechisch geschrieben war. Von einer ursprünglich lateinischen Abfassung dieser Partien von CN kann u. E. keine Rede sein. (2) Noch bedeutsamer ist eine zweite Feststellung von B.: Ekliptische Konstruktionen werden gebraucht, um die Wirkung auf die Hörerschaft zu verstärken, wie R. Bultmann betont hat. Dazu gehört nun gerade das, was R. so betont in den Vordergrund seiner Argumentation gestellt hat. B. schreibt: „Ellipse of the article is very frequent and needs no full detailing. But it occurs, or tends to occur, when the speaker is pressing for emphatic clarity. Thus, for example, in 11.1–11.2, the ellipse is almost total, but it seems meant to make clear the distinction the speaker has in mind – und dies betrifft nun ad verbum die Bedenken R.s – between δύναμις, Πατήρ, Λόγος, νοῦς, παῖς. Indeed it is when the divine Persons are being discussed that the article is often dropped: 2.3; 4.8; 4.11; 8.1; 9.2–9.3; 14.3–14.6; 14.8; 15.1. In the Peroration, especially in 18.6–18.10, the article is frequently omitted as superfluous and perhaps inhibitive of the fine effect of the accumulated parallel phrases" (B. 128 f.). Man darf also sagen, daß die Annahme R.s eines lateinischen Autors, der nur unvollkommen hellenisiert war, und dies aus dem letzten Drittel des 4. Jh.s, aufgrund der Analysen von B. sich als nicht haltbar erweist.

Um die Plazierung von CN für die Zeit Hippolyts noch annehmbarer zu machen, sei auf die weitere Feststellung von B. nur kurz aufmerksam gemacht: (1) Der Einleitungssatz von CN hat schon viel Kopfzerbrechen gemacht: ἕτεροί τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν (1.1). Man glaubte daraus schließen zu müssen, „that CN must have been preceded by the rest of a whole work devoted to countering other heresies ..." (B., 129). B. stellt fest, daß im Diatribe-Stil abrupte Eröffnungssätze (openings) nicht ungewohnt sind, wofür CN selber mehrere Beispiele im weiteren Text biete. CN spielt mehrmals mit diesem Stamm ἑτερ- (so in V.1

und 11.1). So ist es sehr einsichtig, daß der oben zitierte Satz wieder ein Wortspiel enthält, das die Lehre des Noet und der Noetianer von vornherein als „Heterodoxie" hinstellen will, nicht nur als eine „andere" Lehre nach vorausgegangenen „anderen" Irrlehren: „The Noetian doctrine is not just *another* doctrine in a series of already refuted heretical doctrines, but rather a *hetero*-doxy which ‚strangers', not just ‚others', were in fact importing ..." (B. 132). Die Folgerung von B. hat beachtliches Gewicht: Aus dem oben angegebenen Einleitungssatz kann – angesichts des Stils und der Wortspieltechnik von CN – nicht mehr einfachhin gefolgert werden, daß es ein Fragment sei. Im Licht dieses Stils könne auch die berühmte Phrase von 15.7: ὑποστῆναι-σύστασις als über den Verdacht, eine Interpolation zu sein, erhaben betrachtet werden. Für die dogmengeschichtliche Bedeutung dieses Satzes sei es erlaubt hinzuweisen auf *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I. Bd. (Freiburg–Basel–Wien 1979) 236–237.

Die hier vorgestellte Untersuchung von B. ist ein wichtiger Beitrag zur Kontroverse Nautin-Richard und schafft eine gute Ausgangsbasis für die Frühdatierung, die u. E. auch ganz dem theologischen Status von CN entspricht. B. schließt: „We may say then that CN, in its very structuration as well as in its style and its methods, seems certainly to owe much to the contemporary profane diatribe manner – a more or less literary genre which also exercized influence on the synagogue homily of the same period, and one which played its part – a part perhaps not sufficiently acknowledged – in certain Christian writings of the second and subsequent century ... It would be wrong to say that CN is a diatribe, but it certainly appears to be an outstanding and – except by Norden – a hitherto unacknowledged example of the Christian adaption of profane diatribe for anti-heretical and teaching purposes. To know the source both of the structure and the style of CN enables us to know not only what sort of literary entity we are dealing with, but also, more importantly, to assess and appreciate with much more accuracy than has been previously possible the true *theological* value of the work. If CN is not a fragment of a longer heresiological treatise, but a short and popular sort of discourse-or homily, as its title states-on a single topic, the destruction of the Noetian sect, then the theology which it contains must be seen in the light of this important fact" (B. 141). – Sicher würde R. diese Untersuchung von B. als Beitrag zur Erfüllung seiner Ansprüche an eine gründliche Hippolytforschung begrüßen, auch wenn sie andere Ergebnisse zeitigte, als der große Forscher sich vorgestellt hat.

A. Grillmeier, S. J.

Umschau

1. Exegese. Biblische Geschichte. Patristik

Cazelles, Henri, A la Recherche de Moise (Coll. Etudes annexes de la Bible de Jérusalem). 8° (184 p.) Paris 1979, du Cerf. – C. bezeichnet es als sein Ziel, „la trace d'un Moïse authentique" wiederzufinden (11). Man müsse sich hüten, sich einseitig für eines der vielen Bilder des Mose, die die Bibel schon nebeneinander enthält, zu entscheiden. Ebensowenig müsse man sich für einen der sehr verschiedenen Mose-Entwürfe der modernen historischen Kritik entscheiden. All dies könne man überspringen durch eine „étude patiente des textes, verset par verset, mot par mot" (9). Dabei seien die verschiedenen Pentateuchquellen durchaus voneinander abzuheben. Praktisch folgt C. nacherzählend dem Faden der biblischen Darstellung. Ihre Aussagen bereichert er noch durch Früchte seiner immensen Erudition, die aus den Forschungen der Ägyptologen, Archäologen und Geographen, aus der Lektüre altorientalischer Texte, frühchristlicher Pilger- und moderner Reiseberichte und vieler anderer Quellen schöpft. Am Ende wird auch noch das Weiterwachsen der Mosetraditionen bis zu den Kirchenvätern hin verfolgt. Und doch wird im ganzen oft so ungebrochen erzählt, daß man den Eindruck gewinnt, es gehe bei allem einfach und naiv um einen uns wohlbekannten historischen Mose. Fußnoten und Indices vermitteln den Eindruck wissenschaftlicher Gründlichkeit. Der Rezensent steht etwas ratlos vor dieser literarischen Gattung. Der Name des Verfassers bürgt dafür, daß das Buch nicht zu jenen Erzeugnissen gehört, für die ohne jede methodische Reflexion die moderne Wissenschaft die Bibel zu „bestätigen" pflegt. Und doch kommt die Diktion dem Stil dieser Gattung oft bedenklich nahe. Wissen wir wirklich all das, was das Buch insinuiert, über Mose? Sollte man all das, was die Bibel an der Gestalt Moses expliziert, nicht auf eine Weise zur Sprache bringen, die es nicht nötig hat, zu insinuieren, daß wir es mit dem historischen Mose selbst zu tun haben? Hat man sich mit dieser Schwierigkeit des Büchleins einmal auseinandergesetzt, dann bekommt man in einer zweiten Phase der Benutzung durchaus Spaß an ihm. Denn man findet zu vielen einzelnen Punkten eine wahre Fülle gelehrter Information, vor allem archäologisch-orientalistischer Art, die man woanders vergebens sucht. N. Lohfink, S. J.

Crüsemann, Frank, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testamentes und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT, 49). 8° (VI u. 257 S.) Neukirchen-Vluyn 1978, Neukirchener Verlag. – In einer forschungsgeschichtlichen Einleitung zeigt C., daß der königsfeindliche Urbestand in 1 Sam 8 (und 12), die Jothamfabel (Ri 9, 8–15) und der Gideonspruch (Ri 8, 22 f.) bisher, ob man diese Texte nun sehr spät oder sehr früh ansetzte, noch nicht befriedigend erklärt worden sind (1–17). Denn hier wird nicht etwa ein bestimmter König, und sei es David, sondern das Königtum überhaupt und damit die damalige Form des Staats „als sinnlos und widergöttlich, als gegen die menschliche Gemeinschaft und göttlichen Willen gerichtet" abgelehnt (1). Das Apriori, welches ein Verständnis dieser Texte verhinderte, ist die nie ernsthaft hinterfragte Meinung, daß nicht-staatlich konstruierte Gesellschaften eigentlich nicht denkbar seien, und daß, was als solches erscheint, entweder evolutive Vorform oder degenerierende Verfallsform von Staat sein müsse. Unter einer solchen Voraussetzung ist natürlich gar nicht zu vermuten, daß es gesellschaftliche Gruppen gegeben haben könne, die die Bildung eines funktionierenden Staats im Namen eines echten und möglichen gesellschaftlichen Gegenmodells ablehnten. Seitdem vor allem die britische *social anthropology* in breiter Feldforschung in Afrika und anderen Teilen der dritten Welt und deren theoretischer Aufarbeitung eindeutig die Existenz

und das Funktionieren „akephaler", „segmentärer", wenn man will „anarchischer" Gesellschaften von hoher Komplexität nachgewiesen und auch deren Übergänge in staatlich verfaßte Gesellschaften am lebenden Objekt untersucht hat, muß dieses Apriori aufgegeben werden. Damit ergeben sich für die Analyse der genannten Texte, für ihre traditionsgeschichtliche und geschichtliche Einordnung und für die Rekonstruktion der Frühgeschichte Israels und der Vorgänge unter Saul, David und Salomo bis hin zur Reichsteilung ganz neue Deutemöglichkeiten. Um sie bemüht sich C. in dem Buch, das seine überarbeitete Heidelberger Habilitationsschrift aus dem Jahre 1975 darstellt.

In einem ersten Teil „Die literarische Überlieferung" (19–84) untersucht er mit den üblichen Methoden die obengenannten staatsfeindlichen Texte neu. Es zeigt sich jedesmal ihre grundsätzliche Staatsfeindlichkeit. Für die Entstehungszeit ergibt sich, daß sie weder aus vorstaatlicher Zeit noch aus exilisch-nachexilischer Zeit stammen können, sondern in der Königszeit, und da mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit möglichst früh anzusetzen sind (Zusammenfassung: 85–87). Aus dem zweiten Teil, „Der historische Ort" (85–127), ergibt sich, daß es einen mit diesen Texten zu verbindenden grundsätzlichen Widerstand gegen den Staat und die mit ihm gekommenen massiven ökonomischen und gesellschaftlichen Veränderungen nur in einer Periode gegeben haben kann: unter David und Salomo, bis hin zur Reichsteilung. Er konzentrierte sich im nördlichen Reichsteil und äußerte sich in den durchaus miteinander in Kontinuität stehenden verschiedenen Erhebungen. Es muß damit gerechnet werden, „daß hier eine starke und politisch relevante Bewegung am Werk war, deren Ziel die grundsätzliche Beseitigung des Königtums überhaupt war" (123), wenn sie ihren Erfolg auch nur dadurch erzielte, daß sie sich mit größeren Kräften verband, die nur Reformen des eingeführten Systems wünschten, und wenn sie auch letztenendes ihre Ziele doch nicht erreichte. In einem dritten Teil „Gegenposition und Anfänge der Vermittlung" (128–193) wird die reiche literarische Produktion der frühen Königszeit (Aufstiegsgeschichte, Josefsgeschichte, Richter 17–21, Jahwist, Thronfolgegeschichte) daraufhin analysiert, ob und wie sie in diese grundsätzlichen Auseinandersetzungen um den Staat verwickelt ist, wo Gegenpartei ergriffen oder vermittelnde Position eingenommen wird. Dieser Teil wirft völlig neue Lichter auf das genannte Schrifttum und bestätigt zweifellos die aufgestellte These. Der letzte Teil, „Der soziale Vorgang" (194–222), versucht die in Sicht gekommenen Verhältnisse und Auseinandersetzungen vor allem unter Rückgriff auf die *social anthropology* sozialgeschichtlich verständlich zu machen. Die Ausführungen dieses Teils sind der Lektüre aller Alttestamentler dringend zu empfehlen, da derartige Betrachtungen in unserer Disziplin noch Seltenheitswert haben und wesentlich zur Erhellung der Vorgänge am Beginn der Monarchie beitragen können. Nicht minder wird hier ein Beitrag in der seit Jahren währenden Diskussion um die These von der vorstaatlichen „Amphiktyonie" geliefert. Das Problem ist ja, daß man zwar die Hypothese von M. Noth als nicht verifizierbar ablehnen konnte, daß man aber für seine eigentliche Frage, nämlich die nach dem gesellschaftlichen und institutionellen Funktionieren eines vorstaatlichen Israel, keine rechte Gegenantwort anzubieten hatte. Genau sie liegt mit der Einführung des Begriffs akephaler, segmentärer Gesellschaften vor, und es wäre wichtig, daß die hier sich anbietende Hypothese über das Israel der Richterzeit im Lichte der *social anthropology* einmal im einzelnen durchgespielt würde. Daher muß man dieses Buch von C., selbst wenn man mit Einzelheiten, etwa seiner Behandlung von Ri 17–21, nicht einverstanden ist, als einen bedeutenden Beitrag zur alttestamentlichen Wissenschaft bezeichnen. N. Lohfink, S. J.

Coppens, Joseph, Le relève apocalyptique du messianisme royal. I. La royauté – le règne – le royaume de dieu, cadre de la relève apocalyptique (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium L). Gr. 8° (330 S.) Leuven 1979, Uitgeverij Peeters/University Press. – Coppens ist für das Thema „Messianismus" zweifellos der produktivste lebende Autor (vgl. die Bibliographie 11–13). Von Zeit zu Zeit verarbeitet er seine vielen Einzelbeiträge zu beachtlichen Büchern. So hatte er 1968 „Le messianisme royal" und 1974 „Le Messianisme et sa Relève prophétique" veröffentlicht. Mit dem vorliegenden Buch beginnt er eine Trilogie

zum „Messianismus" der Apokalyptik. Dieser erste Band, der die eigentliche Apokalyptik nur am Rande berührt, soll den geistigen Rahmen erstellen. Er behandelt nach einer knappen Einführung in die Apokalyptik und Bibliographien zur Apokalyptik (40–66) und zu „Königtum Gottes" (67–76), die beide nach Erscheinungsjahren geordnet sind, im wesentlichen das Thema „Königtum/Königsherrschaft/Königreich Gottes". Mit der bei C. gewohnten Gründlichkeit und Belesenheit werden alle relevanten Texte nacheinander durchgearbeitet: zunächst die Texte aus den Psalmen (89–214), dann die anderen alttestamentlichen Texte (215 bis 264; die zwischentestamentarische Literatur wird entgegen den Erwartungen, die der Kapiteltitel 215 weckt, auf den S. 259–261 gerade nur gestreift). Ein synthetisches Kapitel versucht, Ursprung und Entwicklung des Themas nachzuzeichnen, wobei die Anfänge aber eigentlich im Dunkel unserer Unwissenheit gelassen werden (265–274). – Ein Abschlußkapitel behandelt die Reinterpretation des alttestamentlichen Themas im Neuen Testament (275–302). Am Ende wird der zweite Band der Trilogie angekündigt. Er wird über den „Menschensohn" im Alten Testament handeln. Das Buch ist eine Art Handbuch zum Stichwort „Reich Gottes" geworden. Man wird es immer mit Nutzen zu Rate ziehen können. Es imponiert durch Gelehrsamkeit und nüchternes Urteil. N. Lohfink, S. J.

Gunneweg, Antonius H. J., Geschichte Israels bis Bar Kochba (Theologische Wissenschaft 2., 3. neu bearbeitete Auflage). 8° (210 S.) Stuttgart 1979, Kohlhammer. – Unter den derzeit im Handel befindlichen Darstellungen der Geschichte Israels ist die vorliegende, die 1972 in 1. Auflage erschien, zweifellos, berücksichtigt man alle hier zu beachtenden Gesichtspunkte, auch die der Darstellung, Stoffauswahl und Didaktik, das für den deutschsprachigen Studenten der Theologie empfehlenswerteste Lehrbuch. Allerdings liegt inhaltlich ihre Stärke eher in den späteren Epochen. Die Behandlung der frühen Epochen ist in den Kritiken zu den ersten beiden Auflagen auch mehrfach in Frage gestellt worden. Hier hat nun G., nachdem er in der 2. Auflage vor allem die Literaturhinweise erweitert hatte, in der vorliegenden 3. Auflage ganze Passagen neu geschrieben, vor allem im Teil IV, 1 über die altisraelitische „Amphiktyonie". In der 1. Auflage hatte er trotz Kenntnisnahme erster Kritiken mehr oder weniger die Nothschen Thesen übernommen. Jetzt hat er sich mit der neueren, meist kritischen Literatur bis zu De Geus (1976) und Bächli (1977) auseinandergesetzt. Er gibt im Endeffekt den Terminus „Amphiktyonie" nicht auf, obwohl das, was er dann konkret annimmt, den Gebrauch dieses Wortes im Sinne von Noth eigentlich kaum noch rechtfertigt. Im Grunde sympathisiert er noch mehr als in den ersten Auflagen mit der These Mendenhalls von einer Revolution der ansässigen Bauernbevölkerung gegen die städtischen Feudalherren. Doch gibt er dabei der Hinkehr zur Jahweverehrung (als Ideologie der Befreiung) nicht jene entscheidende Funktion, die Mendenhall ihr verleiht. Der eigentliche Ort der „Amphiktyonie" ist nach ihm die „kanaanäische" Vorstufe des alttestamentlichen Israel, noch vor dem Eindringen der Jahweverehrung. Der Jahwismus wurde dann erst allmählich hineingebracht, vollständig vielleicht erst in der Königszeit. Damit entzieht er dem Ansatz Mendenhalls den Saft. Sicher zitiert er mit Recht Bächli: Die Kritik an der Amphiktyoniehypothese sei erst dann durchschlagend, wenn es ihr gelänge, eine bessere Alternative anzubieten (47). Nun ist ja das einzige, was er selbst ernsthaft als durch die Amphiktyoniehypothese zu erklären vorlegt, das genealogische Stämmesystem. Doch dieses fordert, selbst wenn man mit Recht verlangt, daß es nicht eine reine Idee in den Köpfen der einzelnen Leute, sondern etwas gesellschaftlich Verankertes gewesen sein müsse, keineswegs notwendigerweise eine Zentralinstanz, erst recht nicht eine kultische. Inzwischen sind in Afrika vor allem durch angelsächsische Feldforschung genügend auf patrilinearen Verwandschaftssystemen aufgebaute segmentäre Gesellschaften nachgewiesen, die akephal, d. h. ohne jede Zentralinstanz funktionieren und in mehrerem durchaus mit dem Israel der vorkönigliehen Zeit vergleichbar sind. So etwas gibt es also, und die geforderte Alternative zur Amphiktyoniehypothese kann nicht mehr als nicht vorhanden bezeichnet werden. Es wäre, auch zur Vermeidung von Verwirrung bei den Studenten, doch wohl besser, in einer kommenden Auflage das Wort fallen zu lassen bzw. als Terminus für eine inzwi-

schen überholte, zu ihrer Zeit aber durchaus wichtige und ehrenwerte Theoriebildung zu reservieren. Im übrigen würde es dann frei für Sachverhalte, denen es vielleicht mit größerem Recht zugeordnet werden könnte. Segmentäre Gesellschaften schließen als Nebenphänomene lokaler Art nämlich kleinere Amphiktyonien keineswegs aus, wobei die Zahl der Amphiktyonen auch nicht immer 6 oder 12 betragen muß. So könnte es regional auch im vorköniglichen Israel durchaus kleinere Amphiktyonien gegeben haben, etwa in Gilgal, und bei solchen nun nicht mehr mit dem Zwölfstämmesystem als solchem identischen Amphiktyonien läßt sich auch manches ansetzen, was bisher mit der Nothschen Amphiktyonie verbunden wurde, etwa die Anfänge des späteren Bundesrechts oder bestimmte richterliche Funktionen. Doch dies zu diskutieren ist hier nicht der Ort. N. Lohfink, S. J.

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von *Horst Balz* und *Gerhard Schneider*. Bd. I: Lfg. 1 (Sp. 1–128; 64 S.); Lfg. 2 (Sp. 129–256, 64 S.); Lfg. 3/4 (Sp. 257–512, 128 S.); Lfg. 5/6 (Sp. 513–768; 128 S.). Je Gr. 8°, Stuttgart 1978/1978/1979/1979, Kohlhammer. – Das schon seit einiger Zeit erwartete EWNT versucht in etwas abgewandelter Form noch einmal ähnliches wie das ThWNT, bevor dieses aus den Fugen geriet und sich in ein beinahe uferloses Forschungsunternehmen verwandelte. Wie dieses hat es durchaus Interesse an der exegetisch-theologischen Aufschlüsselung der griechischen Wörter des NT. Aber es geht darüber hinaus. Es erschließt den gesamten Wortschatz, auch die Orts- und Personennamen. Methodisch genauer und vorsichtiger als sein Vorgänger versucht es stets die Bedeutungsbestimmung vom Kontext aus. Dabei hält es sich an einen von den Herausgebern offenbar rigoros erzwungenen engen Umfang, so daß nach 6 Lieferungen schon διδάσκω erreicht ist. Die Literaturangaben sind ausgewählt, und zwar im allgemeinen gut. Die einzelnen Artikel gehen die neutestamentlichen Schriften in ihrer vermutlichen historischen Reihenfolge entlang. Das außer-neutestamentliche Vergleichsmaterial wird an den Stellen herangezogen, wo es sich von der Sache her ergibt, nicht in einem eigenen Teil des Artikels. Für Benutzer, die die Ursprachen nicht kennen, werden Umschriften beigegeben. Am Ende jeder Lieferung findet sich auf dem Schutzumschlag eine alphabetische Liste deutscher Stichwörter, die am Ende wohl in eine Gesamtliste eingehen soll. Die Mitarbeiterschaft ist nach dem Vorwort zur ersten Lieferung international. In den bisher vorliegenden Lieferungen habe ich jedoch fast nur Mitarbeiter aus dem deutschsprachigen Raum entdecken können. Dagegen trifft die Angabe, das Werk sei interkonfessionell, voll zu. Der erste praktische Umgang mit dem Werk erwies es als recht brauchbar. Es bietet exakte erste Informationen und jene Hinweise, die genügen, um sich dann im Text des NT und in der Sekundärliteratur selber seinen eigenen Weg zu suchen. Daß dann, wenn zu einem Wort ein Artikel im ThWNT vorhanden war, auch dieser stets angeführt wird, ist sachgemäß. Denn bei allem Fortschritt und allen Akzentverschiebungen (die ja gerade bei den ersten Buchstaben des Alphabets am angebrachtesten sind) steht dieses Werk doch deutlich auf den Schultern des mächtigen Vorgängers. Sein Vorteil ihm gegenüber ist einerseits die Kürze, andererseits die Aufarbeitung der neueren Forschung. Genau das wird gebraucht. So sei die Hoffnung ausgesprochen, daß es Herausgebern und Mitarbeitern gelingen möge, das Werk in überschaubarer Zeit und ohne eine Änderung seiner Eigenart herauszubringen. N. Lohfink, S. J.

Kirche und Bibel. Festgabe für Bischof Eduard Schick. Hrsg. von den Professoren der Phil.-Theol. Hochschule Fulda. Gr. 8° (502 S.) Paderborn 1979, Schöningh. – Um ihren früheren Kollegen und gegenwärtigen Großkanzler, Bischof E. Schick, anläßlich des 50. Jahrestages seiner Priesterweihe zu ehren, hat der Lehrkörper der Phil.-Theol. Hochschule Fulda aus eigenen und auswärtigen Beiträgen einen bunten Strauß zusammengestellt. Die Artikel sind alphabetisch nach den Autoren geordnet und behandeln Themen aus den verschiedensten theologischen Disziplinen.

Otto Böcher, Zur Bedeutung der Edelsteine in Offb 21 (19–32), verweist in einem kurzen ersten Teil auf die Bedeutung von Motiven der Johannesapokalypse für die

Architektur, Skulptur und Malerei seit der frühchristlichen Zeit; im zweiten Teil geht er dann der praktischen und symbolischen Verwendung von Edelsteinen in der alttest. und jüd. Literatur, im NT und insbesondere in Offb 21 nach. Er kann sie dort als „symbolkräftige Illustration judenchristlicher Ekklesiologie und Eschatologie" verständlich machen. – *Heinrich Döring*, Das entscheidende Kriterium der kirchlichen Einheit (33–64), beschreibt zunächst in einem interessanten Überblick verschiedene Modelle, die sich im ökumenischen Gespräch als denkbare Wege zur kirchlichen Einheit der Christen ergeben haben. Als Schwierigkeiten dabei verweist er zwar auf die Besonderheiten der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nicht nur in „Lehre, Glaubensverständnis und Kirchenstruktur, sondern auch (in) Mentalitäten, Plausibilitäten, Liturgie, Spiritualität, Gewohnheiten ..." In den folgenden Ausführungen jedoch, die an eine Formulierung der Vollversammlung des Ökumenischen Rates (Amsterdam 1948) zur ‚katholischen' und ‚protestantischen' Grundhaltung anknüpfen, geht D. nur noch dogmatisch vor und argumentiert, besonders in Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann, von einem sakramentalen Verständnis der Kirche und ihrer Einheit her. So richtig und notwendig diese auch wissenssoziologische Beobachtungen aufnehmenden kontroverstheologischen Überlegungen gewiß sind – ohne nüchterne Einbeziehung der anfangs genannten ‚Schwierigkeiten' auf der historisch-tatsächlichen Ebene (und das nicht nur prinzipiell-theoretisch) dürfte eher die Erfahrung der Trennung vertieft als bereits mögliche Einung verwirklicht werden. –

Balthasar Gareis, Kirche und das Problem der Angst. Teleotheorie der Angst (65–96). Die psychologischen Ausführungen (zu Begriff, Funktionen, Theorien über Zustandekommen und Ziel, Verarbeitungsweisen und -möglichkeiten, altersspezifische Ausprägungen, Mißbrauch der Angst als Instrument), denen das Hauptgewicht des Artikels zukommt, sind hochinteressant zu lesen und vermitteln eine Fülle von Anregungen. Diese würden auch dann für den Theologen unter mehrfacher Rücksicht relevant bleiben, wenn in den Darlegungen nicht an einigen Stellen der unvermittelte Sprung in Glaubensaussagen unternommen würde. – *Salvatore Garofalo*, „Sette monti, su cui siede la donna" (Apoc 17, 9) (97–104), übernimmt von R. Gelsomino (1975) die These, die „Sieben Hügel" als fester topographischer Begriff seien von M. Terentius Varro (107–27 v. Chr.) eingeführt worden, dann seit Vergil (79 v.–19 n. Chr.) besonders verbreitet und Properz, Tibull, den Sibyllinischen Orakeln und Horaz geläufig. Ein Münzbild aus der Zeit Vespasians „Rom auf 7 Hügeln" (Amazone auf 7 Hügeln liegend mit Tiber, Wölfin und Zwillingen) könne vielleicht inspirierendes Motiv für Apok 17 gewesen sein. Die Verbreitung des Motivs erweist auch eine in *Hesperia* 1974 publizierte Statuenbasis aus Korinth, in der wie bei Varro und Livius 5 montes und 2 colles (Viminalis, Quirinalis) genannt werden. Das Hauptangriffsziel der Apokalypse, der Kaiserkult, war auch historisch mit dem Kult der dea Roma verbunden (belegt schon 195 v. Chr. in Smyrna; später auch in den 6 andern Adressatenstädten der Briefe in Apk 2–3). – *Heinrich Groß*, Der Universalitätsanspruch des Reiches Gottes nach dem Alten Testament (105–119), stellt bibeltheologisch Aussagen und Bilder des AT zu diesem Thema zusammen. –

Hubert Hack, Überlegungen zur Reform der Ehehindernisse und Trauungsverbote des Codex Iuris Canonici (121–143), entwirft nach einer Erörterung der Schwierigkeiten der bisher gültigen Gesetzgebung und Rechtspraxis einen Vorschlag für eine Neuordnung der Ehehindernisse und Trauungsverbote im künftigen Kirchenrecht. – *Ferdinand Hahn*, Zum Aufbau der Johannesoffenbarung (145–154), weist mit Recht die Bezeichnung einiger Textabschnitte (z. B. Apk 10–13 u. a.) als „Zwischenstücke" oder „Unterbrechungen" zurück und erkennt Aufbau und Abfolge der Apokalypse als konsequente Komposition. Verwunderlich ist, daß Hahn die Arbeit von Ugo Vanni, La struttura letteraria dell'Apocalisse, Roma 1971, nicht zu kennen scheint: dort finden sich noch eine Fülle von Beobachtungen, die die Ausführungen von H. beträchtlich ergänzen und sichern. – *Peter Inhoffen*, Biblische Normen oder gemeindliches Ethos? Zur Erneuerung der Moraltheologie aus der Schrift (155–172). – *Otto Knoch*, Einheit auch im Wortlaut. Ökumenische Erfahrungen auf dem Weg zur Einheitsübersetzung des NT (173–192), beschreibt „Motive und Umstände, die zu einer ökumenischen Teil-Zusammenarbeit führten". – *Josef Leinweber*, Bibel und biblische Frömmigkeit im Gebiet der Fürstabtei bzw.

des Fürstbistums Fulda im Zeitalter der Katholischen Erneuerung, des Barock und der Aufklärung. Der Fuldaer Fronleichnamsspiegel (193–224). –

Eduard Lohse, Episkopos in den Pastoralbriefen (225–231), erläutert die Anmerkungen zu 1 Tim 3, 1 und Tit 1, 6 f. in der Einheitsübersetzung (‚Bischof' bezeichne in den Past noch nicht einen Amtsträger im späteren kirchlichen Verständnis, und die Grenze zwischen ‚Ältesten/m' und ‚Bischof' sei noch fließend) und entfaltet, „welche inhaltliche Bedeutung dem Amt eines Episkopos in den Past zukommt". – *Siegfried Marx,* Geschichte des katholischen Kirchenvermögensverwaltungsrechts in Hessen nach 1945 (233–259). – *Gerhard Matern,* Die erste große Herausforderung. Dualismus und Soteriologie der Gnosis bedrohen die junge Kirche in ihrer Substanz (261–290), versucht, einen Überblick zu geben über eine der bedeutendsten geistigen und religiösen Bewegungen, mit der die Kirche sich in der neutestamentlichen Zeit und besonders im darauf folgenden Jahrhundert auseinanderzusetzen hatte, und über die Auswirkungen dieses Ringens. – *Heinz Reinelt,* Wesentliche Aufgaben des Priesters nach der Aussage der Hl. Schrift (291–299), enthält den Text eines Vortrages zur Semestereröffnung 1977/78 in Fulda. – *Raphael von Rhein,* Die eine und einzige katholische Kirche Jesu Christi. Zum Dekret über den Ökumenismus (301–318). Die zahlreichen Zitate aus Konzilstexten und Erklärungen der römischen Glaubenskongregation sollen wohl eher innerkatholischen Verunsicherungen wehren als positive, mitreißende Erfahrungen und Ideen mitteilen. – *Lothar Ruppert,* Das Skandalon eines gekreuzigten Messias und seine Überwindung mit Hilfe der geprägten Vorstellung vom leidenden Gerechten (319–341), bringt in einer Überarbeitung von zwei Vorträgen eine auswählende Kurzfassung der früheren Arbeiten des Verf. zum Thema des „leidenden Gerechten". In den Anmerkungen bezieht er neuere Literatur in die Diskussion mit ein. – *Philipp Schäfer,* Bibel und Kirche (343–355). – *Paul-Werner Scheele,* Die Fleischwerdung des Wortes. Biblische Explikation und theologische Implikationen (357 bis 388). Die sehr anregenden meditativ-theologischen Überlegungen werden z. T. etwas dadurch entwertet, daß sie den *literarischen* Charakter des herangezogenen Schriftabschnitts (Lk 1) nicht ausreichend beachten bzw. ihn als Bericht zu behandeln scheinen. Es wäre geradezu spannend, diesen Teil des Artikels nach einer Absicherung gegen ein derartiges Mißverständnis neu zu lesen. Die folgende Meditation der „theologischen Implikationen" gibt Impulse zu christlichen Konsequenzen. –

Karl-Hermann Schelkle, Auferstehung Jesu. Geschichte und Deutung (389–396). Dieser Vortrag im Kirchenfunk zielt eher darauf, den Hörern die Auferstehungstexte positiv zu erschließen als neue Fragen in die exegetische Diskussion einzubringen. – *Johannes Schildenberger OSB,* Die Vertauschung der Aussagen über Zeichen und Bezeichnetes. Eine hermeneutisch bedeutsame biblische Redeweise (397–408). – *Heinz Schürmann,* Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe (409–430). Trotz der bescheidenen Selbstbezeichnung als „Marginalien" ragt dieser ausgezeichnet informierte und umsichtig argumentierende Artikel nach dem Eindruck des Rez. unter den Beiträgen der Festschrift heraus. – *Georg Siegmund,* Die Frage nach dem „Stammvater" des Menschengeschlechtes (431–441), versucht, u. a. mit Berufung auf A. E. Wilder Smith, die Monogenismus-Theorie (vgl. Humani generis) als „nicht veraltet" darzustellen. – *P. Tarcisio Stramare OSI,* Il libro dell'Ecclesiastico nella Neo-Volgata (443–448), gibt einen knappen wissenschaftlichen Bericht über die Vorstadien und die Entscheidungen, die die Textwahl der Neo-Vulgata beim Buch Jesus Sirach bestimmt haben. – *Albert Strobel OMI,* Jeremia 2, 34 im Rahmen des Gedichtes 2, 29–37 (449–458), unternimmt innerhalb des als „Gerichtsklage" bestimmten Textes Jer 2, 29–37 für Jer 2, 34 einen Korrekturversuch durch Textumstellung (v. 34 a-b-d-c). – *Johannes Tenzler,* Das theologische Denken im Spannungsfeld der Geistespolarität von Erkenntnispathos und Willensdynamik (459 bis 480). – *Alois Winter,* „Ecclesia per se ipsa". Zu einer Übersetzungsunsicherheit (481 bis 497). In einer sorgfältigen entstehungsgeschichtlichen Studie erarbeitet W. die Bedeutung eines Textabschnitts aus der dogmatischen Konstitution „Dei Filius" des 1. Vatikanums (DS 3013). – Von den leider zahlreichen Druckfehlern des Buches ist Winters Artikel am auffälligsten betroffen: neben anderem ist 8mal in der Seitenüberschrift von „Übersetzungs*sicherheit*" die Rede.

Den Beiträgen der Festgabe geht eine Widmung (neben dem Foto von Bischof E. Schick) und eine Tabula Gratulatoria (10–18) voraus. Am Schluß des Bandes sind biographische Daten (499 f.) und ein Schriftenverzeichnis des Jubilars (501 f.) angefügt. H. Engel, S. J.

Vian, Giovanni Maria, Testi inediti dal commento al salmi di Atanasio (Studia Ephemeridis „Augustinianum" 14). Gr. 8° (85 S) Rom 1978, Institutum patristicum „Augustinianum". – Athanasius von Alexandrien ist bekanntlich nicht nur der Verfasser der in ihrer Art einzigartigen Epistula ad Marcellinum (PG 27, 12–46) über das Meditieren, Rezitieren und Singen des Psalters (vgl. hierzu unseren Artikel in ds. Zschr. 48 [1973] 157–173), er hat auch selber einen Kommentar zum Psalter geschrieben. Die im Druck vorliegende Fassung dieses Kommentars (PG 27, 60–545) ist jedoch nicht nur unzuverlässig wie manche andere ausschließlich in Katenen überlieferten Kommentare, sie ist schlechterdings unbrauchbar, denn es fehlt hier einerseits ein großer Teil des echten Kommentars, andererseits enthält der Druck zahlreiche Stücke, die in Wirklichkeit anderen Autoren zugehören. Man weiß dies seit den bahnbrechenden Publikationen G. Mercatis über den Vaticanus Graecus 754. Die Katene dieser Handschrift stellt nämlich einen Sonderfall dar, sie überliefert die Athanasiusfragmente in einer Weise, die eine falsche Attribution ausschließt. Dies wird übrigens durch syrische, koptische und arabische Übersetzungen, die ebenfalls erhalten sind, bestätigt, außerdem durch Textbezeugungen in sonstigen alten Werken. Vian, der an der Edition des Psalterkommentars des Athanasius auf der Basis genannter Handschrift arbeitet, stellt in vorliegender Veröffentlichung ein Hilfsmittel zur Verfügung, das schon jetzt vor Erscheinen der in Vorbereitung befindlichen Edition die Benutzung des Psalterkommentars des Athanasius ermöglicht. In einem ersten Teil sind 158 Fragmente in der Reihenfolge des Psalters abgedruckt, die in PG 27, 60–545 fehlen (S. 19–52); der zweite Teil enthält ein Verzeichnis der dort Athanasius fälschlicherweise zugeschriebenen Textstücke weitgehend mit Angabe des tatsächlichen Autors (S. 61–84). Der Psalterkommentar des Athanasius ist also mit Hilfe beider Teile vorliegender Veröffentlichung prinzipiell rekonstruierbar, bequem lesbar wird er jedoch erst sein, wenn die geplante Edition vorliegt. Man erwartet dieselbe deswegen mit Spannung, zumal der Kommentar des Athanasius, wie auch die hier vorgelegten inedita bestätigen (vgl. z. B. Nr. 34, 157 usw.), nicht wenige inhaltlich interessante Aussagen enthält. H.-J. Sieben, S. J.

Klein, Richard, Constantius II. und die christliche Kirche (Impulse der Forschung 26). Gr. 8° (XVII u. 321 S.) Darmstadt 1977, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. – Vorliegende Studie setzt sich die Rehabilitierung Konstantius II. (337 bis 361), des langjährigen kaiserlichen Gegenspielers also von Männern wie Athanasius von Alexandrien, Hilarius von Poitiers usw. zum Ziel. Unkritisch hat nach Auffassung des Verf.s selbst die moderne Wissenschaft das aus Haß gezeichnete Feindbild des Athanasius und Hilarius übernommen. In drei Hauptschlagworten kristallisiert sich nach Meinung des Verf.s die Konstantius-„Legende": der Kaiser ist ein Arianer, er ist politisch von seinen Ratgebern abhängig und ein religiös schwankender Charakter, schließlich: er ist ein Despot. Wesentliche Maßnahmen der kaiserlichen Außenpolitik hatten ihrerseits nach dem Urteil einiger Forscher die Förderung des Arianismus zum Ziel, so die Absetzung des armenischen Katholikos Nerses, die Mission des Theophilus in Persien, das Vorgehen gegen Frumentius und die Sendung des Gotenbischofs Ulfila. Der Verf. gliedert seinen Rehabilitierungsversuch entsprechend in zwei Bereiche: die kirchliche Innenpolitik des Kaisers (16–159) und die kirchliche Außenpolitik (160–269). Methodisch geht er so vor, daß er einzelne Ereignisse punktuell herausgreift, „die geeignet sind, die über die Religionspolitik dieses Herrschers noch immer vorhandenen Klischeevorstellungen aufzudecken und sie durch eine realistische Beurteilung zu ersetzen" (XIV). Das erste Klischee, der vorgebliche Arianismus des Kaisers, versucht K. durch ein klug aufgebautes Plädoyer aufzudecken. Entscheidend für die Frage, ob der Kaiser Arianer war oder nicht, ist natürlich die Vorfrage, was als Arianismus zu gelten hat. Als Arianismus könne nur angesehen werden die Lehre des Arius selber, des Aetius und

Eunomius. Nie war der Kaiser Arianer im Sinne dieser drei genannten Theologen, im Gegenteil, er war mit einer einzigen Ausnahme, dem Jahre 357, wo „vorübergehend eine gewisse Hinwendung zur arianischen Lehre festzustellen" ist (64), die sich aber aus politischen Rücksichten verstehen läßt, ihr entschiedener Gegner. Hierfür liegen nach Auffassung des Verf.s eindeutige Zeugnisse vor. Wenn der Kaiser selber kein oder kaum ein Arianer war, wie konnte er dann in diesen Ruf geraten? Das ist das Werk seiner Feinde, die ihn mit tödlichem Haß verfolgten, vor allem das Werk des Athanasius. Hier gilt es, „die politischen Hintergründe des ‚Glaubensgegensatzes' zwischen ‚Nicaenern' und ‚Arianern'" zu durchschauen. „Es war kein Glaubenskampf, wie es Athanasius in seinen geschickt abgefaßten Verteidigungsschriften ständig versichert, sondern ein politisches Ringen um eine der einflußreichsten Städte des Orients" (37). Dem Gegenspieler, Athanasius, „der nach dem Urteil von Opitz von Alexandrien aus seine Kontrolle über das ganze Reich ausüben wollte" (87), geht es nur um die Macht, nicht um Glauben. Gegen den Vorwurf der politischen Abhängigkeit von den bekannten Hofbischöfen, zunächst Eusebius von Nikomedien, dann Ursacius und Valens, bringt der Verf. die Pistusfrage, das Eingreifen des Konstantius gegen Paulus von Konstantinopel, die Ereignisse um die Rückberufung des Athanasius nach dem Konzil von Serdika zur Geltung. Hier zeigt sich nach Meinung K.s, daß der Kaiser gegen die verschiedenen Ansichten seiner ersten geistlichen Berater seinen eigenen Willen durchsetzt. Von Schwanken und Abhängigkeit könne keine Rede sein. „Der Kaiser blieb in der Verfolgung seines politischen Zieles, der formalen Einheit der Reichskirche, bis zum Ende konsequent und beharrlich" (93). Was das dritte Schlagwort, den Despotismus des Konstantius angeht, so besteht das Hauptgegenargument des Autors darin, daß er den Gegnern Unaufrichtigkeit vorhält. „Bei genauem Zusehen wird klar, daß von ihnen das hohe Ziel der kirchlichen Freiheit fast ausschließlich nur dann ausgesprochen wurde, wenn sie bemerkten, daß der Kaiser sich nicht ihrer eigenen Sache, sondern der Gegenseite zuwandte" (159). Die Untersuchung der kaiserlichen Außenpolitik schließlich kommt zu dem Ergebnis, daß Konstantius sich nirgends die Verbreitung des Arianismus zum Ziel setzt. Überall herrscht der „absolute Primat der politischen Notwendigkeit" (268).

Man liest vorliegende Abhandlung bis zur letzten Seite mit Spannung – nicht wegen der neuen Einsichten, die sie vermittelt (die Fakten sind weitgehend bekannt, noch bekannter ihre Interpretation durch Eduard Schwartz), sondern weil man bis zum Schluß damit rechnet, daß der Autor doch noch eine Karte aus dem Ärmel zieht, die wirklich sticht, d. h. die wenigstens an einem Punkt überzeugend zeigt, daß die bisherige Forschung den Kaiser falsch beurteilt hat. Aber über eine solche Karte verfügt er nicht! Gerade wer unter dem massiven Eindruck der Schriften der genannten Kirchenväter Athanasius, Hilarius, usw. eine Rehabilitierung des Kaisers einfach aus Fairneßgründen für notwendig und möglich hält, legt dieses Buch enttäuscht zur Seite. Denn so geht es sicher nicht. Kritische Wissenschaft kann nicht darin bestehen, daß man zur „Rehabilitierung" eines Verleumdeten nun im Gegenschlag die „Verleumder" gnadenlos und ungehört verurteilt. Athanasius wird bei der hier vorgelegten Rehabilitierung des Konstantius zu einem Monstrum, dessen historische Wirkung zu einem absoluten Rätsel wird. Über die verschiedenen Motive der kaiserlichen Außenpolitik läßt sich natürlich diskutieren, desgleichen wird man dem Verf. zustimmen, wenn er den Nicaenern grundsätzliches Eintreten für Kirchenfreiheit bestreitet und insofern den Vorwurf des Despotismus an die Adresse des Kaisers für unberechtigt hält, denn Konstantius ist nicht despotischer als es sein Vater war und seine Nachfolger, vor allem Theodosius „der Große", sein werden. Auch darüber kann man streiten, wie geradlinig und selbständig die kaiserliche Kirchenpolitik nun gewesen ist – m. E. beweisen die hier analysierten Begebenheiten nicht viel zugunsten des Konstantius –, aber gegen die Behandlung des Athanasius kann man nur schärfstens protestieren. Entscheidend für seine und der übrigen Nicaener Beurteilung ist die Frage, ob es in dieser Auseinandersetzung auch um den Glauben geht oder nur um Macht. Geht es auch um den Glauben, dann erscheint die Gestalt des Athanasius in einem völlig anderen Licht. Aus der Tatsache, daß Athanasius in Tyros nicht wegen Glaubens- sondern Disziplinärfragen verurteilt wird, kann man doch nicht einfach folgern, daß es in Wirklichkeit nicht um Glaubensfragen ging. Hat man denn noch nie etwas von Schauprozessen

gehört? Nirgends stellt sich K. dieser alles entscheidenden Frage; unbesehen und unkritisch übernimmt er die These der Athanasiusgegner. Kein Versuch wird unternommen, etwas Licht in die Tatsachenfrage zu bringen, wie es nun denn wirklich um die „Verbrechen" steht, die Athanasius von seinen Gegnern angelastet werden. Daß Athanasius „Hochverräter" ist, wird ohne ernsten Versuch eines Beweises einfach unterstellt. Welch unrealistische Alternative: Glaube oder Machtstreben? Als ob sich diese unbedingt gegenseitig ausschlössen! Als ob Athanasius nicht nach Macht und Einfluß gesucht haben könnte, weil es ihm um die Durchsetzung eines bestimmten, nämlich des nicaenischen Glaubens ging! Nur wenn er beides war, ein Kirchenpolitiker mit ausgeprägtem Sinn für Macht und ein Theologe, der einen bestimmten Glauben für wahr hält, gewinnt seine Gestalt und das Verhalten der Menschen seiner Zeit ihm gegenüber historische Plausibilität. Wir übergehen zahlreiche weitere Einzelausstellungen vorliegender Untersuchung und verweisen für eine nuancierte, kritisch gesicherte Beurteilung des Athanasius vor allem auf die verschiedenen Arbeiten von *W. Schneemelcher* und neuerdings von *M. Tetz* (Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien, in: ZKG 90 [1979] 158–192, Art. Athanasius von Alexandrien, in: TRE 4 [1979] 333–349).

H.-J. Sieben, S. J.

Person, Ralph E., The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumencial Councils. An inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus (Theol. Diss., hrg. von Bo Reicke, Bd. 14). 8° (245 masch.geschr. S.) Basel 1978, F. Reinhardt. – Die der Basler theologischen Fakultät vorgelegte Dissertation des amerikanischen Presbyteraners P. ist ein schönes Beispiel dafür, wie sehr der ökumenische Dialog durch das Studium der Väter gefördert wird. Dem, was der Verf. hier als Ergebnis seiner sorgfältigen und methodisch überzeugend aufgebauten Quellenstudien zur Frage von Schrift und Tradition, zumal ihres Verhältnisses zueinander im Zusammenhang des ersten Nicaenums und des Ephesinums vorlegt, kann man als römisch-katholischer Theologe nur voll zustimmen. Über dieses ökumenische Anliegen hinaus füllt die Arbeit eine bisher bestehende Lücke aus. Das Thema Schrift und Tradition wurde für die für die weitere konziliare Dogmenentwicklung als Grundlage und Modell dienenden Konzilien Nicaea I und Ephesus bisher nicht in dieser Ausführlichkeit behandelt. – Die Studie setzt ein mit zwei Kapiteln, die den größeren Rahmen der eigentlichen Fragestellung abstecken: eine kritische Bestandsaufnahme unserer Kenntnisse über die arianischen Streitigkeiten vor dem Konzil von Nicaea (K. I: The immediate Background of Nicaea. Arius and Alexander, 14–43) und auf dem Konzil (K. II: The Arian Controversy and the Council of Nicaea, 44–128). P. erweist sich in diesen beiden vielleicht etwas zu lang geratenen Kapiteln als guter Kenner der betr. Quellentexte und vor allem der deutschsprachigen Sekundärliteratur. Sein eigenes Urteil über Fragen wie Verlauf des Konzils, Rolle des Kaisers, Herkunft und Bedeutung des Homoousios (vgl. hierzu neuerdings die kühne Hypothese von *W. A. Bienert*, Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, in: ZKG 90 [1979] 5–29), eigentliche Intention der Bischöfe, Selbstverständnis des Konzils, ist nuanciert und immer gut begründet. Die beiden folgenden Kapitel stellen entschieden den Schwerpunkt der Dissertation dar. Kap. III (The Arians and their opponents' theological criteria: an attempt to ask the „scripture and tradition" question, 129–165) fragt, ob und wie sich die Kontrahenten der Kontroverse vor dem Konzil auf Schrift und Tradition berufen haben. Kap. IV stellt die gleiche Frage für den Verlauf des Konzils selber (The function of scripture and tradition at the council of Nicaea, 166–186). Der Verf. kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Weder die Arianer noch ihre Gegner legen eine formelle Lehre über das Verhältnis beider Größen zueinander vor. Aber im Vollzug der Auseinandersetzung spielen beide Größen, Schrift und Tradition, eine Rolle. Beide Seiten berufen sich nicht nur auf die Schrift, sondern darüber hinaus auf zwar verschieden benannte (frühere Lehrer, Vorfahren, geistliche Männer, Väter usw.), jedenfalls aber von der Schrift verschiedene Autoritäten. Von Bedeutung ist für beide Parteien auch die Stimme der zeitgenössischen Kirche, wie sie z. B. in Synoden zum Ausdruck kommt.

In welchem Verhältnis aber stehen beide, Schrift und Tradition, zueinander? Hier liegt die kontroverstheologisch oder ökumenisch bedeutsame Pointe der Fragestellung vorliegender Untersuchung. Deutlicher als in seiner Bilanz zu Nicaea kommt P. hierauf im Anschluß an seine Untersuchung der betr. Quellentexte zum Ephesinum (The Council of Ephesus, 187–214) zu sprechen: Die patristische Formel scriptura et traditio besagt nicht, daß Schrift und Tradition in paralleler Weise nebeneinander im Sinne einer doppelten Quelle Autorität sind. Das „et" dieser Formel bezeichnet vielmehr die notwendige funktionale Beziehung beider Größen zueinander. Sowohl für Nestorius als auch für Cyrill stellt die Schrift die letzte Autorität dar. Die Tradition kommt entscheidend zum Zuge, insofern sie dazu anhält, tiefer noch die Schrift zu befragen. „Tradition functions as a signal to look again at the Scriptures. Scripture functions then in reinterpreting the tradition in the light of new questions and problems ... By taking tradition seriously the fathers avoided a shallow biblicism and by taking scripture seriously they were able to correct and reinterprete tradition" (208–209).

Das abschließende Kapitel zieht „einige theologische und ökumenische Konsequenzen aus der historischen Untersuchung" (215–228). Hier versucht der Verf. vor allem genauer zu bestimmen, wie Schrift und Tradition *dialogisch* zueinander funktionieren und findet zur Bezeichnung dieses Verhältnisses einige griffige Formeln. Hinsichtlich der untersuchten Quellen hat sich P. bewußt auf die mit dem Konzil von Nicaea unmittelbar zusammenhängenden vorkonziliaren Texte und auf das Konzil selber beschränkt. Eine erheblich breitere Textbasis hätte seine Untersuchung natürlich durch Einbeziehung nachkonziliarer Quellentexte gehabt. Bei der Masse der hier zu untersuchenden Texte hätte sich freilich das Problem der Auswahl gestellt und dem ist P. durch seine Beschränkung auf die vorkonziliaren Quellentexte klug ausgewichen. Aber seine Option hat auch einen gewissen Nachteil: weil die nachnicaenische Entwicklung ausgeklammert ist, wirken seine Ausführungen über das Ephesinum irgendwie angehängt, appendixhaft, wenngleich man auch hier dem wesentlichen Ergebnis zustimmen muß. – Die Literaturliste weist einige Lücken auf – so fehlt u. a. H. du Manouir, Le symbole de Nicée au concile d'Ephèse, in: Gr. 12 (1931) 104–137 –, die den Wert dieser gelungenen Studie jedoch kaum vermindern. H.-J. Sieben, S. J.

Borobio, Dionisio, La doctrina penitencial en el liber orationum psalmographus („Teología Deusto" 10). Gr. 8° (546 S.) Bilbao 1977, Universidad de Deusto. – Vorliegende Untersuchung behandelt die Bußlehre des *Liber orationum Psalmographus*. Der hier genannte Quellentext kann nicht als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, deswegen ist er zunächst kurz vorzustellen. Der Psalmographus stellt eine Sammlung von mehreren hundert Orationen (Kollekten) dar, die bei der Psalterrezitation des Kathedralgottesdienstes im Spanien des 6. Jahrhunderts verwendet wurden. Sie haben im Gefüge des Gottesdienstes die Aufgabe, nicht nur eine Pause zwischen den einzelnen Psalmen zu schaffen und diese mit Gebet auszufüllen, sondern jeweils auch den Inhalt des betr. vorausgehenden Psalms zu aktualisieren und auf die christliche Gemeinde hin zu konkretisieren. Der Palmographus ist also vor dem Hintergrund der großen Psalmenfrömmigkeit der Alten Kirche zu sehen. Er ist übrigens nicht die einzige Orationensammlung dieser Art, ihm verwandt sind z. B. die Sammlungen „Visita nos" und „Effice nos", die schon seit längerem in der Forschung bekannt sind. Der Psalmographus, dessen Autor möglicherweise Leander von Sevilla ist, wurde 1972 von dem spanischen Benediktiner und Liturgiespezialisten J. Pinell ediert. Da eine Handschrift, die alle Kollekten enthält, bisher nicht gefunden werden konnte, basiert die Edition auf einer Mehrzahl von liturgischen Quellentexten. Die Gebete sind inhaltlich/theologisch von solchem Interesse, daß inzwischen schon mehrere Studien zum Psalmographus vorliegen (Näheres hierzu bei *A. M. Triacca*, Liber orationum Psalmographus, in: Eph. lit. 87 (1973) 284–300). Hierhin gehört also auch vorliegende Untersuchung, die es sich zur Aufgabe macht, zusammenzustellen und zu analysieren, was die Psalterkollekten über die Buße sagen. B. hat die außerordentliche Masse der diesbez. Aussagen des Psalmographus in 9 Abschnitte gegliedert, wobei diese Gliederung wiederum der inneren Struktur der Orationen

selber entnommen ist: 1. Die Situation der betenden Gemeinde, 2. der barmherzige Gott, 3. Christus als Mittler des Heils und der Vergebung, 4. die Sünde und ihre Dimensionen, 5. der Kampf gegen die Sünde und ihre Ursachen, 6. die Umkehr als Mittel, die Sünde zu überwinden und die Bedingung der Vergebung, 7. die Vergebung der Sünde, die Versöhnung mit Gott, 8. die kirchliche Dimension der Buße, 9. die eschatologische Dimension der Buße und der Vergebung. – Es geht dem Autor nicht nur darum, zusammenzutragen, auszubreiten und zu analysieren, was der Psalmographus zu den genannten Aspekten der Buße sagt, er sucht auch jeweils zu zeigen, wo die Wurzeln, die Quellen des spirituellen, theologischen und – das sei besonders betont – des sprachlichen Reichtums dieser Gebete liegen. Es sind dies vor allem die Psalmen selber, an die sich die Orationen jeweils anschließen, in zweiter Linie sind patristische Psalmenkommentare zu nennen, vor allem die Enarrationes in Psalmos des Augustinus und andere alte Quellen. Hier sei zur Veranschaulichung der theologischen und sprachlichen Qualität dieser Orationen nur ein Beispiel genannt, die Kollekte zu Psalm 128: Ecce Domine, supra ecclesiae tuae dorsum iniquitas onerosa peccantium fabricata est superborum, cum incorrigibilibus moribus membra tua atrociter premunt; da ergo quaesumus nobis ita tolerantiae virtute fulciri, ut eos qui in dorso animae nostrae sanandos portamus, salubriter nobiscum ad caeleste stabulum reportemus; quo uno ac singulari denario accepto et nos de praedicatione mereamur percipere lucrum et ipsi de oboedientia capiant nobiscum praemium sempiternum. Man vergleiche hiermit die gedankliche und sprachliche Banalität so mancher unserer Orationen, sowohl des Meß- als auch des Stundenbuchs! Der Verf. zieht in seiner Untersuchung keine Verbindungslinie zur modernen Problematik der Bußandacht, aber die Frage stellt sich, ob die hier behandelten und nach ihrer Bußlehre befragten Orationen nicht wesentlicher Bestandteil einer Liturgie sind, die man irgendwie als Vorläufer der modernen Bußandacht betrachten kann. H.-J. Sieben, S. J.

Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt edidit *Marcellus Richard* †, Appendicem suppeditante *Michaele Aubineau* (Corpus Christianorum, Series Graeca 1). 8° (LVIII u. 168 S.) Turnhout–Leuven 1977, Brepols/University Press. – Mit diesem Band, dessen Erscheinen der um die griechische Patristik hochverdiente Autor nicht mehr erlebte, beginnt die griechische Reihe des CC, die sich anschließt an das Corpus Berolinense, die „Griechischen christlichen Schriftsteller". In die neue Reihe sollen vor allem bisher ganz oder teilweise unedierte Texte aufgenommen werden, oder auch schon edierte, aber an verschiedenen Orten oder in diversen Sammlungen publizierte Schriften ein und desselben Autors. Johannes von Caesarea, Priester und Grammatiker, war bis in die neueste Zeit nur bekannt aus zwei Hinweisen des Anastasius Sinaita, durch Fragmente aus dem Traktat des Severus von Antiochien Contra impium Grammaticum. Letztere waren durch die Edition des syrischen Textes des Severus und der lateinischen Übersetzung von J. Lebon im CSCO zugänglich geworden. Kurz vor 518 hatte Johannes eine „Apologie des Konzils von Chalcedon" verfaßt, worin er sich als einen Vertreter des sog. Neu-Chalcedonismus erwies, einer Christologie, deren Eigenart erst in neuerer Zeit durch die Forschungen von J. Lebon, Ch. Moeller und v. a. M. Richard dogmengeschichtlich erfaßt und in ihrer Bedeutung erkannt worden ist. Es handelt sich um eine Vermittlungstheologie zwischen den strengen Anhängern der Formeln von Chalcedon und deren Gegnern, den Severianern, d. h. den Vertretern der vor-chalcedonisch-cyrillisch-alexandrinischen Tradition. M. Richard ist es gelungen, in Hss und schon edierten Texten noch weiteres Eigentum des Johannes Grammaticus auszumachen. Ohne schon Vollständigkeit beanspruchen zu wollen, hat er die Opera quae supersunt in einem Band vereinigt, der für die dogmengeschichtliche und patristische Forschung ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument darstellt. Folgende Titel sind darin vereinigt: I. Apologie des Konzils von Chalcedon, mit (1.) der lateinischen Übersetzung der nur syrisch überlieferten, von J. Lebon edierten und in Latein übersetzten Fragmente, die Severus zitiert hat (6–46); mit (2.) griechisch erhaltenen Exzerpten (47–58); II. Capitula XVII contra Monophysitas (griech. Text) (59–66); III. Adversus Aphthartodocetas (mit Florilegium) (67–78); IV. Zwei Excerpte aus einem

Kommentar zum Johannesevangelium (79–81); V. Zwei griechisch erhaltene Homilien gegen die Manichäer (83–105); VI. Disputatio cum Manichaeo, edita a M. Aubineau (107–133) (griech.), wofür A. Mai die editio princeps nach dem schwer leserlichen, an den Editor große Ansprüche stellenden Cod. Vat. gr. 1838, ff. 267v–272r (vgl. PG 96, 1320–1336) gemacht hatte. Inzwischen sind drei weitere Mss dazugekommen, die es Aub. erlaubten, den Text Mais an mehr als 60 Stellen zu verbessern und gegenüber dem Migne-Text auf 137 Seiten Modifikationen anzubringen. Aub. bespricht auch ausführlich die Frage der Autorschaft, wofür in der Überlieferung Johannes Damascenus, Maximus Confessor, Theodor Abuqurra und eben Joh. Grammaticus benannt werden (so in Cod. Athous Vatopedi 236, entdeckt von P. Jos. Paramelle S. J.). Aub. distanziert sich aber in etwa von der Zuteilung an den Grammaticus (p. 116) und überläßt die Verantwortung dafür M. Richard. Die Indices hat nach dessen während der Drucklegung eingetretenen Tod das Institut „Hellenisme en Kristendom" der Kath. Universität Leuven übernommen (137–167). A. Grillmeier, S. J.

2. Kunst-, Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte

Beutler, Christian, Die Entstehung des Altaraufsatzes. Studien zum Grab Willibrords in Echternach. 8° (107 S. mit 109 Abbildungen und 5 Zeichnungen) München 1978, Prestel. – Das Staatsmuseum in Luxemburg besitzt ein 134 x 54 cm großes, roh gearbeitetes Steinrelief, das in fünf Nischen die Heiligen Petrus und Paulus, Willibrord und Bonifatius um die Madonna in der Mitte gruppiert. B. hat in einer sehr gründlichen Untersuchung nachgewiesen, daß dieses Relief nicht, wie man bisher annahm, aus dem 12. sondern aus dem späteren 8. Jh. stammt und auf dem Altar, über der Grablege des hl. Willibrord in Echternach stand. Der Sarkophag war dem Altar an der Rückseite teilweise inkorporiert. Ein Antependium, der übliche Altarschmuck, hätte die Sicht auf das Grab verdeckt. Es ist der Beginn der großartigen Geschichte des Altaraufsatzes, die P. Braun S. I., der beste Kenner dieser Geschichte, erst im 12. Jh. beginnen ließ. Sie ist schon deshalb wichtig, weil spätestens mit dem Aufkommen des Retabels die Zelebration der Messe versus populum unmöglich wurde. B. möchte nun nachweisen, daß das Retabel schon in der 2. Hälfte des 8. Jh. „als selbständiger Gegenstand bestand und im Frankenreich verbreitet war" (83). Diese Folgerung läßt sich aus den drei weiteren Beispielen, die er anführt, nicht ziehen. Daß das Taufrelief in Müstair ein Retabel war, ist eine 1964 von B. aufgestellte These, die durch den Nachweis des älteren Retabels in Echternach „an Wahrscheinlichkeit gewinnt" (77). In Solnhofen legte – wie in Echternach – die Verbindung von Altar und Grablege es nahe, an der Wand über dem Grab das Brustbild des hl. Sola anzubringen. Es ist kein Retabel im strengen Sinn. So bleibt als Hauptbeispiel Centula, die von Angilbert, dem Schwiegersohn Karls des Gr., prachtvoll ausgestattete Kirche des hl. Richarius. Der Abt Anscher hat um 1100 in der Vita Angilberti die Altäre beschrieben: „Jedem Altar ist eine Tafel vorgestellt (coram posita), die mit Gold und Silber, sowie wertvollen Edelsteinen geschmückt ist. In der Mitte der Kirche ist die heilige Passion, im südlichen Teil die Himmelfahrt, im nördlichen die Auferstehung und in der Vorhalle zwischen den Türen die heilige Geburt bewundernswert aus Stuck gebildet und mit Gold, Mosaik und anderen kostbaren Farben aufs schönste dargestellt". B. schließt aus diesem Text auf zwei Tafeln für jeden Altar, ein bildloses Antependium und ein Retabel mit biblischen Darstellungen. Aber höchst wahrscheinlich handelt es sich jedesmal um eine einzige Tafel, ein Antependium. Der erste Satz gibt den Gesamteindruck der Tafel wieder, die mit kostbarem Rahmenwerk die Bildszenen umschließt, der zweite nennt Themen und Machart der Bilder. So bleibt es wohl dabei, daß Altaraufsätze vor dem 12. Jh. nur ganz selten vorkommen und aus einer besonderen Situation zu erklären sind. E. Syndicus, S. J.

Härdelin, Alf, Vägledning. Kristen spiritualitet under tusen år (200–1200) (Kristna klassiker 3). 8° (192 S.) Uppsala 1978, Katolska Bokförlaget Stockholm/Uppsala. – Das vorliegende Werk schließt an eine bereits früher (ThPh 52 [1977]

608 f.) besprochene Sammlung frühkirchlicher und mittelalterlicher Texte über „Kirche, Liturgie, Sakramente" an; während dort die institutionelle Seite der Kirche im Vordergrund stand, geht es in dieser Auswahl um Wegweisung für die persönliche geistliche Existenz des Einzelnen in der Kirche. In einer ausgezeichneten, sehr klaren Übersetzung werden jeweils zwei bis vier Seiten lange Texte geistlicher Lehrer vom 3. bis 12. Jh., diesmal allerdings nur aus dem Raum der lateinischen Kirche, geboten. Neben den großen Kirchenvätern finden sich die Namen bekannter und weniger bekannter mittelalterlicher geistlicher Autoren wie Smaragdus v. St-Mihiel († um 825), Johannes v. Fécamp († 1078) und, aus dem 12. Jh., Guerricus v. Igny, Aelred v. Rievaulx, Gottfried v. Admont, Isaak v. Stella, Gerhoch v. Reichersberg, Guigo II. v. d. Grande Chartreuse und Balduin v. Canterbury. Die 43 Texte sind nach fünf Hauptthemen einer „Spiritualität des Weges" geordnet: die Kirche des Weges, der Weg der Nachfolge, der Weg der Tugenden, der Weg des Gebets, der Weg zur Kontemplation. An die einzelnen Texte schließen sich kurze Angaben über den Verfasser sowie Literaturhinweise und ein knapper, auf die Zeilenzählung bezogener Kommentar an. Bei allen Texten fällt auf, wie sehr sie von biblischer Sprache geprägt sind, was auch das abschließende mehrseitige Schriftstellenregister bestätigt. Gemeinsam ist allen Texten die Überzeugung, daß das christliche Leben in der glaubensmäßigen und sakramentalen Bindung an Christus gründet und sich jedenfalls nicht auf die bloße Erfüllung moralischer Normen zurückführen läßt. Besonders hat den Rez. ein Abschnitt aus den „Meditationes" von Guigo, „Durch das Fleisch zum Geist" (Text 9, S. 50–53), angesprochen; dort wird am Geheimnis von Menschwerdung und Eucharistie der Sinn von Meditation erläutert. Weil alle diese Texte aus der Zeit vor der abendländischen Kirchenspaltung stammen, sind sie eigentlich gemeinsames Erbe der heute getrennten Kirchen und könnten – gerade in Schweden – große Bedeutung für das ökumenische Gespräch gewinnen. Man wünschte sich solche Bücher auch in deutscher Sprache.

P. Knauer, S. J.

Zimmermann, Gerd, Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters. I. Teil: *Darstellung;* II. Teil: *Texte und Erläuterungen* (= Beitr. z. Gesch. des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, H. 32). Gr. 8° (XVI und 577 S.) Münster 1977, Aschendorff. – Die in diesem stattlichen Band veröffentlichte Studie zum Thema „Ordensleben und Lebensstandard" wurde im Jahre 1960 als Habilitationsschrift von der Würzburger Universität angenommen. Die bis zur Veröffentlichung verstrichenen 11 Jahre konnten nach Ausweis des Literaturverzeichnisses nicht zur Einarbeitung neuerer Publikationen benutzt werden. Der Leser wird sich also durch das Erscheinungsjahr nicht irritieren lassen dürfen. Z. nennt im Vorwort vor allem vier Namen von Männern, die das Entstehen des mit geradezu „benediktinischem" Fleiß erstellten Werkes mit ihrem Rat begleitet haben: der Bamberger Historiker *O. Meyer*, der Frankfurter Mediziner *W. Artelt*, der Würzburger Historiker *M. Seidlmayer* und der Benediktiner-Historiker *K. Hallinger*. Die Mitarbeit dieser angesehenen Fachleute sichert dem Buch von vornherein einen hohen wissenschaftlichen Rang. Das Thema der Studie mag bei manchem Leser zunächst Verwunderung wecken. Schließlich ging das Sinnen und Trachten der Mönche zu allen Zeiten doch einzig auf die „himmlischen Dinge". Sie wollten – nach einem bekannten Wort des P. de Ribadeneira, des ersten Biographen des hl. Ignatius von Loyola – Menschen sein, „die der Welt gestorben sind und für die die Welt tot ist". Die Sorge für den Leib, seine Bedürfnisse und Annehmlichkeiten sollte da doch völlig zurücktreten. Gleichwohl blieben diese um das „engelgleiche Leben" bemühten Männer und Frauen Wesen von Fleisch und Blut. Von allem Anfang an mußte die monastische Gesetzgebung auch die „cura corporis" mit einbeziehen, um einen sicheren Weg zwischen den Extremen von unerträglicher Askese und weichlicher Verzärtelung des Leibes zu finden. Z. beschränkt sich auf eine freilich besonders aufschlußreiche Phase des abendländischen Mönchtums, nämlich auf die Zeit zwischen 1050–1150, die zurecht den Namen *„das* monastische Jahrhundert" trägt. Das mittelalterliche Mönchswesen, das sich auf der Grundlage der Benediktsregel entwickelt hatte, geriet nach der Jahrtausendwende erneut in Bewegung; deutlicher gesagt: es wurde in jenen umfassenden Wandlungsprozeß hineingezogen, der sich in

vielfachen Vorgängen (Ringen zwischen Papsttum und Kaisertum, Aufkommen der Scholastik, Kreuzzüge u. ä. m.) niederschlug. An diesem Prozeß war das Mönchtum ebensosehr passiv wie schöpferisch-aktiv beteiligt. „So nahe am Drehpunkte des Rades der Geschichte wie zwischen 1050 und 1150 erlebte sich das Mönchtum nie vorher und nie nachher" (4). Hatten seit dem frühen 9. Jh. mannigfache Reformbewegungen sich darum bemüht, das Mönchtum aus seinem Verfall herauszuführen, so erlebte man im 11./12. Jh. etwas ganz Neues: Aus der Nostalgie nach der Frühzeit des Mönchtums im Osten blühten in Italien die Eremitenkreise auf und kam es in Frankreich zur Gründung von Cîteaux. Es dauerte nicht lange, bis das neue Element mit dem alten in Streit geriet. Das Ringen zwischen Cluny und Cîteaux begann. „Dieser Streit war das Thema der monastischen Welt bis über die Mitte des 12. Jahrhunderts". Es kam zu mancherlei Neugründungen. „Das Bedürfnis nach Verschiedenheit und Individualismus kleinerer Gemeinschaften ergriff im 12. Jahrhundert den Mönchsstand und führte eine Vielzahl großer und kleiner Orden herauf" (5). Bei diesen Auseinandersetzungen mußte naturgemäß auch die Frage nach der Sorge, die die Mönche den leiblichen Bedürfnissen zuwenden dürfen oder müssen, eine Rolle spielen. Thema der vorliegenden Untersuchung ist es, den Niederschlag dieser Bemühungen in den Satzungen und in den Consuetudinarien der Orden und Klöster zu beschreiben. Es geht also nicht um die Schilderung der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern um die Zusammenstellung der oft sehr ins Einzelne gehenden Normen über Nahrung, Kleidung, Hygiene, Erholung, Schlaf usw. Auf diese Weise läßt sich ein Bild des in den Klöstern gepflegten Lebensstandards erheben, indirekt erhalten wir natürlich auch Einblick in die Lebensweise der damaligen Gesellschaft. An Vorarbeiten für diese Darstellung fehlt es nicht, wohl aber hat „die Forschung das Thema der ‚cura corporis' im mittelalterlichen Mönchtum noch nicht unmittelbar und eingehend in Angriff genommen" (6). Die vorliegende Studie schließt somit eine wirkliche Lücke. – Das Buch behandelt im I. Teil zunächst „die verschiedenen Bereiche der Cura corporis" (37–195); daran schließt sich eine mehr synthetische Darstellung des Themas an (196–240): der II. Teil (241–555) bietet – meist in Form von Regesten – die Belege aus den Quellen. Orts-, Personen- und Sachregister ermöglichen eine rasche und zuverlässige Erschließung des Quellenmaterials.

Ein erster Bereich, in welchem die „cura corporis" aktuell wird, ist die Ernährung (37–87). Bereits in der Benediktsregel handeln drei Kap. als Ganze über dies Thema (cap. 39–41), daneben gibt es noch viele einschlägige Bemerkungen in anderen Kapiteln. Benedikt gibt einerseits ganz entschiedene Weisungen, wann und wieviel gegessen werden sollte, desgleichen über den Genuß von Brot, Wein, Fleisch usf. Gleichzeitig läßt er den Obern noch einen Entscheidungsspielraum. So konnte es nicht ausbleiben, daß im Mittelalter mancherlei Abänderungen in die Konstitutionen und Consuetudinarien sich einnisteten. Schließlich können Lebensgewohnheiten nicht unabhängig von den klimatischen Bedingungen bleiben. Das gilt z. B. von der Vorschrift, an allen Fasttagen nur einmal am Tag zu essen. Sobald sich aber Erleichterungen von dieser Vorschrift durchsetzten, erhob sich von seiten der „Reformer" Widerspruch. Ein Streitpunkt wurde sehr bald der Brauch, an Festtagen – die sich im Lauf der Zeit beträchtlich mehrten – zwei Mahlzeiten zu halten. Eine andere Erleichterung war, daß die Mönche außerhalb der Tischzeit im Refektor ein Gläschen Wein erhielten, die sog. „Caritas", die bei den Cluniazensern üblich, von den Zisterziensern aber heftig bekämpft wurde. Stein des Anstoßes war die in manchen Klöstern sich mehrende Zahl von Gerichten beim Mittag- und Abendessen. Für diese Zusatzgerichte hatte man besondere Namen: sie hießen „pitantia" (wohl von „pietas"[?]) bzw. „generale" (47): „Das Generale wird jedem einzelnen, die Pitanz immer zweien zusammen serviert" (48). Vor allem um die Art der Speisen wurde viel diskutiert: Durfte man Geflügel essen, wenn schon das Fleisch von Vierbeinern nicht gestattet war? Die alltägliche Kost waren Hülsenfrüchte (legumina), über deren eintönige Wiederkehr sich die Cluniazenser beklagten. Suppen waren wenig gebräuchlich. Meinungsverschiedenheit bestand über den Genuß von Eiern und Milchspeisen, weil sie tierische Produkte waren. Bei den strengeren Orden war der Genuß von Gewürzen, zumal der vom Ausland importierten (condimenta, salsamenta, species, pigmenta), verpönt. Seit Benedikt, wenn auch widerstrebend, den Weingenuß freigegeben hatte, war die

Festlegung des Quantums ein beliebter Streitgegenstand. Die Erwähnung der mannigfachen Nahrungsmittel und der Zusammensetzung der Mahlzeiten gibt uns ein anschauliches Bild von den Küchengepflogenheiten jener Zeit, mit dem Unterschied, daß sich in Cluny die Lebensgewohnheiten der vornehmeren Volksschichten spiegeln, bei den Karthäusern und Zisterziensern dagegen diejenigen des einfachen Volkes. In ähnlicher Weise wird von der Bekleidung (88–116), von der Hygiene (117–132), von Schlaf und Erholung (113–154), Krankheit und Schwäche (155–195) gehandelt.

Die Arbeit hätte vermutlich an Gewicht gewonnen, wenn der Verf. die Rückblende bis zu den Anfängen des östlichen Mönchtums hätte zurückgehen lassen. Dann hätte er festgestellt, daß viele der als spezifisch benediktinisch vorgestellten Elemente – vor allem die „discretio" und „sobrietas" – schon längst bei Pachomius entwickelt waren. Auch viele Einzelzüge würden von dort Licht erhalten. Ein Beispiel: wenn S. 133 das Psalmensingen beim Rasieren als Zeichen der liturgischen Ausrichtung der cluniazenser Spiritualität gewertet wird, dann wird aus der Pachomiusregel deutlich, daß im Leben der Mönche alles, was sie für sich oder gemeinsam tun, entweder unter Stillschweigen oder „meditierend", d. h. unter Hersagen von frommen Texten, geschehen soll. H. Bacht, S. J.

Wrede, Gösta, Unio mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Upsaliensia 14). 8° (294 S.) Uppsala 1974, Almquist & Wiksell. – ‚Unio mystica' lautet der Haupttitel des Werkes, und man erwartet spontan eine Untersuchung über das Wesen des Zentralgeheimnisses christlicher Mystik. Von ‚Problemen der Erfahrung' spricht der Untertitel, und man denkt – im Bereich katholischer Theologie – an die Psychologie der Mystik bei Tauler. Der Verf., lutherischer Theologe in Schweden, entspricht diesen spontanen Erwartungen nur teilweise. Er setzt seine Akzente auf der Basis bestimmter methodologischer Optionen anders. Es ist sein Ziel, die Begrifflichkeit Taulers mit sprachwissenschaftlichen Methoden zu analysieren und mit ihrer Hilfe das schwer faßbare innere Gotteserlebnis des Mystikers zu beschreiben. Der Verf. geht vom Begriff ‚Unio mystica', der in der Taulerforschung häufig verwendet wird, aus (37, 12) und untersucht mit Hilfe des kritisch gesicherten Textmaterials (vgl. Einl. 22 ff. und 26 ff.) die verschiedenen Dimensionen der menschlichen Erfahrung. – W. sucht seine Aufgabe in vier Schritten zu lösen: 1. ordnet er Taulers Mystik ideengeschichtlich ein; 2. erschließt er Taulers Mystik personengeschichtlich; 3. deutet er sie in Kategorien der Anthropologie, 4. weist er die Erfahrungsgründe von Taulers Mystik auf (34 ff.). Er gliedert die Studie in drei Teile, denen er jeweils ein typisches Zitat aus Taulers Werk vorangestellt hat. Im *ersten* Teil, der sich mit Gott befaßt, untersucht W. grundlegende Begriffe wie „Sein und Liebe", istigkeit, minne, „Nichts und Sein" (Finsternis, Licht, Tiefe, Abgrund, Höhe, Weisheit). Er entfaltet hier außerdem die „erfahrungsbestimmte Gottesauffassung und -anschauung in Scholastik und Neuplatonismus". Vor allem aber geht er auf die „Eigenart der Gotteserfahrung bei Tauler" ein (47–92). – Im *zweiten* Teil, der dem Thema Mensch gewidmet ist, bearbeitet der Verf. den Inhalt der Begriffe „Natur", „Mensch und Vernunft", „Mensch und Wille – Liebe", „Mensch und Grund" (93–202). – Im *dritten* Teil, der die ‚Unio mystica' zum Gegenstand hat, beschreibt W. die „Vereinigung des Menschen mit Gott", das „Einswerden des Menschen mit Gott", „ethische Aspekte der Unio mystica" und schließlich die „Bedeutung der Erfahrung *in* der Unio mystica" (203–271).

Der Verf. geht von Begriff und Wort aus. Er folgt dabei mit seiner Grundeinstellung Kant, Schleiermacher, James u. a. Er orientiert sich darüber hinaus an der Methodologie moderner schwedischer Theologen, z. B. Anders Nygren (1890–1978) (38 ff.), der die Theologie nur noch als eine historische Wissenschaft versteht, die religiöse Phänomene und Aussagen zur Kenntnis nimmt, dabei aber von ihrer Wahrheit absieht. (Vgl. dazu *Wilhelm Köster*, Über die theologische Methodologie von Lund, in: MThZ 27. Jg. (1976) 166–176). Von seinem Theologie- und Wissenschaftsverständnis her kann W. lediglich Begriffsanalysen bieten (272, 33 ff.). Deren Wirklichkeitsgehalt aber kann seiner Meinung nach nicht erfahren und behauptet werden. Die Begriffsanalysen, die der Verf. bietet, beziehen sich auf Texte

von Proklus, Augustinus, Dionysius und Tauler (274–278). Der Begriff „Vereinigung", der so zu Gesicht kommt, ist als „Zustand, in dem alles von der Gotteserfahrung beherrscht wird", zu beschreiben. „Gott" wird darin als „lauter, rein und einfach" aufgefaßt. „Der Mensch geht im Sein Gottes auf" (279, 23 ff.). Als Muster der Erfahrung zeigt sich bei Tauler „wünschen, suchen, erstreben", aber auch „empfinden, haben, besitzen". Der Mensch „wünscht, sucht, erstrebt" die Gotteserfahrung immerzu; er „empfindet, hat, besitzt" sie jedoch nur momentan, wenn sie sich überhaupt einstellt (280 f.). W. weist auch darauf hin, daß das ethische Handeln nach Tauler sowohl Voraussetzung als auch Folge der Unio mystica ist (281, 14 ff.).

An der Kritik, die der Verf. an der bisherigen Forschung übt, wird manches berechtigt sein. Sein eigenes Gesamtergebnis erscheint uns jedoch im ganzen keinen wesentlichen Fortschritt zu bringen. Dies dürfte an seinem Vorverständnis von Theologie und an den von daher geprägten Methoden liegen. – W. stellt eine psychologische Frage (er fragt nach der menschlichen Erfahrung Taulers); er forscht als Sprachwissenschaftler (d. h. aufgrund des Wortmaterials) und erhält folglich auch nur eine psychologische Antwort und ein sprachwissenschaftliches Ergebnis. Zur Beantwortung seiner Frage hält W. Erfahrung im Bereich der Mystik nicht für erforderlich und meint, gerade die Unkenntnis ermögliche eine aus der Distanz besser gesicherte Sachlichkeit der Untersuchung (43, 36 ff.). Dies mag für den Bereich sprachwissenschaftlicher Forschung gelten, nicht jedoch, wenn es um Inhalt und Wortsinn geht. Leider wirkt schon die Unschärfe in der Behandlung der Termini des theologischen Denkens im Hochmittelalter störend. Man vergleiche 157, 18–32 und 183, 1–3: Was versteht W. hier unter „Substanz", und wie fassen Thomas und Tauler Begriff und Sache? Und weiter 73, 24–74, 7: Was versteht W. unter Trinitätslehre?

Leider behindert eine Unzahl von Unklarheiten in der Wortwahl die Lektüre: Wir nennen hier „Geringigkeit" (62, 24; 279, 35), „Prioritierung" (93, 18), „ordinär" (182, 24), „Willküren der Erkenntnis" als Beispiele. Auch mit Druckfehlern ist nicht gespart. Es muß heißen: Selbstgeißelung (21, 9), scholastisch (33, 19), Seligkeit (33, 12), St. Bernhard (145, 27) und verwenden (150, 13). – Die Arbeit W.s verdient Anerkennung als Versuch eines schwedischen Theologen von heute, in die vorlutherische Epoche christlicher Theologie vorzudringen. Sie verrät, wie schwer diese Aufgabe ist. C. Becker, S. J.

Andrés Martín, Melquiades, La teologia Española en el siglo XVI. Vol. I–II (Biblioteca de autores cristianos, BAC-Maior, Bd. 13–14). Gr. 8° (XIII/426; VI/469 pp.) Madrid 1976/1977, La Editorial Catolica. – Der Verf. ist Leiter des Seminario Francisco Suárez der Fundación Universitaria Española und in Burgos, Salamanca und Madrid Professor der Theologiegeschichte. Mit einiger Spannung nimmt man also die beiden Bände zu Spaniens Theologiegeschichte in die Hand. Sie umfassen die Grundlegung und den Aufstieg der spanischen Reformtheologie von 1470–1570. Die volle Entfaltung der Theologie ist nicht mehr berücksichtigt. Die Darlegungen zwingen zu aufmerksamer Konzentration. Man steht vor einer schier unübersichtlichen Fülle von Einzelheiten. Verf. systematisiert in zwei Hauptteilen: Zentren der theologischen Reform (I. Tl.) und Theologen, Schulen und Strömungen (II. Tl.). – Tl. I ist ein Nachdruck der „Historia de la teología en España 1470–1570, I. Instituciones teologicas", die Verf. 1962 in Rom veröffentlicht hatte. In ihm geht es um die theologischen Fakultäten Spaniens, um ihre Struktur und ihre geistige Ausstrahlung. Die Studienreform der Franziskaner, der Dominikaner und der reformierten Augustiner wird dargelegt, ebenso die theologischen Lehrstätten der Karmeliter, Hieronymiten und Benediktiner, die theologische Ausbildung in der neu entstandenen Gesellschaft Jesu, nicht zuletzt auch die Probleme des spanischen Weltklerus hinsichtlich der theologischen Bildung. Der Vorausblick auf die nachkonziliaren Seminarien (Trient 1545–1563) und auf die Zentralisierung bzw. Zusammenlegung theologischer Fakultäten bis hin zu deren endgültiger Unterdrückung im Jahr 1868 hält sich im Rahmen eines sachbezogenen Exkurses. Eine I/219 in das Kapitel „Algunas conclusiones" eingefügte chronologische Tabelle der Gründungen von Universitäten, theologischen

Fakultäten und sonstigen Studienzentren (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner, Weltklerus, Karmeliter, Hieronymiten und Jesuiten) verdeutlicht diese Ausführungen. – Tl. II ist vom Verf. in drei Epochen aufgegliedert: Die Epoche der katholischen Könige von 1470–1500, in diejenige Cisneros von 1500–1530 und schließlich die des Kaisers und des Konzils von 1530–1570. Die erste ist im Bd. I untergebracht, die beiden anderen im zweiten. Am Beginn jeder Epoche steht eine allgemeine Charakteristik: 1470–1500 Observanten, Buchdruck, Thomismus, dreifache Theologie (Araber, Juden, Christen), Neuchristen und Grundlegung der Reformtheologie; 1500–1530 Alcalá, Humanismus, Europa-America, Paris; 1530 bis 1570 Tradition und Erneuerung, Protestantismus, Trient, Sentenzenkommentare und Summa theologica, um nur das Wichtigste hervorzuheben. Der für die drei Epochen dann im einzelnen zu behandelnde Stoff ist nach einem sich jeweils nur geringfügig ändernden Schema erfaßt: Institutionen, Persönlichkeiten, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Moraltheologie, Spiritualität und Polemik. In der Epoche 1500 bis 1530 (hier bei Dogmatik die „tres viae": Thomismus, Skotismus, Nominalismus) findet sich ein weiteres Kapitel über Humanismus und Theologie (II, 42–62). In diejenige von 1530–1570 sind zusätzlich Ausführungen über die theologische Methodenlehre (II, 386–424), weitere über die erste Begegnung der Reformtheologie mit dem Protestantismus (Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten; II, 424–441) und über den Index verbotener Bücher von 1559 (II, 612–629) eingefügt. – Die Bibliographie am Schluß von Bd. II nennt nur solche Veröffentlichungen, die einschlägige Quellen- und Literaturverzeichnisse enthalten. Die sorgfältig gearbeiteten, sehr zahlreichen Literaturverweisungen in den Fußnoten des Werkes hätten zweifellos eine vollständige bibliographische Zusammenfassung verdient. So aber kann man den Zitationen nur anhand der Autorennamen im Namenverzeichnis oder auch unter sachlicher Rücksicht im Sachregister nachspüren. Alvaro Huerga würdigte im Angelicum 40, 1963, 421–424 den 1962 herausgegebenen Tl. I der vorliegenden Veröffentlichung. Seiner in der Revista Española de Teologia 38, 1977, 211–214 enthaltenen Besprechung des ganzen Werkes ist Wesentliches kaum nachzutragen. Man möchte wünschen, daß dieser Theologiegeschichte ähnliche Veröffentlichungen folgen und sie ergänzen. Eine planvolle Weiterführung der Arbeit des Verf. für die gesamte Periode der Theologiegeschichte von der Mitte des XIV. bis zur Mitte des XVII. Jh. (Nominalismus und Konziliarismus, Renaissance und Humanismus, Verweltlichung der Kirche und die Reformation auf der einen Seite und anderseits die Reformkonzilien von Konstanz, Basel–Ferrara–Florenz–Lateran, Lateran V und Trient sowie die großen Heiligen und Theologen insbesondere in Spanien) dürfte dankbar begrüßt werden. F. O. Busch, S. J.

Maurer, Wilhelm, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. I: Einleitung und Ordnungsfragen. 8° (256 S.); Bd. II: Theologische Probleme. 8° (228 S.), Gütersloh 1976 u. 1978, Mohn. – Dieser „historische" Kommentar zur CA, dessen Manuskript bereits 1974 abgeschlossen war, will das Zeugnis von Augsburg in dem Sinn, „wie es ursprünglich gemeint war" (15), zum Klingen bringen. Er sucht den vorliegenden Text der CA aus seiner Entwicklung zu begreifen. Dieser Text hat Vorstufen gehabt, die für den ersten Teil (CA 1–21) selbständige Bekenntnisse darstellten; hier wäre besonders zu nennen der dritte Teil von Luthers Schrift „Vom abendmal Christi. Bekendnis" (1528; WA 26; 499–509). Vorstufen des zweiten Teils sind in den von Melanchthon verfaßten Torgauer Artikeln zu finden. Der Kommentar will sodann aufweisen, welche Rolle Melanchthon bei der Abfassung der CA zukam. Der Verf. tendiert dazu, Melanchthons Beitrag eher als Verkürzung des lutherischen Anliegens anzusehen. Das Hauptanliegen des Kommentars ist jedoch eine Einführung und Einübung in genuin reformatorische Theologie. Es soll gezeigt werden, daß Luthers Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben auch die Begründung für alle Aussagen der CA über Kultus und Kirchenrecht bildet und daß die Rechtfertigungslehre ihrerseits ganz und gar auf Luthers trinitarischem Gottesverständnis aufbaut. So ist auch „die altkirchliche Christologie in der lutherischen Bekenntnisbildung nicht [...] ein archaisches Überlieferungsstück und aus bloßem Traditionalismus übernommen", sondern sie ist als „unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis von

Sünde und Gnade – das Zentralthema des Bekenntnisses –" anzusehen (45). Angesichts der bei manchen katholischen Forschern noch immer anzutreffenden Bestreitung dieser These erscheint mir der überzeugend gelungene Nachweis als ein besonderes Verdienst des vorliegenden Kommentars. Die CA argumentiert letztlich mit den altkirchlichen Dogmen. „Die Bekenner von Augsburg benutzen die altkirchlichen Verwerfungen nicht in plumper Direktheit als Waffen gegen ihre Gesprächspartner. Aber sie fragen sie, wieweit die altkirchlichen Bekenntnisse in ihrem gegenwärtigen kirchlichen Handeln noch faktische Geltung behalten haben, und ob auf der Grundlage des Väterglaubens eine gegenseitige Verständigung noch möglich sei." (68) Nach der Einleitung ist der übrige Teil des 1. Bandes (71–256) „Ordnungsfragen" gewidmet, womit die Lehre von den zwei Regimenten und vom kirchlichen und weltlichen Amt gemeint ist. Der 2. Band behandelt als „theologische Probleme": das altkirchliche Dogma, Sünde und freier Wille, Glaube und gute Werke, die Kirche und ihre Sakramente.

CA 28 bietet in den lutherischen Bekenntnisschriften die fundamentalen Aussagen über die Lehre von den beiden Regimenten. Der Verf. sieht in Melanchthons Parallelisierung der beiden Regimente mit Leib und Geist eine „Schrumpfung des lutherischen Ansatzes" (81). Einen anschaulichen Kommentar zu dem von Luther eigentlich Gemeinten biete die „Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten soll" (1530; WA 30, 2; 517–588). Nach M.s Auffassung ist CA 28 „nicht nur der geheime Motor der Augsburger Verhandlungen, sondern auch der Geschichte des Protestantismus geworden" (96). Die „grundsätzliche Trennung [müßte es nicht richtiger ‚Unterscheidung' heißen? Rez.] von Kirchengemeinde und politischer Gemeinde, rechtlich in Deutschland erst im 19. Jh. erreicht" ist für Luther „die selbstverständliche Folge der beiden Regimente" (90). Zu der Luther gewöhnlich zugeschriebenen totalen Verwerfung des Papsttums weist M. auf einen wichtigen Text hin, wonach in Luthers Denken durchaus Raum bleibt für eine episkopale Gliederung der Kirche, ja sogar für ein reformiertes Papsttum (248): „Ecclesia vero est numerus seu collectio baptizatorum & credentium sub uno pastore, sive sit unius civitatis sive totius provinciae sive totius orbis" (WA 30, 2; 421, 19–21). Ausgeschlossen werden soll nur, daß neben dem Glauben Menschensatzungen absolute Verbindlichkeit erlangen.

Luthers Auffassung von der Bedeutung kirchlicher Ordnungen ist in seinem theologischen Verständnis begründet, auf das der 2. Band genauer eingeht. Grund- und Eckstein aller reformatorischen Theologie ist, „daß alles inner- und außertrinitarische Geschehen ausgerichtet ist auf das Heil der Welt" (12). Die Trinitätslehre entfaltet für Luther keine abstrakte Doktrin, sondern beschreibt das Offenbarungsgeschehen (20). In der Tat läßt sich ja ein Angesprochenwerden des Menschen durch Gott und seine Gemeinschaft mit Gott nur als sein Hineingenommenwerden in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, beschreiben. Christus muß deshalb wahrer Gott sein, weil kein bloßes Geschöpf aus sich ewiges Leben mitteilen könnte (26). In Luthers Sicht sind alle theologischen Aussagen an der christologischen Struktur der Zwei-Naturen-Lehre („unvermischt" und „ungetrennt") zu messen. So gehören z. B. Glaube und Werke in ähnlicher Weise zueinander wie die beiden Naturen in Christus: der Glaube entspricht der Gottheit, die Werke des Glaubens dem Menschsein Jesu (29).

Das Thema „freier Wille" wird vor allem in CA 2; 18; 19 angegangen. Hier sieht der Verf. wieder Melanchthon gegenüber Luther verkürzend am Werk; er sieht die Bezeichnung des Zustandes des erbsündlichen Menschen als „ohne Forcht und Vertrauen zu Gott, voller Begierd etc." als psychologisierend an (49). Melanchthons Einordnung des gerechtfertigten Christen in die bürgerliche Ordnung sei weit entfernt von der lutherischen Freiheit des Christenmenschen (51). Überhaupt habe der Willensstreit dann auch in der lutherischen Kirche keine gebührende Beachtung mehr gefunden (53). Von der Rechtfertigungslehre handeln vor allem CA 4–6, wiewohl sie die ganze CA bestimmt. „Gratis in gratiam recipi": die Zusammengehörigkeit beider Wendungen, der antithetischen und der thetischen, kennzeichnet die Gnadenlehre der CA. „Gratis" bezieht sich auf die Wertlosigkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Werke für sich allein genommen; „in gratiam recipi" meint die Wertfülle und Beständigkeit des göttlichen Gnadenhandelns (82). Damit ist keine bloß forensische Rechtfertigungslehre gemeint (85), sondern die Tatsache, daß Gott

wirklich den Menschen liebt und ihm zugewandt ist, aber mit einer Liebe, die gerade nicht am Menschen ihr Maß hat, sondern die Liebe des Vaters zu seinem Sohn ist. Hierin unterscheidet sich Luthers Verständnis des „propter Christum" fundamental von dem Anselms (94). Bei Luther handelt es sich um einen „fröhlichen Wechsel", einen realen Austausch zwischen dem Menschen und Christus. Der „trinitarische Ansatz macht es Luther möglich, mit der objektiven Seite der Heilsgeschichte zugleich die persönliche Heilserfahrung zu verbinden. Subjektive und objektive Momente des Glaubensvorgangs, die seit Pietismus und Aufklärung immer mehr den Zusammenhang miteinander verloren haben, sind bei dem Reformator durch die trinitarische Beziehung des Glaubens innig miteinander verknüpft." (103) – Von der Kirche handeln CA 7–8, von den Sakramenten CA 9–13. CA 7–8 sind wiederum nur Auszüge aus dem eingangs erwähnten Abendmahlsbekenntnis von 1528. Fundament des evangelischen Kirchenbegriffs sind die drei Grundsätze: Universalität, Gebundenheit an Christus, Gebundenheit an Wort und Sakrament. Wiewohl Luther in Anlehnung an Jesu Wort, daß Petrus ein Satan sei, wo er sich zum Sprecher von Menschengedanken mache, den Mißbrauch des päpstlichen Amtes aufs schärfste bekämpft, sagt er zugleich (1528): „das unter dem Bapst die rechte Christenheit sei, ia der rechte ausbund der Christenheit und viel frumer groesser heiligen" (WA 26; 147, 24–27); „Wir bekennen aber, das unter dem Bapstum viel Christliches gutes, ia alles Christlich gut sei" (ebd., 13–14) (173). Für Luthers Sakramentenlehre ist der Grundsatz bezeichnend: „Glaub sol sich grunden auff gots wort, non econtra verbum dei auff fidem" (WA 27; 44, 8–9) (185). Deshalb begründet die Taufe den Glauben und nicht umgekehrt. In bezug auf die Eucharistie formuliert Luther 1525 als Glaubensaussage: „corpus et sanguinem Christi exhiberi in pane et vino substantialiter [!] et vere sumentibus (item spiritum dei)" (WA 17, 1; 174, 15–16) (190). Dabei gilt aber, daß bereits die Predigt denselben Inhalt hat wie das dargereichte Sakrament (192). Selbst der Opfergedanke findet sich bei Luther, aber eben korrigiert im Sinn eines „Dankopfers" (WA 30, 2; 609, 27). M. E. erweist sich Luthers Sakramentsbegriff als in Wirklichkeit zutiefst katholisch: „dan yn den Sacramenten handelt, redt, wirckt durch den priester Deyn gott Christus selbs mit dyr, und geschehen da nit menschen werck oder wort" (WA 2; 692, 27–29) (203). – Ich halte das vorliegende Werk für eine ausgezeichnete Einführung in genuin reformatorische Theologie. Man findet darin viele Ansätze zur Verständigung unter den Kirchen. P. Knauer, S. J.

Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530, bearbeitet von *Herbert Immenkötter* (Corpus Catholicorum, Bd. 33). Gr. 8° (XXVIII u. 232 S.) Münster 1979, Aschendorff. – Eine kritische Edition der bisher nur mangelhaft im Corpus Reformatorum vorliegenden Confutatio war seit langem ein Desiderat der Reformationsforschung. Diese Neuausgabe kommt Historikern und Theologen, die sich im Hinblick auf die nahe 450-Jahr-Feier mit dem Augsburger Reichstag von 1530 befassen, sehr gelegen. In einer ausführlichen Einleitung wird zunächst die politisch-religiöse Lage im Reich bis 1530 sowie die Geschichte des Reichstags selbst von seiner Einberufung bis zur Verlesung der Confessio Augustana dargestellt. Katholiken und Lutheraner wurden auf dem Reichstag als miteinander gleichberechtigte Verhandlungspartner des Kaisers behandelt. Die Einleitung untersucht dann weiter die Geschichte der Entstehung der Confutatio (15–50). Die katholischen Stände lehnten aus verschiedenen Gründen die Vorlage eines eigenen Bekenntnisses ab; sie empfahlen statt dessen, das lutherische Bekenntnis „etlichen hochgelehrten, verständigen, redlichen, schiedlichen und nicht gehässigen Personen" zu übergeben und die Vereinbarkeit der dort angezeigten Lehren „mit dem Evangelium, Gottes Wort und der heiligen christlichen Kirche" überprüfen und etwaige Abweichungen „mit wahrem Grund des Evangeliums und der Heiligen Schrift und Lehrer" widerlegen zu lassen (zit. 25). Es wurde also eine Theologenkommission mit etwa 20 Mitgliedern eingesetzt, von denen allerdings – nach der kaiserlichen Honorarabrechnung zu urteilen – Fabri, Eck und Cochlaeus die Hauptarbeitslast getragen zu haben scheinen. Die Artikel der CA wurden zunächst an die einzelnen Theologen zur Widerlegung aufgeteilt. Der dabei entstehende Text der Responsio Theologorum geriet jedoch so weitschweifig, daß sich das

Unternehmen in dieser Form bald als nicht durchführbar erwies. Man versuchte daraufhin, eine gemeinsame Stellungnahme zu den Aussagen der CA zu erarbeiten. Deren Text wurde als Catholica Responsio am 3. 7. dem Kaiser überreicht. Über weite Passagen war den Theologen der Wortlaut der CA „nur Vorwand und willkommener Anlaß, um vor dem Forum des Reichstages den Gegnern Häresie, Sektierertum, Unaufrichtigkeit, Böswilligkeit, widerrechtliche Anmaßung u. a. m. vorzuwerfen" (38). Von der Ständemehrheit und vom Kaiser wurde dieser Text deshalb zurückgewiesen. Der Fürstenrat beklagte, daß „in derselben Antwort etliche hitzigen Worte, die mehr Unwillen dann Friede machen möchten, befunden, auch etliche andere weitläufige Punkte, die zur Ablehnung des Gegenteils Opinion nicht dienstlich" (zit. 38). Im Namen des Kaisers selbst sollte nunmehr eine neue Widerlegungsschrift ohne gehässige und überflüssige Passagen erstellt werden. Für die Theologen bedeutete diese Anweisung einen völligen Neubeginn der Arbeiten. Man hielt sich jetzt streng an den Text der CA und überging sonstige, vielleicht anderslautende Lehräußerungen der Lutheraner. Die Gegner werden eher ermahnt und zur Umkehr gebeten als bekämpft und verdammt. Die so entstehende Confutatio wendet sich an die lutherischen Fürsten und verzichtet weitgehend auf Polemik gegen die evangelischen Prediger. Gleichzeitig mit dem lateinischen Text wird eine deutsche Übersetzung angefertigt, die zur Verlesung im Reichsrat bestimmt ist; letzte Zusätze zu dieser sind nicht mehr vollständig in den lateinischen Text nachgetragen worden. Nach der Verlesung wird jedoch die Übergabe einer Abschrift an die protestantischen Stände verweigert. Melanchthon sah den Hauptgrund für diese Verweigerung einer Abschrift in der geringen Überzeugungskraft der Confutatio. Dennoch erscheint heute die Auseinandersetzung zwischen der CA, der Confutatio und der Apologie der CA als „die wichtigste interkonfessionelle Diskussion der Reformationszeit" (H. Bornkamm, zit. 50). Jedenfalls handelt es sich um eine Schrift, die in ihrem versöhnlichen Ton der CA nicht nachsteht.

In der Einleitung folgt sodann eine Druckgeschichte der Confutatio und eine Darstellung der vorliegenden Edition. Der lateinische Text ist erstmalig 1559, der deutsche erst 1827 publiziert worden. Die Form der Textdarbietung Immenkötters will „zwei Zielen dienen: außer dem deutschen Original und der dieser Textform am meisten entsprechenden lateinischen Version soll die Edition auch die überlieferten Textformen der älteren Redaktionen der Confutatio für die Reformationsforschung bereitstellen" (68). In dem beigegebenen Kommentar wurden alle erreichbaren Arbeiten katholischer Reformationsgegner aus den Jahren 1518–1530 herangezogen, um den Nachweis zu erbringen, daß die Confutatio im Grunde von der katholischen Kontroverstheologie der Zeit insgesamt getragen wurde und keineswegs Eck allein für Form, Ton, Tendenz und Inhalt der Widerlegung verantwortlich gemacht werden kann; darüber hinaus soll die Verifizierung des ohne Quellen angeführten Beweismaterials gesichert werden. – Im Text der Confutatio selbst begegnet man manchen eigenartigen Aussagen: Es sei „ain irrig ding, so gesagt wirdt, das die menschensatzung [!], so aufgesetzt sein zu versonung Gottes und gnuegthuung fur die sund, streben wider das evangelium" (114, 1–3); die Ablehnung von Speiseunterschieden sei zurückzuweisen (176 ff.); der priesterliche Zölibat wird mit dem Erfordernis kultischer Reinheit begründet (142 ff.). Auf der anderen Seite geht die Confutatio auf manche evangelische Anliegen so positiv ein, wie es in der katholischen Theologie erst heute wieder der Fall zu sein beginnt, etwa „das der Heilig Gaist gegeben werde durch die wort und sacrament als durch instrument, wirdet billich zugelassen" (86, 25 f.). Die Evangelischen werden „auch billich in dem gelobt, das sy bekennen, das der underscheid der kirchenordnung oder -haltung nit soll zertrennen ainikeit des glaubens" (96, 9–11). – Die editorische Arbeit Immenkötters verdient höchste Bewunderung. Er hat der Reformationsforschung einen unschätzbaren Dienst geleistet. P. Knauer, S. J.

Bosshard, Stefan Niklaus, Zwingli – Erasmus – Cajetan. Die Eucharistie als Zeichen der Einheit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 89). Gr. 8° (XV/176 S.) Wiesbaden 1978, Steiner. – Liest man den Buchtitel, wird man zu kritischer Aufmerksamkeit veranlaßt. Im Untertitel heißt es: „Die Eucharistie als Zeichen der Einheit", obwohl der Haupttitel

eine Personentrias nennt, deren Verschiedenheit dem Zeichen der Einheit zu widersprechen scheint. Zwingli, der Reformator, widersetzte er sich auf dem Marburger Religionsgespräch (1529) nicht Luther in der Abendmahlslehre; setzte er nicht in der Schlacht bei Kappel gegen die katholischen Eidgenossen sein Leben sogar aufs Spiel? Erasmus von Rotterdam, der große Humanist, gesteht er in seinem letzten Brief aus Basel nicht: „... ob dogmatum dissensionem malim alibi finire vitam. Utinam Brabantia esset vicinior"? (Allen, 3130) – Schließlich Cajetan! Er war Dominikanergeneral und als hervorragender Theologe Berater des Papstes und Kardinal! So ruft der Buchtitel unwillkürlich gespannte Erwartungen wach. Wie löst B. in seinen Ausführungen die Dissonanz auf, wie bewältigt er die vielschichtige Thematik?

Seiner vorliegenden Monographie setzt er das Ziel, die bislang bestehenden Ansätze im ökumenischen Gespräch bezüglich der Abendmahlslehre Huldrych Zwinglis (1484–1531) auszuweiten. Eingangs zählt er in einer „Ausgewählten Bibliographie" Quellen und wichtigste Literatur auf. Dann hebt er im Sinn methodisch-hermeneutischer Textkritik sein Thema aus dem Bereich historisch unfruchtbarer Polemik heraus und untersucht zunächst Z.s Auffassungen in ihrer historischen Entwicklung. Im ersten Abschnitt geht er auf die vorsymbolische, im zweiten auf die symbolische und im dritten auf die gemäßigt symbolische Periode der Abendmahlslehre ein. B. stellt dabei den Lehrsätzen Z.s die von Erasmus von Rotterdam (1469–1536) ausgehenden Impulse gegenüber, wobei er Übereinstimmung, Widerspruch und insbesondere Abhängigkeiten prüft. Im Licht der neueren und neuesten Forschungsergebnisse wird der Gehalt der Quellenzitate hermeneutisch ausgewertet. Erst im vierten Abschnitt stellt B. der Abendmahlslehre des Reformators die eucharistischen Lehraussagen Cajetans (1469–1534), wie sie sich in dessen biblischen, scholastischen und apologetischen Schriften finden, gegenüber.

Der Verf. vermerkt bei den Ergebnissen der Untersuchung aus der vorsymbolischen Periode (Problematik frühester Äußerungen; Brief an Thomas Wyttenbach; Ußlegen und gründ der Schlußreden), daß Z. damals schon Vorbehalte gegenüber der katholischen Eucharistielehre hatte. Er greife ein Anliegen des Rotterdamer Humanisten auf, der selbst umakzentuierend in seiner Interpretation des Abendmahlsgeschehens allerdings nie so weit ging, die katholische Lehre zu leugnen. Z. sei aufgrund seiner Vorliebe zur platonisierenden profanen und christlichen Antike zur dualistischen Wertung des Menschen gelangt, und in dieser seiner Anthropologie sei die Absage an die Sinne Ziel des religiösen Bemühens: der Überbewertung des Geistigen entspreche die Hochschätzung des Glaubens zugleich mit der Auffassung, daß durch ihn allein der Mensch gerechtfertigt werde; von Leib und Blut beim Abendmahl zu sprechen, halte Z. für katachretisch, so daß auch nicht vere et proprie an die Anwesenheit Christi unter den eucharistischen Gestalten geglaubt werden könne.

Hinsichtlich der Abendmahlslehre Z.s in der symbolischen Periode (De vera et falsa religione commentarius; Subsidium sive coronis de eucharistia) sieht B. seine Untersuchungsergebnisse insofern als neu an, als er darin die Kontinuität der Abendmahlslehre von der frühen vorsymbolischen zur symbolischen Periode feststellen konnte. Es liege zwar nicht begrifflich aber trotzdem sachlich bereits in der Zeit vor der ersten Erwähnung des Symbolismus im Brief an Alber ein Verständnis des Altarsakramentes vor, das Z. später habe ungezwungen als symbolisch bezeichnen können. Dieser sei sich zudem seiner kontinuierlichen Entwicklung bewußt gewesen. Von den ursprünglich in seinem Abendmahlsverständnis vorhandenen Elementen habe er Überflüssiges abgestreift und die verbleibenden Kernsätze zu einem geschlossenen symbolischen Lehrmodell zusammengefaßt. – Schließlich stellt B. für die gemäßigt symbolische Periode Z.s (Fidei ratio; De conviciis Eckii; Fidei expositio) fest, daß dieser in seiner Abendmahlslehre den Glauben nun radikal als memoria crucis auffasse, so daß er die geistig-subjektive Gegenwart Christi endgültig als durchgetragene Symbollehre annehme. Die Analyse der wichtigsten Spätschriften zeige alle Merkmale spekulativer Vertiefung des Symbolismus. Z.s Auffassung von der absoluten Ungeschuldetheit der Gnade wie auch diejenige von der dualistischen Gespaltenheit des Menschen hätten ihm nicht erlaubt anzunehmen, daß dem Menschen durch sakramentale Zeichen Gnade vermittelt werde. Gnade und Rechtfertigung verwirklichten sich nur im glaubenden Aufblick zum Ge-

kreuzigten und im Hören auf den Ruf zur Nachfolge. Wie zuvor weise Z. die substantielle Realpräsenz zurück. Als der leibhaft zur Rechten des Vaters Sitzende könne Christus gar nicht gegenwärtig sein. B. sagt, in der Spätperiode werde die contemplatio fidei als memoria crucis zum Schlüsselwort für Z.s Abendmahlsverständnis. Doch auch in dieser Periode stellt Verf. die Kontinuität der Abendmahlslehre fest. Die eucharistische Gegenwart, wie Z. sie in der vorsymbolischen Entwicklungsphase lehrte, halte sich in dem Sinn durch, daß die Sinne durch die Radikalisierung der memoria crucis wieder ins Spiel kommen. Tilge man aus der symbolischen Periode das polemische Moment, dann eröffne sich der Weg zur nachher eintretenden Vertiefung. Am Ende komme Z. so wieder bei einer erfahrbaren Manifestation an, die in der Dynamik des immer wiederkehrenden Begriffs der Anamnese gründe. – Im Symbolismus glaubt B. bei Z., skotistische Parallelen zu finden, die auf den augustinischen Einschlag der Humanisten zurückgeführt werden können.

Der vierte Hauptabschnitt gilt Cajetan (Scholastische Schriften; Biblische Schriften; Apologetische Schriften). Sein theologisches Denken ist vor allem thomistisch. Er hat Stellung bezogen zu wesentlichen Fragen der scholastischen und der reformatorischen Theologie und war mit den zeitgenössischen Kontroversen der reformatorischen Strömungen vertraut. Wie verhält sich seine Eucharistielehre zur Abendmahlslehre des Reformators und derjenigen des Humanisten? Der Schrift und dem Glauben gemäß hielt er an der Transsubstantiation und der Realpräsenz fest. Allerdings bleibe die Gegenwart Christi im Sakrament für den menschlichen Verstand im Dunkeln. Für ihn ist der Priester als Stellvertreter Christi das Werkzeug Gottes und die Sakramente Werkzeug der Gnade Gottes. Kraft seiner Vollmacht, zweitursächliche Wirklichkeit zu setzen, werde durch das Wort des Priesters unter den Gestalten die Gegenwärtigsetzung Christi zum Geschehen. C. lehre auch einen spirituellen Empfang der Gnade. – B. sieht keine Übereinstimmung zwischen Z. und C. hinsichtlich des Verständnisses der sakramentalen Wirkweise und dem Verständnis der Einsetzungsberichte. In anderen Zusammenhängen seien solche jedoch erkennbar. C. schätze die Hl. Schrift sehr hoch, er bejahe den geistigen Empfang der eucharistischen Speisen, die Wichtigkeit der Liebeseinheit als Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie, ihren Opfercharakter und die Bedeutung des Empfangs in der Gemeinschaft. Zudem nahmen sowohl Z. als auch C. Stellung gegen Mißbräuche der Zeitgenossen, beide erstrebten deren Überwindung durch verinnerlichte Frömmigkeit. Im Verständnis von Joh. 6 und 1 Kor. 10 seien sie nicht allzu weit voneinander entfernt. Jener weise jede sakramentale Interpretierung dieser Texte zurück, dieser könne einer solchen nur wenig Verständnis entgegenbringen. Ersterer erkläre die Väterstellen symbolisch, letzterer werde ihnen gerechter, weil er sie metonymisch ausdeute. – „Der Versuch einer Grenzziehung zwischen der Eucharistielehre Cajetans und derjenigen Zwinglis stieß immer wieder auf der Eucharistielehre vorgelagerte Probleme, die sinnvoll anzugehen, den Rahmen dieser Arbeit sprengte" bemerkt B. am Schluß seines Buches. Diese Feststellung des Verf. gibt Anlaß, noch einmal auf die Dissonanz im Buchtitel zurückzukommen. Um bei C. zu beginnen: die Eucharistie ist für ihn zweifellos das Sakrament der Einheit, Zeichen der Einheit. Ihm gilt die Untersuchung des vierten Abschnitts. Die drei ersten Abschnitte des Buchtextes gehören zweifellos methodisch, inhaltlich und darstellerisch so zusammen, daß sie eine thematische Einheit bilden. Der ihnen angefügte letzte Abschnitt nimmt in gewisser Weise eine Sonderstellung ein, die – soll die wertvolle Arbeit dieser Untersuchung nicht als doppelschichtig verdächtigt werden – als eigenständige Untersuchung zu Zwingli und Cajetan thematisch hätte behandelt werden können. Die oben erwähnte „Dissonanz" ist in dieser „Disputà" der vortridentinischen Gelehrtentrias nicht völlig aufgelöst. Es bleibt der Wunsch, B. möchte nach diesem ersten Schritt die von ihm zurückgestellten Fragen zur Eucharistielehre in den ersten Jahrzehnten des XVI. Jahrhunderts, dem Titel der vorliegenden Veröffentlichung entsprechend, jedoch in umfassenderen Zusammenhängen untersuchen, damit zugleich aber auch weitere Voraussetzungen schaffen „ad unitatem christianorum fovendam". F. O. Busch, S. J.

Greschat, Martin (Hrsg.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, I (UTb 284). 8° (216 S.); II (UTb 285). 8° (217–452 S.) Stuttgart–

Berlin–Köln–Mainz 1978, Kohlhammer. – Vielleicht läßt sich keine aufregendere und spannungsreichere geistesgeschichtliche Entwicklung im 19. und 20. Jh. denken als die Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland. Wer das erhebliche geistige Potential betrachtet, das aufgeboten wurde, um die Herausforderung der christlichen Tradition durch die neuzeitliche Aufklärung zu bewältigen, kann nur den Atem anhalten. Der Verlust traditioneller Metaphysik und der tendenzielle Duktus zum Immanentismus von Geschichte, Gesellschaft und Natur, der sich anfangs noch in der idealistischen Selbstsetzung des endlichen Subjekts transzendentalistisch dialektisch mit sich selbst vermittelte, erschütterten den „Supranaturalismus", d. h. die gegenständliche Vorstellung einer übernatürlichen Wirklichkeit, wie er die „Orthodoxie" als nachreformatorische Gestalt des Protestantismus formte. Verbalinspirierte Schrift, Dogma, kirchliche Autorität waren der Subjektivität des frommen Erlebnisses im Pietismus ebenso preisgegeben wie der rationalistischen und historischen Kritik der aufgeklärten Vernunft. Dies war also die Frage, wie sich die Offenbarungsreligion in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt gegenüber dem anthropozentrischen Weltbild der sich verabsolutierenden endlichen Vernunft behaupten bzw. vermitteln ließ. Im Banne einer „Vermittlung" des Christentums mit dem modernen Kulturbewußtsein von einer idealistischen Religionsphilosophie her stehen programmatisch intendiert oder negiert all die Unternehmen, die in den bekannten Klassifizierungen angegeben seien: liberale, apologetische, Vermittlungs-Erweckungstheologie, religionsgeschichtliche Schule, Kulturprotestantismus und dialektische Theologie. Überall schlägt auch die spezifische Dialektik des protestantischen Denkens durch: Wort-Glaube, Objekt-Subjekt, Theozentrik-Anthropozentrik, in den verschiedenen Vermittlungsformen und -stufen, so daß hier auch kritisch nach dem Selbstverständnis protestantischer Theologie zu fragen ist, ob sie sich als Wissenschaft vom Glauben oder als Wissenschaft von Gott versteht. Das besondere Problem erweist sich darin, daß die Theologie, die sich nur als Wissenschaft vom Glauben versteht, unter der Wucht eines anthropozentrischen Absolutismus ihren Gegenstand in die religionshistorische und religionspsychologische Forschung einreiht und somit das „Außen" von Offenbarung preisgibt, so daß Offenbarung allenfalls als unabschließbarer Prozeß unendlicher Objektsetzung im Endlichen durch das transzendentale Subjekt begriffen wird.

In diese tiefe Problematik soll durch vorliegende Bändchen eingeführt werden. Dabei ist jedoch keine evangelische Theologiegeschichte ins Auge gefaßt oder eine problemgeschichtliche Betrachtung der geistigen Entwicklungslinien und Zusammenhänge. Vielmehr soll der Anspruch der unvergleichlichen Aufgabe durch das Prisma der Biographie und der Theologie bedeutender protestantischer Denker repräsentativ vorgestellt werden. Die Galerie klingender Namen und erlesener Köpfe will allerdings keine theologische Walhalla sein, um einem naiv-staunenden Publikum zu imponieren. Aber gerade in der lebens- und denkgeschichtlichen Verschmelzung und in der Betroffenheit persönlichen Ringens zeigt sich die bedrängende Aktualität des Wagnisses, wenn Christen in selbstverantwortlichem Suchen und Fragen die Begegnung mit der modernen Kultur wagen, bei der es um Sein und Nichtsein des Christentums geht. Bei aller z. T. widersprüchlichen Vielfalt „bietet das vorliegende Werk einen repräsentativen Querschnitt durch Leben, Werk und Wirkungsgeschichte der bedeutendsten protestantischen Theologen jener Zeit, deren Fragen und Entwürfe für Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft wegweisend waren und sind." (8). So entstand ein ebenso spannendes wie informatives „Lese- und Arbeitsbuch" (8). Kompetente Autoren stellen die herausragenden Theologen vor, indem durchweg der biographische Hintergrund ausführlich dargelegt wird, um von hier aus und hier hindurch deren grundlegende Themen, Thesen und Zentralaussagen herauszuarbeiten. Geistige Perspektiven, Verbindungslinien, Abhängigkeiten und Zusammenhänge werden sichtbar und verschaffen Durchblicke. Fraglos muß Schleiermacher als „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts" am Anfang stehen. Hegel als theologischer Philosoph kann wegen seines ungeheuren geistigen Einflusses nicht fehlen. Es folgen 22 Darstellungen bekannter Vertreter der alt- und neutestamentlichen Kritik, der historischen Kritik in Kirchen-, Dogmen- und Religionsgeschichte (de Wette, Baur, Wellhausen, Gunkel, Harnack, Holl, Troeltsch), die im Dilemma zwischen Treue zur Substanz des Christentums und wissenschaftlicher Redlichkeit zu großen Entwürfen von systematischem Anspruch gelangen (Hof-

mann, Rothe, Kähler, Herrmann, Ritschl, Heim, Schlatter), und die es zur Distanzierung vom Christentum kommen lassen (Strauß, Overbeck). Der Einschnitt ist gegeben, als Kulturprotestantismus und liberale Theologie aus dem Erlebnis des 1. Weltkriegs heraus vor allem durch die dialektische Theologie überwunden wurden, gleichwohl oft im Rahmen der früheren Problemstellung (Barth, Brunner, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Gogarten) mit neuen Ansätzen bei der zeitgenössischen Philosophie und bei gesellschaftlichen Entwicklungen (Säkularisierung, Gott-ist-tot-Erfahrung, Entmythologisierung, Mündigkeit, religionsloses Christentum). –

Ein zusätzliches Werkverzeichnis und einführende Literatur machen die beiden Bändchen zu einem lesenswerten Begleiter des Studiums und zu einer geistesgeschichtlichen Einführung in die für das europäische Christentum weithin federführende protestantische Theologie und zu einer hilfreichen Hinführung zu den einzelnen Theologen. Grenzen in dem Unternehmen einer Vermittlung von Christentum und Neuzeit werden darin sichtbar, daß das meist im professoralen Milieu der modernen Welt begegnende Christentum allein auf der wissenschaftlichen Ebene die Probleme nicht umgreifend lösen kann, so daß es – um bezeichnend gerade mit Dietrich Bonhoeffer zu sprechen – nicht (nur) „der Begriffe, sondern des Vorbildes bedarf" (Widerstand und Ergebung. Neuausgabe, 416). G. L. Müller

Clauss, Manfred, Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des Zweiten Weltkrieges (Bonner Beitr. z. Kirchengesch. 11). Gr. 8° (XXIV u. 207 S. mit Reg.) Köln–Wien 1979, Böhlau. – Ein sehr wichtiger, jedoch bisher noch nicht behandelter Aspekt innerhalb der Gesamtkomplexe „Vatikan und Nationalsozialismus" und „Vatikan und 2. Weltkrieg" ist das Verhältnis zu Polen. Die 1976 von der Bonner katholisch-theologischen Fakultät angenommene, unter der Leitung von Prof. Stasiewski entstandene Dissertation von Clauss füllt diese Lücke. Der Verf. konnte dazu vor allem den 3. Band der „Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale" auswerten; leider war es ihm weder im Vatikan noch in Polen möglich, an unveröffentlichte Quellen aus dieser Zeit heranzukommen. –

Nach einer Darstellung der Bemühungen des Vatikans zur Verhinderung des 2. Weltkrieges (4–21) folgt die Schilderung der kirchenpolitischen Situation in den einzelnen Teilen des besetzten Polens (22–73). Während im Warthegau der brutale Vernichtungskampf gegen katholische Kirche und polnische Geistlichkeit integrierender Bestandteil der dortigen Entnationalisierungspolitik war, bestand für das Generalgouvernement eine andere Konzeption: es war nicht als „Mustergau", sondern als Kehrichthaufen für „Juden, Polacken und Gesindel" gedacht (51). In diesem Rahmen ist die (im Vergleich zu anderen Teilen Polens) relative Schonung der Kirche im Generalgouvernement zu sehen: Generalgouverneur Frank betrachtete sie als nützliches Opium zur Korrumpierung und Unterdrückung der polnischen Bevölkerung (56, 61 f.). Noch schlimmer wütete die Verfolgung im sowjetischen Polen, wo freilich beim deutschen Einmarsch, ebenso in der ersten Zeit der erneuten sowjetischen Besetzung eine gewisse Besserung eintrat. Insgesamt fielen der nationalsozialistischen Kirchenverfolgung etwa 2 000 polnische Priester zum Opfer (157). – Den vielfältigen diplomatischen Demarchen und Hilfsmaßnahmen des Vatikans für die Polen war nur ein sehr begrenzter Erfolg beschieden. Da der Vatikan vor international anerkannten Friedensregelungen weder in Polen noch anderswo Gebietsveränderungen anerkennen wollte und vor allem sich weigerte, die im Reichskonkordat vorgesehene „politische Klausel" bei Bischofsernennungen über die Grenzen von 1937 hinaus zuzugestehen, schloß er sich in den Augen der Reichsregierung von jeder Zuständigkeit für die seitdem annektierten Gebiete aus; alle kirchenpolitischen Demarchen, besonders für den Warthegau, wurden dementsprechend wegen Unzuständigkeit zurückgewiesen. Eine nicht immer glückliche Rolle spielte außerdem der Berliner Nuntius Orsenigo, der manchmal im Widerstreit zu den Weisungen des Staatssekretariats eine zu große Vertrauensseligkeit gegenüber der Reichsregierung bekundete (93 Anm. 119, 98). Ein Problem war auch, daß kirchliche Stellen manchmal nationalistischen Trends allzu leicht nachgaben. Dies betraf vor allem die leidige Sprachenfrage. Extremstes Beispiel ist Bischof Splett v. Danzig, dessen zusätzliche Ernennung zum Apostolischen Ad-

ministrator v. Kulm bereits ein arger Mißgriff war, aus dem freilich die Kurie für die Zukunft lernte (145 f., 154). Er verbot – freilich nicht von sich aus, sondern dem Druck der Gestapo nachgebend, welche weitere Verhaftungen von Priestern androhte – den Gebrauch des Polnischen nicht nur für die öffentlichen kirchlichen Funktionen, sondern sogar für die Beichte. Seltsam ist, daß der Vatikan zwar zunächst dieses Verbot als Verletzung des Naturrechts schärfstens mißbilligte (163), Pius XII. dann jedoch sich mit der Erklärung Spletts (Druck der Gestapo) zufriedengab, vielleicht auch deshalb – wie der Autor meint – weil der Vatikan vor Kriegsausbruch auch zu entsprechenden nationalistischen Sprachenverordnungen polnischer kirchlicher Stellen geschwiegen hatte (165).

Zu dem umfassenderen Thema des angeblichen „Schweigens" Pius' XII. gegenüber den Nazi-Verbrechen gehört auch das Fehlen eines öffentlichen Protestes, sei es gegenüber dem nationalsozialistischen Überfall auf Polen, sei es gegenüber der folgenden nationalen und wirtschaftlichen Unterdrückungspolitik, sei es gegenüber der Kirchenverfolgung insbesondere. Schon seit Anfang des Krieges, in verstärktem Maße seit 1951, erregte dieses Schweigen in vielen Kreisen Befremden; man sprach von einer ernsthaften Krise der päpstlichen Autorität im polnischen Volk, welcher nur durch eine öffentliche und klare Parteinahme Roms begegnet werden könnte. In diesem Sinne äußerten sich vor allem Kardinal Hlond (178 f.) und der im Exil weilende Bischof Radoński (180 f.). Dem Autor gelingt es jedoch, das (relative) „Schweigen" Roms überzeugend zu rechtfertigen. Wenn der Vatikan gegenüber den deutschen Behörden mehr als einmal mit einem spektakulären Protest drohte, ohne daß hinterher etwas geschah (39 f., 82), so war es nichts anderes als die Furcht vor noch schlimmeren Repressalien in Polen und vor der Zunichtemachung der noch bestehenden bescheidenen karitativen Hilfsmöglichkeiten, was den Vatikan zur Zurückhaltung bestimmte (176, 180; vgl. vorher 83 die Drohung Ribbentrops und besonders 89 Anm. 94 die Aufzeichnung Tardini's). Noch entscheidender ist jedoch, daß nicht nur der Vatikan so dachte, sondern daß sein Standpunkt auch von den im Lande gebliebenen polnischen Bischöfen geteilt und verstanden wurde, während die Kritik meist von Exilpolen und Exilbischöfen kam (182 f.). Die polnischen Bischöfe selbst verhielten sich im Grunde ähnlich oder noch vorsichtiger als der Papst. Erzbischof Sapieha v. Krakau wagte ein Ermutigungsschreiben des Papstes nicht zu veröffentlichen, um nicht Anlaß zu neuen Repressionen zu geben (182); und andere Bischöfe reagierten in ähnlicher Weise. Dies zeigt, daß die sanfteren Töne Roms, die im übrigen keinen Zweifel an der Sympathie des Papstes für die Sache des polnischen Volkes ließen und sogar von der „Wiederherstellung" der polnischen Nation in Gerechtigkeit und Frieden sprachen (so in der Enzyklika „Summi Pontificatus" vom 20. 10. 1939), sehr wohl verstanden wurden. Niemand anderer als der spätere Paul VI. hatte damals im „Osservatore Romano" diese zurückhaltendere Sprache gerechtfertigt (173 f.). So wird man wohl sagen dürfen, daß dieses „Schweigen" des Papstes nicht nur aus integren Beweggründen resultiert, sondern sich auch als sachlich richtig erwiesen hat – es sei denn, man ist der Ansicht, daß ein Papst grundsätzlich ohne jede Rücksicht auf welche Folgen auch immer, gerade auch für die Leidtragenden selbst, gegen Unrecht (dann aber auch nach allen Seiten hin!) öffentlich zu protestieren habe. Pius XII. jedoch stand, wie der Verf. richtig abschließend bemerkt, „vor der Wahl, der Welt die Wahrheit zu sagen, dabei aber verstärkte Repressalien gegen die Kirche heraufzubeschwören, oder den Weg der tätigen Hilfe zu wählen, ohne dabei jedoch die Wahrheit zu verschleiern" (188).

Ein tabellarischer Überblick über die Verwaltung der polnischen Diözesen während des Krieges und zwei Kartenbeilagen über die Diözesaneinteilung im geteilten Polen (1940 und 1942) ergänzen die wertvolle Arbeit, der unter dem jetzigen Pontifikat wohl noch besondere Bedeutung zukommen dürfte. Kl. Schatz, S. J.

3. Moderne Theologen. Fundamentaltheologie usw.

Apfelbacher, Karl-Ernst, Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. v. Heinrich Fries, Bd. 18). 8° (285 S.) München–Paderborn–Wien 1978,

Schöningh. – Präzise text- und literarkritische Arbeit, auch entlang z. T. noch unveröffentlichter Quellen, eröffnet zum einen den Blick für die Kontinuität und den inneren Zusammenhang der Probleme im Werke Troeltschs, zum anderen liefert sie die Argumente, um wesentliche Positionen der Kritiker, Diskussionspartner und Interpreten Troeltschs (u. a. J. Kaftan, W. Herrmann, W. Bodenstein, W. Pannenberg) zu kritisieren. Troeltschs Werk ist um die Grundfrage entstanden, wie sich die religiöse christliche Überzeugung mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften verträgt, wie „christliche Gläubigkeit und ein ‚ehrlicher, wissenschaftlicher Wahrheitswille' einander finden können" (57). A.s Dissertation erfüllt die selbstgestellten Aufgaben, diese Grundfrage sowohl als Bindeglied für das weitverzweigte Lebenswerk T.s herauszustellen, als auch deren Implikate in ihrer Aktualität für heutiges theologisches Reflektieren anzudeuten. – In einem *I. Teil* stellt A. „Troeltschs Weg in die Theologie" dar (39–78). Zweifelsohne aktuell sind die drei Anforderungen, die T. an Theologie stellt: 1. Analyse der religiösen Lage, in der geglaubt wird und Theologie getrieben wird; 2. wissenschaftliche Grundlegung von Theologie im differenzierten Einklang mit anderen Wissenschaften; 3. Inspiration und Reflexion einer neuen christlichen Religiosität, die es vermag, die von den Umwälzungen unseres Weltbildes ausgehenden, charakteristischen religiösen Stimmungen in den christlichen Gottesglauben einzuschmelzen (71–78). – Der *II. Teil* behandelt das Thema „Religionsphilosophie als wissenschaftliche Grundlegung der Theologie" (79–159). Hierin ist insbesondere der Aufbau der Religionsphilosophie entlang von vier Problemfeldern von Interesse: 1. psychologische Analyse der Religion; 2. Erkenntnistheorie der Religion – das religiöse apriori; 3. Geschichtsphilosophie der Religion; 4. Metaphysik der Religion (vgl. 129–156). – Im *III. Teil* geht A. auf „Theologische, kirchliche und politische Auseinandersetzungen" vor allem biographisch ein (161–281). Da das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von Natur und Übernatur ein theologisches Dauerproblem abgibt, ist die Darstellung von T.s „antisupranaturalistischer Theologie" in diesem Teil von Wichtigkeit (179–209). Ebenso gibt die Diskussion dreier Schriften T.s aktuellen Zündstoff, was allein die Titel derselben eröffnen: 1. „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie"; 2. „Absolutheit des Christentums"; 3. „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben" (209–238). – Insgesamt zeigt die Studie A.s, daß T. theologische Kernfragen und Dauerprobleme in der Sprache des 20. Jahrhunderts formuliert, an denen man sich auch heute nicht vorbeidrücken darf. T.s Lösungsvorschläge basieren allerdings auf methodischen Voraussetzungen, die heute in Phänomenologie, Reflexionstheorie sowie in Handlungs- und Systemtheorie denkgeschichtlich weiterentwickelt und aufgehoben sind. Überdies gibt es vor allem in P. Tillichs und K. Rahners Theologie längst konkrete Erfüllungen der von T. gestellten Aufgaben und systematische Antworten auf seine Anfragen. Bis auf wenige, allzu knappe Bemerkungen übergeht A.s Versuch, T. umfassend aktuell erscheinen zu lassen, dies. Es wäre nun nötig, daß die Implikate der Theologie T.s auf aktuelle theologische Fragen ausdrücklich und vergleichend bezogen würden; z. B. könnte angesichts der Tatsache, daß das Problem der Transzendenz- und Gotteserfahrung immer gewichtiger wird, T.s religiös-mystische, auf Erfahrung ausgerichtete Denk- und Lebensposition verglichen werden mit K. Rahners „mystagogischem" Ansatz, insbesondere, da beide keine quietistische oder individualistische Mystik meinen, sondern eine, die zu „Kampf und Arbeit" sowie zur „Gemeinschaft" führt (158). F.-T. Gottwald

Gunton, Colin E., Becoming and Being. The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth (Oxford Theological Monographs). 8° (X u. 236 S.) Oxford 1978, University Press. – Der Untertitel des Werkes gibt seinen Inhalt an: es ist der Vergleich der Lehre von Gott bei Charles Hartshorne und Karl Barth; der Haupttitel zeigt den Gesichtspunkt an, unter dem der Vergleich vorgenommen wird: Sein und Werden. Darstellung und Vergleich der beiden Lehren werden auf dem Hintergrund des „klassischen" Gottesbegriffs, für den der Name von Thomas von Aquin zitiert wird, und im Hinblick auf die (angeblichen) Gründe seines Niedergangs verglichen. Die Schwächen des klassischen Gottesbegriffs werden im „Supernaturalismus" des negativen Weges, in der zeitlosen Ewigkeit Gottes und in der

stufenförmigen Wirklichkeitsordnung gesehen. Ein solcher Gottesbegriff bringe akute logische Schwierigkeiten mit sich, meint G. Dies verbindet G. sowohl mit H. wie mit B. (4). Beide lehnen den klassischen Gottesbegriff ab, wenn auch aus verschiedenen Gründen, der eine vom Standpunkt der Ratio, der andere von der Autonomie der Bibel her. Beide ziehen es vor, von Gott in der Sprache des Werdens statt des Seins zu sprechen. Beide gehen auch von einem Akt des Glaubens aus: B. vom biblischen Glauben, H. vom Glauben an die kohärente Beschreibung der Gesamtwirklichkeit als eines panpsychischen Prozesses. Da jedoch die neuklassische Metaphysik H.s manches ausschließe, was vom Evangelium gelehrt wird, müsse man zwischen diesen beiden Glaubenssichten wählen (217). Diese Wahl geschehe letztlich aus vorrationalen Gründen (219). – Obwohl G. auch an K. Barth gelegentlich Kritik übt, steht er Barth näher als Hartshorne. Dessen Lehre lehnt er ab. Nach H.s System nehme das Werden des Alls ständig den Weg zum Besseren und werde so in das Gedächtnis Gottes wie in einen unendlichen Schwamm aufgesogen. Darin sieht G. eine Passivität Gottes, die nicht dazu berechtigt, von ihm als Liebe zu sprechen: es fehlt die für die Liebe und Gnade nötige freie, persönliche Initiative (220). Auch das sogenannte „Leiden" Gottes mit dieser Welt ist unter den Voraussetzungen H.s nicht frei und willentlich, sondern eine notwendige Folge kosmischer Kräfte. Gott „geschieht" nur in dem Maße, als er das schon Geschehene wahrnimmt. Die Prozeßtheologie ist nach G. eine mythologische Projektion menschlicher Erfahrung und Wahrnehmung in eine zeitlose Wahrheit, also ein Rückfall in die klassische Gotteslehre, und eine abergläubische Form von Götzendienst, da hier nicht Gott die Welt, sondern die Welt sich und Gott erschafft. – Was die ganze Schrift G.s sowohl in der Darstellung und Gegenüberstellung der beiden Lehren als auch insbesondere bei deren Beurteilung unzulänglich macht, ist die ohne jedes innere Verständnis vorgebrachte Darstellung der sog. „klassischen" Gotteslehre, auf deren Hintergrund jedoch beides vorgenommen wird. Daran ändert auch nichts die gelegentliche Stellenangabe von Thomastexten aus der Summa theologiae.

W. Brugger, S. J.

Weger, Karl-Heinz, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. 8° (176 S.) (Herderbücherei, Bd. 680). Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder. – Die beste Einführung in die Theologie Karl Rahners hat Karl Rahner in seinem „Grundkurs des Glaubens" (Freiburg 1976) selbst vorgelegt. Zusammen mit „Rechenschaft des Glaubens" (hrg. v. K. Lehmann u. A. Raffelt), einem Lesebuch zu den entscheidenden Texten seiner Theologie (Zürich/Freiburg 1979), ist der doppelt gesicherte Zugang für denjenigen eröffnet, der sich mit Rahner auseinandersetzen will. Doch bleibt die Klage derer nicht unberechtigt, denen im „Grundkurs" schon zu viel an wissenschaftlicher Terminologie, theologischer Sachkenntnis und theologiegeschichtlichem Hintergrund vorausgesetzt wird. Karl-Heinz Weger – von der epochalen Wirkung des Denkens K. Rahners überzeugt und mit seiner Theologie vertraut – kommt dem Anfänger oder sporadischen Rahner-Leser zuhilfe. Er versteht es ausgezeichnet, aus dem immensen Umfang des Werkes, aus der Vielzahl von Themen, Thesen, Anregungen und Kritiken die entscheidenden Linien herauszuarbeiten, gewissermaßen den Wald zwischen den vielen Bäumen aufzuzeigen.

In 7 Kap. entfaltet er übersichtlich, klar und konzentriert die Grundzüge. Nachdem zuerst die Ursprünge im Versuch eines Neudurchdenkens der Tradition und besonders der sog. Schultheologie ausgewiesen werden und das begriffliche Instrumentarium („transzendental-kategorial") geklärt ist, zeigt Weger aus dem anthropologischen Ansatz die transzendental-anthropologische Methode als formales Strukturprinzip auf. Das 2. Kap. beschreibt den Menschen als ein Wesen der transzendentalen Verwiesenheit auf das unendliche Geheimnis. Von daher kann dann von der Erfahrung der Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit des Menschen und der Welt gesprochen werden. Herzstück der Theologie Rahners sind seine Gedanken zur Gnadentheologie („übernatürliches Existential", „Natur und Gnade"). So lassen sich die umstrittenen Begriffe wie etwa „anonymes Christentum" erhellen von der universalen Offenbarung her und der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes an alle Menschen, wobei jedoch die Einheit der transzendentalen und der kategorialen Offenbarung unerläßlich bleibt. Jesus Christus erscheint als der Erfüller

der transzendentalen Christus-Idee, wiewohl die Offenbarung Gottes in Christus frei, unableitbar und kontingent ist. Zum Schluß behandelt W. die für Rahner notwendige Kirchlichkeit des Glaubens. Einige Literaturverweise können dem Anfänger dienlich sein. (Eine ausführliche Bibliographie der Sekundärliteratur findet man in „Wagnis der Theologie", hrg. v. *H. Vorgrimler*, Freiburg 1979, 598 bis 622). – Diese Einführung, die sich an zentralen Begriffen orientiert (Mensch, Gott, Gnade, Offenbarung, Jesus Christus, Kirche) in gewisser Analogie zum Aufbau des „Grundkurses", ist eine gelungene, leicht verständliche, jedoch nicht verkürzende Hinführung zur Theologie Karl Rahners. Wer sich in seine Theologie hineinlesen und -arbeiten will, sollte mit diesem Bändchen beginnen. G. L. Müller

Volk, Hermann, Gesammelte Schriften, Band III. Gr. 8° (336 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Zur Feier seines 75. Geburtstages erschien der 3. Band der gesammelten Schriften des Mainzer Kardinals Hermann Volk. Darin sind glücklicherweise lange vergriffene Arbeiten wieder zugänglich gemacht, die seinerzeit den Gang des theologischen Denkens bis zum Konzil in Deutschland mitprägten, wie schon aus den gewählten Themen hervorgeht: „Zur Theologie des Wortes Gottes" (1962), „Glaube als Gläubigkeit" (1963), „Sonntäglicher Gottesdienst" (1956), „Gott lebt und gibt Leben" (1953), „Das christliche Verständnis des Todes" (1957), „Das neue Mariendogma" (1951), „Das Sakrament der Ehe" (1956). Eine Bibliographie seiner bisher erschienenen Schriften schließt den Band ab. In einem ausführlichen Vorwort (9–18) leitet der Verf. jede einzelne Schrift vom nachkonziliaren Stand der theologischen Bewußtseinsbildung her ein und begründet die Wiederveröffentlichung damit, daß ihm Altes nicht schon als veraltet gilt und daß bei aller Ergänzungsfähigkeit der Wahrheit, insofern sie vom geschichtlichen Menschen erkannt wird, stets – wenn auch verborgen – die Aktualität der bedachten Offenbarung Gottes in Wort und Werk zum Vorschein kommt. Der Leser dieser älteren Arbeiten Volks wird immer neu überrascht sein über die gedankliche Prägnanz und die sprachliche Dichte, in der hier theologische Probleme aus einer Kohärenz des Denkens behandelt werden. Der spekulativen Höhe V.s kann jedoch nur der folgen, der zur logischen und systematischen Strenge des Denkens in der Theologie als Wissenschaft ja sagt. Durch alle Themen scheint die für V. typische Form auf, indem er fünf Bestimmtheiten von Person und Welt kennt, durch die der Mensch umgreifend und durchgehend auf den dreieinigen Gott bezogen ist: Schöpfung, Gnade, Sünde, Erlösung, Endvollendung. Dabei weiß der Theologe um die Grenzen der geschöpflichen Vernunft, die das Geheimnis Gottes nicht ausloten und adäquat systematisieren kann. Insofern jedoch Gott sich selbst offenbart, kann der Mensch tatsächlich göttliche Wirklichkeit in Schöpfung und Erlösung erkennen, besonders wenn sie zu seinem Heil notwendig ist. Im Wissen um die Grenzen und die Möglichkeiten der theologischen Vernunft vermag der Theologe dann Entsprechungen und Zusammenhänge der Heilswirklichkeit aufzuzeigen, in der der Mensch in der Welt durch Jesus Christus auf Gott bezogen ist. V. versteht es, brillant die Tiefgründigkeit des Geheimnisses und die innere Stimmigkeit des Glaubens zur Sprache zu bringen, so daß die analogia fidei befreiend sichtbar wird. Hier kommt es auch zum Übergang, da Theologie nicht bloße Theorie ist, sondern im Vollzug als Hören und Bedenken des Wortes Gottes den Menschen als Person, die ganzheitlich vor Gott steht im Denken und Tun, anspricht zur personalen Hingabe an den sich dem Menschen gnadenhaft mitteilenden Gott zum Heilsbund in Jesus Christus in allen Bereichen seines kreatürlichen Seins. – Dieser Band gehört mit dem ersten und zweiten als Standardliteratur auf jeden theologischen Studiertisch. G. L. Müller

Van Schijndel, Hendrikus Johannes Jozef, Religie, Geloof, Disciplina Arcani – Bonhoeffers disciplina arcani en de religie van het geloof. Gr. 8° (334 S.) Kampen 1978, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok. – In ihrem 1. Teil ist diese Promotionsarbeit bei Schillebeeckx eine sehr disziplinierte, einfühlende Meditation über die genaue Bedeutung von Grundworten, die Bonhoeffer gebraucht, um zwischen Religion und Glauben zu unterscheiden. „Religion" ist für

Bonhoeffer negativ bestimmt durch Dualismus, Unmündigkeit und Abstraktion. „Glaube" dagegen ist sein Ideal eines mündigen Christentums, bestimmt durch Einheit, Verantwortung, Konkretheit. Der Verfasser schließt in seiner induktiven Interpretationsmethode an den Stil der Entgegensetzungen an, der besonders Bonhoeffers spätere Schriften kennzeichnet. Bonhoeffers Verständnis vom Verhältnis des Glaubens zum Leben in der Welt läßt sich vielleicht am besten mit seinem Bild der Polyphonie von cantus firmus und Kontrapunkt (Widerstand und Ergebung, Neuausgabe München 1970, 331 ff.) zusammenfassen, weil darin nicht nur die Unterscheidung von Glaube und Existenz in der Welt, sondern auch ihr innerer Zusammenhang zum Ausdruck kommt (65). Auf dem Hintergrund dieser allgemeinen Einführung in Bonhoeffers Glaubensverständnis behandelt der Autor sodann den Begriff und die Wirklichkeit der „Arkandisziplin" bei Bonhoeffer. Es ist dies ein im 17. Jh. geprägter Begriff, der die in der frühen Kirche geübte Geheimhaltung des Credos, des Vaterunsers und der Sakramente vor Außenstehenden bezeichnet. Bonhoeffer gebraucht diesen Begriff nur zweimal in „Widerstand und Ergebung"; und er gab einmal im Seminar in Finkenwalde eine historische Auslegung des Begriffs. Für ihn selbst hat Arkandisziplin eine umfassendere Bedeutung: es geht um die Bewahrung der Identität des Glaubens in seinem Eingehen auf die weltliche Wirklichkeit. Wenngleich der Begriff bei ihm nur äußerst selten vorkommt, ist die gemeinte Sache in Bonhoeffers Leben sehr gut dokumentiert. Arkandisziplin besagt auf der einen Seite „Schweigen" über den Glauben, wo das Reden nur aufdringlich sein könnte; auf der anderen Seite aber wird das so Verschwiegene doch in der Kirche „gefeiert". Das Schweigen hat die Funktion, die Qualität des Sprechens zu wahren. Im Unterschied zum Stummsein geht das Schweigen vom Wort aus: es ist Ehrfurcht vor dem Wort. Von manchen Interpreten (der Verf. setzt sich vor allem mit Sperna Weiland auseinander) sind Bonhoeffers Gedanken über Arkandisziplin als Rückfall in die von ihm doch eigentlich abgelehnte „religiöse" Auffassung angesehen worden, weil sie sogar wieder einen „Raum" für den Glauben auszusparen scheint. Doch handelt es sich bei der Arkandisziplin nicht um eine Verborgenheit am Rande der Welt, sondern in ihrer Mitte. Der in der Arkandisziplin bewahrte Glaube steht nicht in Konkurrenz zum menschlichen Handeln, sondern ist der vom Handeln selbst zu unterscheidende Ursprung rechten Handelns. Das „Feiern" dieses Glaubens bewahrt das Schweigen vor der Gefahr, in Stummheit überzugehen.

Im 2. Teil der Arbeit sollen systematische Folgerungen für ein heutiges Glaubensverständnis gezogen werden. Welcher Art ist der Zugang des Menschen zur Transzendenz? In der Sicht des Verfassers läßt bereits die Geschöpflichkeit der Welt als solche, wenn auch nicht zwingend, sondern nur für den Glauben, Gott erfahren. In der Menschwerdung werde dies aufgenommen und „bekräftigt" (216). Jesus Christus sei prototypisch für unsere Annahme durch Gott: „Warum er und nicht auch wir! Wir sind doch auch Menschen", wie es in einem Kanongebet von Oosterhuis heiße (217). In der Auffassung symbolischer Wirklichkeiten, die das Transzendente dem Glauben präsent machen, folgt der Verf. vor allem der Lehre von Paul Ricœur. Fragwürdig erscheint mir die vielleicht zu einfache gegenseitige Zuordnung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Gilt nicht zunächst, daß keine geschöpfliche Qualität jemals ausreichen kann, um Gemeinschaft mit Gott positiv zu begründen? Nur unter dieser Voraussetzung kann man das Heil in Christus erfassen, das darin besteht, in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, aufgenommen zu werden, die an nichts Geschöpflichem ihr Maß hat und doch alles Geschöpfliche neu verstehen läßt. – Als Bonhoeffer-Interpretation verdient das sehr klar und verständlich geschriebene Werk hohes Lob. P. Knauer, S. J.

Grom, Bernhard / Schmidt, Josef, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens (Herderbücherei Band 519). Kl. 8° (176 S.). Freiburg/Br. 1975, Herder. – Mit der Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens beschäftigen sich die als Taschenbuch veröffentlichten fünf Beiträge von B. Grom und J. Schmidt. Vier der Themenkreise behandelt Grom, der als Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München doziert. Um eine Antwort aus religionsphilosophischer Sicht bemüht sich Schmidt, der sich auf

die Lehrtätigkeit an der gleichen Hochschule vorbereitet. – Um bewußt zu machen, auf welchem Hintergrund heute nach dem Sinn des Lebens gefragt wird, erhebt Grom im ersten Beitrag den ‚Zeitindex', indem er untersucht, wie naturwissenschaftlich-technische, von profitorientiertem Planen geleitete und marxistische Weltanschauungen die Sinnfrage des Menschen beantworten. Dabei wird deutlich, daß die von ihnen gebotenen Antworten letztlich unzureichend bleiben, weil sie nur Teilbereiche des Lebens erfassen, während der Mensch nach einer Antwort auf den Sinn des Ganzen sucht. – Schmidt, der im zweiten Kapitel die Grunderfahrungen, Liebe und Schuld, auf ihren Verweis auf Sinn hin untersucht, erkennt, daß absoluter Sinn „nur in der Offenheit zum Ganzen möglich und erfahrbar" (58) ist. Für ihn verweist die sittliche Forderung den Menschen auf eine letzte, radikal transzendente Instanz, die auf Grund ihrer Erhabenheit ihre Unbedingtheit legitimiert. Diese Aussagen legen es nahe, die Theologie zu Wort kommen zu lassen, um zu erfahren, welche Antwort die christliche Offenbarung auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens gibt. Obwohl der Begriff ‚Sinn' in der Schrift nicht begegnet, finden sich in den biblischen Texten genügend Beispiele, die es ermöglichen, die Sinnfrage zu beantworten. – Die philosophisch-theologischen Argumente ergänzt der vierte Beitrag, der sich mit dem Problem Sinn und Sinnlosigkeit in psychologischer Sicht befaßt, indem er mit Erkenntnissen moderner Persönlichkeitstheorien sowie Ergebnissen der Verhaltens- und der Humanistischen Psychologie vertraut macht. In diesem Abschnitt konkretisieren Beispiele und persönliche Zeugnisse die Anschauungen der vorgestellten psychologischen Richtungen und veranschaulichen, wie wichtig es für den Menschen ist, eine glaubwürdige Antwort auf die Sinnfrage zu haben. Am Schluß des Kapitels kommt Grom zu dem Ergebnis, „daß die religiös gefüllte und ausgerichtete ‚endlose Motivation' die psychische Seite von dem ist, was philosophisch und theologisch als Verwiesenheit des Erkennens und Liebens auf die Transzendenz und auf das ‚absolute Geheimnis' (K. Rahner) bezeichnet wird" (106). – Die im letzten Beitrag gebotenen Meditationsanregungen und Tests möchten helfen, eine realistische Einsicht in die persönliche Lebenssituation zu gewinnen, um so eine ehrliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens zu ermöglichen. – Deutet schon diese knappe Inhaltsangabe an, wie vielschichtig und schwierig die in den Beiträgen aufgeworfenen Fragen sind, so kann man nicht erwarten, daß sie in einem Taschenbuch in jeder Beziehung ausführlich und erschöpfend erörtert werden. Dies ist auch nicht die Absicht der Autoren. Sie möchten in die Sinnproblematik einführen und zeigen, wie man heute eine überzeugende und glaubwürdige Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens geben kann. Indem sie ihre Ausführungen übersichtlich ordnen, sich um klare und verständliche Ausdrucksweise bemühen, auftauchende Fragen aufgreifen und nach begründeten Antworten suchen, rufen sie vertraute philosophisch-theologische Einsichten und psychologische Erkenntnisse in Erinnerung, machen auf neuere Strömungen aufmerksam und bieten auf diese Weise eine lesenswerte Einleitung in die Sinnproblematik. – Als besonders anregend und nützlich erweist sich vor allem das letzte Kapitel, weil es zum persönlichen Nachdenken ermuntert, zur Meditation auffordert und so wertvolle Handreichungen auch für das geistliche Leben bietet. Deswegen legt es sich nahe, sich mit Grom und Schmidt auf die Suche nach dem Sinn des Lebens zu machen. J. Oswald, S. J.

Bürkle, Horst, Einführung in die Theologie der Religionen. 8° (X u. 191 S.) Darmstadt 1977, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Die Theologie der Religionen entstand als ein Zweig theologischer Wissenschaft im Zusammenhang mit dem zwischenreligiösen Dialog während der 60er Jahre. Die christliche Theologie nahm erstmalig das Thema Weltreligionen in ihren Forschungsbereich hinein. Sie hatte viel nachzuholen, um die erforderliche lange Zeit hindurch arg vernachlässigte Kenntnis der nichtchristlichen Religionen zu erlangen, und mußte Anleihen bei der bislang eher gemiedenen Religionswissenschaft machen. Auch hieß es, zuverlässige Maßstäbe zur Beurteilung der Religionen zu erarbeiten. Für beides brauchte es Zeit. – Im Einleitungskapitel seiner „Einführung in die Theologie der Religionen" handelt B. über „die Beurteilung der Religionen in der Theologie der Gegenwart". Er informiert über Ansätze und erste Versuche auf evangelischer und

katholischer Seite. Paul Tillich gelang es als erstem, die Barrieren, die die dialektische Theologie, insbesondere Karl Barth, gegen alle nicht in der göttlichen Offenbarung begründete Religion aufbaute, zu überwinden. Ernst Benz, der große Anreger aus der weltoffenen Marburger Schule, machte die erregende Entdeckung, daß die Religionsgeschichte auch nach Christus und bis in unsere Epoche hinein weitergeht, daß neue Religionen entstehen und mit ihren Initiativen das Christentum herausfordern. Dagegen nimmt die evangelische Missionswissenschaft den neuen religiösen Strömungen der Gegenwart gegenüber eher eine zurückhaltende Haltung ein. In der katholischen Kirche entwickelte sich die Theologie der Religionen nach Ende des 2. Vatikanischen Konzils, das sowohl die Werte der nichtchristlichen Religionen als auch das Unterscheidende des Christlichen betonte und zum zwischenreligiösen Dialog ebenso wie zur aktiven Mission aufforderte. Katholische Theologen befaßten sich mit den nichtchristlichen Religionen vorzüglich im Zusammenhang mit den Fragen nach der Heilsmöglichkeit der Heiden und dem Walten Gottes in der Menschheitsgeschichte als universaler Heilsgeschichte.

B.s Buch kommt das Verdienst zu, sich über die prinzipiellen theologischen Fragen hinaus mit den konkreten Inhalten der Weltreligionen zu befassen. An drei Modellen erörtert B. die ihm vor allem wichtigen Fragen. Allerdings kommen die drei ausgewählten komplexen Religionsgebilde des Hinduismus, des Buddhismus und der Stammesreligionen Afrikas im Rahmen der als Einführung kurz gehaltenen Studie nicht zur vollen Entfaltung. Die Beschränkung der Seitenzahl auf je 20–30 Seiten für jede der behandelten Religionsgruppen bringt es mit sich, daß so weitläufige Gebilde wie Hinduismus und Buddhismus nicht allseitig dargestellt werden. Der Religionswissenschaftler vermißt ungern charakteristische Wesenszüge. Eine breite religionsgeschichtliche Grundlage ist für den Aufbau der Theologie der Religionen ebenso wie für das zwischenreligiöse Gespräch unabdingbar. – In prägnanter Kürze vermittelt das abschließende Kapitel wichtige Einsichten, die sich aus der neuen Weltlage heute ergeben. Dabei kommt die reiche Erfahrung, die der Verf. in langjährigen Überseeaufenthalten und auf vielen Reisen durch Missionsgebiete erwarb, vorteilhaft zum Tragen. Kaum eine Religion findet sich mehr in dem Zustand, in dem sie die klassischen Handbücher der Religionsgeschichte beschreiben. Die weltweite Säkularisierung hat in allen Kontinenten neue Situationen geschaffen, zu denen B. Wichtiges zu sagen hat. Ich hebe nur den ihm augenscheinlich besonders am Herzen liegenden Gesichtspunkt heraus, daß ungeachtet der vom Westen inspirierten weitgehenden Säkularisierung und Modernisierung der Weltreligionen das christliche Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen, um Frucht zu bringen, den in allen Religionen lebendigen religiösen Kern ansprechen muß. H. Dumoulin, S. J.

Ganoczy, Alexandre, Einführung in die katholische Sakramentenlehre. 8° (VIII u. 148 S.) Darmstadt 1979, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Der Verfasser bestimmt die Sakramente als „Systeme verbaler und nonverbaler Kommunikation, durch welche zum Christusglauben berufene Menschen in die Austauschbewegung der je konkreten Gemeinde eintreten, daran teilnehmen und auf diese Weise, getragen von der Selbstmitteilung Gottes in Christus und seinem Geiste, auf dem Weg zu ihrer Selbstwerdung vorankommen" (116). Er will also die Sakramente nicht einfach als „Selbstvollzüge" einer „mystischen, empirisch kaum faßbaren Kirche", sondern als interaktive Begegnungsereignisse zwischen der Gnade und dem Glauben ganz bestimmter lebensgeschichtlich so oder anders orientierter Mitglieder einer konkreten Gemeinde verstanden wissen (ebd.). – Im 1. Teil entfaltet er den Sakramentsbegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung, beginnend von den vorchristlichen Mysterien bis zur Reformation. Sodann werden die fundamentalen Fragen der traditionellen katholischen Sakramentenlehre behandelt: Wirkweise, Einsetzung, Siebenzahl, Notwendigkeit, Spender und Empfänger der Sakramente. Ein 3. Teil geht auf Schwerpunkte der Lehre in bezug auf die einzelnen Sakramente in Geschichte und Gegenwart ein; hier werden immer wieder die Neuansätze des II. Vatikanums früheren Theologien kritisch gegenübergestellt. Im 4. Teil erläutert G. seine eigene „kommunikationstheoretische" Sicht, wie sie in der obigen Definition zum Ausdruck kommt. Sie erscheint im Anschluß vor allem

an H.-D. Bastian entwickelt. Vor jeder Anwendung der theo-logischen Person-Analogie soll die anthropologische Person-Analyse zur Geltung kommen. Der kommunikationstheoretische Beitrag zum Verständnis der Sakramente läßt sich insbesondere mit den Stichworten „Kreativität" und „Interaktion" beschreiben. Die Feier der Sakramente ist eine „Konzelebration", in der alle Beteiligten zugleich Empfänger und Sender, Nehmende und Gebende sind. Der Kirche möchte der Verf. dabei nicht mehr eine „unbestimmte, globale ‚Sakramentalität'" zuschreiben: „Der ohnehin utopistische Gedanke, die Kirche könne kraft ihrer bloßen Existenz wirksames Gnadenzeichen sein, fällt ganz und gar weg. Dagegen rückt die biblisch begründete Vorstellung von einer Klein- oder Großgruppe kommunikationsfähiger und -bereiter *Zeugen* des verkündeten und gelebten Evangeliums in den Vordergrund." (114) Muß dies ein Gegensatz sein? – Das Werk bietet auf engem Raum viel Information. Ausführlicher wäre vielleicht das Verhältnis von Wort und Sakrament, die „materia – forma"-Problematik und die Frage nach der „Absicht, zu tun, was die Kirche tut", zu behandeln gewesen. P. Knauer, S. J.

Fischer, Hermann (Hrsg.), Anthropologie als Thema der Theologie. Beiträge von Hans-Martin Barth u. a. Gr. 8° (212 S.) Göttingen 1978, Vandenhoeck & Ruprecht. – Wer sich wie der Verfasser dieser Besprechung regelmäßig mit Philosophischer Anthropologie befaßt, gelangt mehr und mehr zu der Überzeugung, daß die große Zeit einer vom Tier-Mensch-Vergleich ausgehenden, evolutionistisch orientierten Anthropologie überholt ist und an deren Stelle die Wissenssoziologie tritt, was wiederum nur allzu gut verständlich ist. Um so erfreulicher ist es, daß sich das vorliegende Buch, das die Vorträge einer Fachgruppentagung in Würzburg veröffentlicht und verschiedene Beiträge unterschiedlicher Gesichtspunkte referiert, Anthropologie als Thema der Theologie behandelt. Erfreulich auch, daß gerade protestantische Autoren diese Thematik aufgreifen, weniger erfreulich freilich, daß prominente katholische Theologen (ich denke etwa an Karl Rahner) nicht erwähnt werden. Ob sich dies aus der Referentenauswahl ergab oder aus einer mir nicht verständlichen Zurückhaltung gegen die eher philosophisch orientierte katholische Theologie, vermag ich nicht zu beurteilen. Gerade heute scheinen doch die anthropologischen Grundlagen einer Theologie unerläßlich. Doch das nur als eine im ganzen gesehen unbedeutende Kritik, die dem Sammelband keinen entscheidenden Abbruch tut. – Das Buch bringt in seinen ersten Artikeln, wie es im Vorwort heißt, eine Reflexion über die erneut entfachten Diskussionen um das Erbe der Theologie Karl Barths und Rudolf Bultmanns, wobei, wie nicht anders zu erwarten, Barths Anthropologie theologischer ausgerichtet ist als die Bultmanns. Weiter werden behandelt: Anthropologie als theologische Aufgabe, das Verhältnis von Anthropologie und Ethik, weiter Anthropologie und Ethik aus sprachkritischer Sicht, Ethik und Gotteslehre und nicht zuletzt die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds, ein Beitrag, der nicht leicht zu lesen ist, dennoch aber einen wichtigen Punkt der Metapsychologie Freuds in kenntnisreicher Weise kritisch befragt. Anfang und Schluß des Sammelbandes sind die Beiträge „Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie" und „Partnerzentrierte Seelsorge als Herausforderung an die Systematische Theologie". – Es ist hier natürlich nicht möglich, die einzelnen und unterschiedlichen Artikel entsprechend zu würdigen. Dennoch ist es der Mühe wert, das Buch zu studieren, da der Gedankenreichtum beachtenswert ist und überdies der Leser diesen oder jenen Artikel auswählen kann, der ihn besonders interessiert. Kurz: Wer sich für Anthropologie als Thema der Theologie interessiert, wird in diesem Sammelband Anregungen finden, die sich sicher für seine eigenen Arbeiten als fruchtbar erweisen. Die Namen der Autoren bürgen dafür. K.-H. Weger, S. J.

Nuovo Dizionario di Teologia, a cura di *G. Barbaglio* e *S. Dianich*. 8° (1915 S.) Roma 1977, Edizioni Paoline. – Dieses „neue" italienische Lexikon behandelt in einem handlichen Band die traditionelle theologische Materie unter 82 teilweise unkonventionellen Stichworten (wie z. B. „Donna nella Chiesa", „Libro sacro", „Progresso" u. ä.). Ein Neutestamentler (G. Barbaglio) und ein Ekklesiologe (S. Dianich) koordinieren die Beiträge von 42 anderen Mitarbeitern,

darunter einige ohne weiteres international bekannte Theologen wie Z. Alszeghy, G. Alberigo, M. Flick, J. Galot, R. Latourelle, C. M. Martini, C. Vagaggini. Bis auf 5 Ausnahmen sind es italienische Autoren, was bei der Flut übersetzter Lexika in Italien schon beachtlich ist. Deswegen stellt dieses Werk ein ziemlich korrektes Bild des Niveaus der italienischen zeitgenössischen Theologie dar. Im allgemeinen sind die Artikel up-to-date und besitzen eine offene Einstellung zu den wichtigsten Fragen – wie die bei jedem Stichwort reichlich angegebene Bibliographie aufweist – ohne sich extreme Thesen zu eigen zu machen. Mehr als um eine Angabe technischer Details oder theologischer Daten geht es darin um eine Beschreibung des heutigen Stands der Diskussion, wobei besonders die deutschsprachige Literatur fast immer vorausgesetzt wird. Eine Einheit wird im ganzen Werk nur auf der Ebene der theologischen Methode und nicht der konkreten schulmäßigen Lösungen angestrebt, wie die Herausgeber im Vorwort ausdrücklich zugeben. Daher sind die Artikel, die methodologische Fragen erörtern, bes. der sehr interessante Beitrag von C. Vagaggini über die Theologie als solche (der breiteste überhaupt: 114 SS!), der wichtigste und wertvollste Teil des Lexikons. Wie bei jedem anderen Sammelwerk ist die Qualität der einzelnen Beiträge sonst sehr unterschiedlich und selbst die Auswahl der Stichworte bestreitbar; im allgemeinen aber bekommt der Leser den Eindruck einer ausgewogenen, kritisch-hermeneutisch fundierten Information. Nur bleibt die Frage, wer wirklich in diesem Lexikon angesprochen werden soll: es ist u. E. zu seriös und engagiert, um Laien zu erreichen; andererseits fast immer zu allgemein und descriptiv, um (italienische) Fachtheologen interessieren zu können. Es kann dagegen für deutsche Leser als Einblick in die theologische Werkstatt Italiens nützlich sein. Hier und da, auch wenn viel seltener als üblich in ähnlichen Werken, stehen grobe Fehler dem Verständnis im Wege: z. B. S. 898 b statt „cann. 120–124" ist „cann. 1120–1124" zu lesen und die Nr. 3 S. 1718 a soll neu formuliert werden (ungefähr: „può rendere valido ciò che è invalido, ma non invalido ciò che è valido"). C. Marucci, S. J.

4. Pastoral. Spiritualität

Reckinger, François, Kinder taufen – mit Bedacht. 8° (XXXI u. 407 S.) Kall 1979, Salvator Verlag Steinfeld. – Wenn man auch der Meinung sein darf, in der (theoretischen) Kindertaufdiskussion könne mittlerweile kaum noch wirklich Neues aufs Tapet gebracht werden – die Auseinandersetzung über die daraus zu ziehenden praktischen Schlüsse und Optionen wird vermutlich nicht so bald ausgestanden sein. Selbst wenn man dem umfänglichen Buch nur sorgfältige und kritische Information über die einschlägigen Veröffentlichungen seit Kriegsende (unter Beschränkung auf katholische Theologie und die aus dem deutschen und französischem Raum) zu danken hätte, wäre es einem dringenden Desiderat nachgekommen. Wenn dann im abschließenden Teil der Vorschlag des Verf. – er vertritt eine gemäßigte Aufschubpastoral – vorgestellt und begründet wird, kann auch nicht erst der unbefriedigende Eindruck aufkommen, den bloßes Begutachten von Sentenzen nur zu leicht hervorzurufen pflegt. Obschon auch diese kritische Vorstellung durchaus verantwortlich geschieht: vorgeschaltet ist ein erster Teil (1–74) „Theologische Grundaussagen zur Kindertaufe", der die Maßstäbe erhebt. Das unverkennbare Engagement des Verf. für die Sache „Kinder taufen" und das dann in der von ihm vertretenen Weise „mit Bedacht", beeinflußt die ganze Gangart des Buches viel zu vorteilhaft, als daß man ihm anrechnen wollte, wenn man gelegentlich schon gewisse Geleislegungen zu erkennen meint zugunsten der recht dezidierten Weise, wie er die Taufspendung verstehen und vertreten wird. Man wird es ihm also nicht anrechnen wollen, daß für die Kindertaufe schon die Tatsache zu Buche schlagen darf, daß sie aus der Schrift nicht zu widerlegen ist (11 f.); aber damit müßte ja nicht zusammengehen die Übervorsicht und das geringe Einfühlen(wollen) in das Anliegen, das hinter einer Qualifikation der Erwachsenentaufe als Norm- bzw. Idealfall steht (28 f.)? Auch wird man es dem Verf. nicht gut streitig machen können, wenn er bereitwilliger als vielleicht angebracht für ein trienter Anathem die höchste (Glaubens-)Relevanz vindiziert. Aber schwerer als solche geringfügigen Ausstellungen will allerdings ins

Gewicht fallen, daß die Art, etwa „Erbsünde" einzubringen, nicht alle Nuancen heutiger Diskussion einholt bzw. die Realität des heute (unter welcher Terminologie auch immer) vielberufenen „übernatürlichen Existentials" bei der Abwägung zwischen den verschiedenen Taufweisen nicht zu ihrem vollen Stellenwert gehandelt wird. Aber immerhin: die vom Verf. für die Praxis bevorzugte Weise, Kinder zu taufen, zeigt, daß keine unvertretbaren Folgerungen gezogen worden sind. – Der Berichtsteil „Die wichtigsten derzeitigen Positionen" (75–320) ist eine Fundgrube; 10 S. Literatur figurieren nicht nur im Verzeichnis, sondern sind verarbeitet worden. Die Zusammenfassung in Gruppen („Pastoral der progressiven Hinführung" „Taufe in Etappen" „Taufe im Erwachsenenalter" u. a.) dient der Übersichtlichkeit. Die Darstellung der einzelnen Positionen ist sachlich und klar. Die jeweilige Kritik ist angenehm unbefangen und ohne Furcht vor großen Namen; auch dann nicht sparend, wenn ein Autor die in diesem Buch vertretene Position „rechts überholt", vgl. H. Schmitz' Plädoyer für ein „Recht auf Taufe für Unmündige" (307 ff.). Erstaunlich ist tatsächlich, als wie anfechtbar so manche „Beweisführung" zugunsten der bevorzugten Taufpraxis hier aufgedeckt wird; bei deren Qualifizierung kommt man gelegentlich in Verlegenheit: unbedarft? oder nur schludrig? Daß die dem Buchtitel entsprechende Option für eine pastoral verantwortete Selektion sehr wohl vertreten werden kann und für manche seelsorgerliche Malaise Abhilfe verspricht, soll hier nicht weiter ausgeführt werden. – Ein sehr nützliches Buch also. Aber dann soll doch ein gewisses Unbehagen noch zu Wort kommen: es ist um einiges zu lang geworden! Passagenweise ist das auch schon rein äußerlich zu erkennen: in so manchem Kapitel des abschließenden Teils zerfließt die Darstellung merklich, bis in die sprachliche Disziplin hinein. Es ist eine Sache, in verständlichem Engagement einem „in Sakramentengeschichte ... wenig sattelfesten Verfasser" nachzurechnen, daß er „die alte Mär wieder aufwärmt" (225) – es ist eine andere, Kolloquialismen der Art sich einschleichen zu lassen wie „Ist es sehr sinnvoll, daß viele Geistliche einen Großteil ihrer Zeit damit verbringen, hinter Verstorbenen einher zu marschieren, die zeitlebens prima ohne Gott und Kirche ausgekommen sind?" (351) Nun, das mögen allenfalls Schönheitsfehler sein. Aber: es muß durchaus nicht zugunsten der vorgeschlagenen Taufpraxis ausschlagen, wenn zu ihrer weiteren Empfehlung und Abstützung so ziemlich das ganze Feld der sakramentalen Ökonomie auf Implikationen und Weiterungen hin abgeklopft wird und dann beispielsweise (375) die (Re-)Aktivierung einer Art Büßerinstitut in Vorschlag kommt oder das Desiderat von gültigen Ehen Getaufter ohne Sakramentalität (und also auch ohne die strenge Unauflöslichkeit) als eine vom Ansatz her u. U. anzupeilende Konsequenz auftaucht. Der Buchtitel verpflichtet nicht zu einer solchen tour d'horizon, und mögliches Befremden (spätestens wegen einer in diesem Rahmen unvermeidlich zu dürftig vorbereiteten Konfrontierung mit solchen Vorschlägen) könnte leicht auf den doch so akzeptablen Grundansatz zurückschlagen. Detaillierter Erfahrungsbericht (aus ausgedehnter Taufvorbereitung in Köln), durchaus; stimulierende Fragen, ja. Was darüber hinaus ist (und einen nicht geringen Einschlag von Ermessen braucht), sollte man getrost dem Weiterdenken des Lesers anheimstellen. A. Stenzel, S. J.

Zulehner, Paul M., Umkehr: Prinzip und Verwirklichung. Am Beispiel Beichte (Beiträge z. praktischen Theologie). 8° (215 S.) Frankfurt 1979, Knecht. – Umkehr: Am Beispiel Beichte: Dieser Titel weist bereits darauf hin, daß für Z. der Begriff Umkehr umfassender ist als der des Bußsakraments. So ist auch der Verfall des Beichtinstituts nur ein Grund, warum er sein Buch schreibt. Der andere ist der, daß in einer Gesellschaft, in der der Glaube nicht mehr selbstverständlich ist, Umkehr ein Prozeß sein muß, durch den die Kirche neue Christen zeugt. Z. will durch seine Arbeit nicht die Zahl der systematischen und exegetischen Werke vermehren, die in den letzten Jahren verfaßt worden sind. Deren gültige Ergebnisse voraussetzend interessieren ihn die empirisch soziologischen und psychologischen Voraussetzungen, unter denen heute Umkehr in der Gemeinde und Bekehrung zum Glauben der Kirche geschehen können. –

So stellt Z. im 1. Tl. seines Buches die Lage der Beichte dar. Als intensivste Austauschform von kirchlichem Lebenswissen zwischen Gläubigen und Kirche hat

sie u. a. deshalb an Bedeutung verloren, weil viele Christen nur noch das auswählende Gespräch mit der Kirche pflegen. Dies deshalb, weil gerade die kirchlichen Normen, Ehe, Sexualität und Besitz betreffend, die Menschen in Widerspruch zu den gesellschaftlichen Erwartungen bringen. Generell läßt sich anhand von Statistiken nachweisen, daß im Urteil vieler Menschen die Kirche mit Werten wie Lebensfreude und Selbstverwirklichung nichts zu tun hat oder sie sogar behindert. Um so dringlicher ist ihre Aufgabe, ihr Lebenswissen als echte Alternative verständlich zu machen. – Im 2. Tl. seiner Ausführungen geht es Z. um die Frage, was Sünde und Schuld heute bedeuten können. Dabei nimmt er seinen Ausgang bei der Frage, wie ein Mensch zu seiner Identitätsbildung kommt und welche Rolle dabei das Lebenswissen spielt. Die Gefahr der Kirche ist, ihr Lebenswissen nur in antiquierter und deshalb unverständlicher Sprache weiterzusagen. Was aber nicht verständlich ist, ist auch nicht lebbar! (66) Das kirchliche Lebenswissen stellt sich u. a. dar in der Rede vom alten und neuen Menschen, vom wahren Leben und von der Erbsünde. Was diese Ausdrucksweise soziologisch und psychologisch bedeuten kann, versucht Z. darzustellen, indem er über heutige, den Menschen zerstörende Lebensweisen handelt. – Der 3. Tl. des Buches ist dem Prozeß der Umkehr und der Versöhnung gewidmet. Es geht um die Bekehrung der neuen Heiden und um die Umkehr der Christen. Kirche soll für diesen Umkehrprozeß den Raum bieten. Dabei muß sie aber sehen, daß ein Mensch das, was er geworden ist, nur schwer und gegen tief verwurzelte Widerstände in ihm selbst aufgeben kann. Daher hält Z. an seiner Vermutung fest: „Es entspricht zunächst dem Menschen, sich *nicht* zu verändern. Umkehr ist der eher unwahrscheinliche Weg, den ein Mensch einschlägt" (113). Z. kann daher den Prozeß der Umkehr von seiner Innenseite her als Trauerarbeit beschreiben, durch die ein Mensch sich durch starke Verunsicherung hindurch von seinen alten Einstellungen löst. An der Außenseite des Prozesses zeigen sich vier Hauptphasen: die Phase der Mobilisierung, in der ein Mensch mit einem alternativen Lebenswissen konfrontiert wird und dabei – vielleicht zum erstenmal – spürt, wie unbefriedigend sein bisheriges Leben war. Dieser Phase folgen die der Umorientierung und Konsolidierung. Während der letztgenannten erfolgt dann auch die öffentliche Konversion. Die vierte Phase ist die der Stabilisierung, in der die endgültige Trennung von den alten Bezugspersonen erfolgt. Jeder dieser Schritte hat zahlreiche Zwischenstufen. Auch kann der Prozeß an beliebiger Stelle abbrechen und wieder von vorn beginnen. Fallbeispiele von Konversionen und eine Auslegung der Umkehr des Paulus verdeutlichen, was der Verf. abstrakt darzustellen versucht. – Im 4. Tl. seiner Ausführungen wendet sich Z. der Umkehrpraxis in der Kirche zu. Er greift in vielen Punkten auf, was er schon früher gesagt hat: Umkehr ist nicht machbar, weil es auf den Kairos des Angesprochenwerdens ankommt. Entscheidend sind beim Umkehrprozeß die signifikant anderen, die das neue Lebenswissen überzeugend vorzuleben wissen. Die Gemeinde selbst muß in ihrer Struktur so offen sein, daß Neuhinzukommende in ihr eine Bleibe finden können. Sie selbst muß auch intern eine glaubwürdige Umkehrpraxis kennen. Z. handelt kurz die bekannten Formen persönlicher und gemeinschaftlicher Buße ab und spricht über die Anforderungen an die Umkehrbegleiter, die Laien oder Priester sein können. Als kritische Frage an alle Umkehrbemühungen formuliert er: „Haben wir jeweils auf das Leben bezogene Glaubensinhalte? Können wir den Menschen, auf ihr Leben bezogen, sagen, was es konkret heißt, das Leben christlich zu deuten und zu stilisieren?" (171).

Die Überlegungen Z.s zur Umkehr dienen dem Verständnis des Bußsakraments sicherlich in vieler Hinsicht. Indem sie zeigen, daß die Umkehr im Zusammenhang von Identitätsbildung und Übernahme von Lebenswissen steht, wird deutlich, wie weit ihr Geschehen in das alltägliche Leben der Menschen eingreift. Zugleich zeigt der Verf., daß Umkehr niemals ein Vorgang ist, bei dem es allein auf die Vermittlung neuer intellektueller Inhalte ankäme. Denn die Umkehr wird hauptsächlich ermöglicht durch das Vorleben neuen Lebenswissens in der Begegnung mit dem signifikant anderen und einer lebendigen Gemeinde. Auch gelingt es Z., die theologische Begrifflichkeit mit der Sprache empirischer Wissenschaften zu vermitteln. So wird der Weg zu einer zeitgemäßen Sprache der Verkündigung geebnet. Entscheidend an den Ausführungen Z.s ist aber, daß er den Prozeß der Umkehr von

der Bekehrung der Nichtchristen her deutet. Dies ermöglicht, Ansätze für die Mission im eigenen Lande zu finden und zugleich die Umkehr in der Gemeinde von dorther zu verstehen. Allerdings setzt ein solches missionarisches Konzept tiefgreifende Änderungen in Struktur und Leben der Gemeinden voraus. Diesen Punkt hätte der Verf. noch stärker ausführen müssen. Da er aber bewußt verzichtet und im letzten Teil seines Buches nur Grundorientierungen für eine Umkehrpraxis in der Gemeinde geben will, erscheint dieser Abschnitt dem übrigen Buch nur locker verbunden. Es gelingt Z. nur andeutungsweise, den Zusammenhang von Umkehr als Bekehrung und als Bußpraxis der Gemeinde zu vermitteln. Zu hoffen wäre, daß bald Modelle von und für Gemeinden vorgelegt werden, die Umkehrarbeit leisten. Denn sonst bliebe auch eine so anregende Arbeit wie die besprochene wirkungslos. W. Heyden, S. J.

Wieh, Hermann, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht (FTS 25). Gr. 8° (VIII u. 248 S.) Frankfurt 1978, Knecht. – Dieses Buch ist nicht nur ein Kommentar zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Gemeinde, sondern zeigt uns zugleich, unter welchen Aspekten diese Theologie sich im deutschen Raum weiterentwickelt. Die gewissenhafte Studie ist ein wertvoller Beitrag sowohl zur Ekklesiologie, wie zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um Strukturveränderungen in der Gemeindepastoral. Der erste Teil, die Geschichte des Pfarrwesens, beschreibt die Entwicklung bis zu jenem Problemstand, wie ihn die Konzilsväter vorfanden: Die jetzige Pfarrstruktur ist Frucht einer Entwicklung, die nicht immer geradlinig verlaufen ist. Dabei stellt sich die Frage, ob und in welchem Maße diese Struktur reformbedürftig ist, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Pfarrer und Bischof. Immer wieder traten in der Geschichte Bewegungen auf, die den Einfluß des Bischofs in der Pfarrei stark begrenzt sehen möchten. Wieh's geschichtliche Erörterungen sind klar und überzeugend; zugleich lassen sich auch die Grenzen seiner Arbeit erkennen. Der Verf. hat fast ausschließlich die mitteleuropäische Kirchenerfahrung vor Augen, ihn interessieren nicht so sehr die soziologischen und kulturellen, sondern fast ausschließlich die spezifisch theologischen Aspekte dieser Problematik. – Der zweite Teil, „Das Gemeindeverständnis der vorbereitenden Dokumente des Konzils", gibt uns ein realistisches Bild der Sorgen der Theologen und Bischöfe in der vorkonziliaren Zeit. Diese gingen nicht von einer theologischen Betrachtung der Gemeinde aus, sondern vielmehr von praktischen Überlegungen über die Rolle der Pfarrei und über die Beziehungen zwischen Bischof und Pfarrer, Bischof und Ordensleuten, Pfarrer und Kaplänen, Pfarrer und Laienbewegungen, usw. Zu den Diskussionsschwerpunkten zählten die Neuschaffung personaler Pfarreien oder die Stärkung bisheriger Pfarrstrukturen. Es läßt sich unschwer beobachten, daß die Pfarrgemeindeproblematik nicht das Hauptanliegen der Diskussion ist, sondern daß es den Bischöfen um Klarheit darüber geht, welche Rolle ihnen selbst innerhalb der Kirche zukommen soll. – Im dritten Teil seines Buches untersucht W. das Gemeindeverständnis in den Diskussionen und Dokumenten des Konzilverlaufs. Er analysiert die Konstitutionen über die Kirche (LG) und die Liturgie (SC) und die Dekrete über die Bischöfe (CD), die Priester (PO), die Laien (AA) und die Missionen (AG). Er geht in seiner Untersuchung systematisch vor und die Bruchstückhaftigkeit der Ergebnisse hängt davon ab, daß die Konzilsergebnisse kein geschlossenes System bilden, sondern vielmehr eine Sammlung unterschiedlicher theologischer Ansätze, die in der nachkonziliaren Theologie weiter durchdacht und bearbeitet werden sollen. Der Verf. bemerkt, daß die Gemeinde in den Konzilsdokumenten als eine spezielle Form der „Gemeinschaft der Gläubigen" dargestellt wird (141 u. 156), daß oft eine begriffliche Unterscheidung zwischen „Gemeinde" und „Pfarrei" nicht deutlich zu erkennen ist (155–156 u. 196) und daß an verschiedenen Stellen nicht nur die Pfarrei, sondern auch die Diözese und die Gesamtkirche vom Konzil als „Gemeinde" gekennzeichnet werden (185). W. stellt die Vieldeutigkeit des Begriffes „Ortskirche" heraus (138) und konstatiert, daß das Konzil die einzelnen Gemeinden und die Pfarreien als Kirche bezeichnet (156), aber auch von ihnen sagt, daß sie Teil der Diözesankirche und der Gesamtkirche

sind (172); ihm fällt auf, daß der in der Kirchenkonstitution betonte Eigencharakter der Gemeinde aufgrund ihrer (eucharistischen) Orthaftigkeit kaum in den anderen Dokumenten aufgegriffen oder weiterentfaltet wird (187). Beim Versuch, begriffliche Klarheit zu schaffen, übernimmt der Verf. die Terminologie von H. de Lubac. Danach wird unter „Partikular-" oder „Einzelkirche" eine vom Bischof geleitete Kirche verstanden; „Ortskirche" meint eine u. a. von sozio-kulturellen Bedingungen geprägte Gruppierung von „Einzelkirchen" (138). Diese terminologische Regelung ist nicht überzeugend, denn sie kann nur auf LG 23 einwandfrei angewandt werden; die Parallel-Texte LG 13 und UR 14 verwenden eine andere Terminologie. Außerdem steht der Lubacschen Terminologie entgegen, daß im AG 19.27.32 die Begriffe „Ortskirche" und „Partikularkirche" austauschbar verwendet werden und daß im Dekret über die Ortskirchen (OE) mit „Partikularkirchen" die verschiedenen „Riten" gemeint sind. Damit distanziert sich der Autor von einer präziseren Terminologie, wie sie beim Konzil vertreten wurde und nach der das Wort „Ortskirche" den Gemeinden zugesprochen wird (126–127, 190 u. 138 n. 230). Die von W. vermiedene Begrifflichkeit stellt sehr viele kritische Fragen an jede einseitige Theologie des Bischofsamtes und gibt am ehesten die Möglichkeit, die Frage zu beantworten: Was ist eine christliche Gemeinde? – Darauf antwortet W. in hervorragender Weise im vierten Teil seines Buches: „Die Gemeinde ist als ‚Kirche Gottes' der Ort, wo unter der Leitung des Presbyters und in enger Verbindung mit dem Bischof die Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden in Verkündigung, Bruderschaft und besonders in der eucharistischen Versammlung und den übrigen liturgischen Vollzügen ereignishaft und missionarisch gelebt wird" (211). Dabei fügt der Verf. zu recht hinzu, daß auf diese „Definition" der Gemeinde weiter pastoral gebaut werden muß, denn die Gemeinde existiert nicht nur als theologische Theorie, sondern in vielgestaltiger Form als lebendige, täglich gelebte kirchliche Wirklichkeit (228). F. Barredo, S. J.

Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoral-theologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche. Hrsg. *L. Bertsch* und *F. Schlösser* (QuaestDisp. Bd. 81). Gr. 8° (124 S.) Freiburg 1978, Herder. – Eine Studie der Kommission für pastorale Grundfragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Religiös ohne Kirche?" sieht die Distanziertheit von der Kirche in konzentrischen Kreisen, denen sie eine „Pastoral in konzentrischen Kreisen" zuordnet. Dem widerspricht die Konferenz der deutschsprachlichen Pastoraltheologen vom Januar 1978 in Wien; nach ihr ist damit weder theologisch noch soziologisch das getroffen, worauf es ankommt. – Die Konferenz war gut beraten, an erster Stelle einen Soziologen sprechen zu lassen, *F. X. Kaufmann*, der „Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute" sprach (11–48) und nichts geringeres unternahm, als die Pastoraltheologie von ihrer „naiven Kirchenkonzentriertheit" abzubringen (25); sie müsse „lernen, die Kirche selbst in ihrer historischen und gesellschaftlichen Dimension zu begreifen"; gerade weil „an der realen Tradierung der christlichen Tradition in die Zukunft orientiert", müsse sie sich fragen, „auf welche Weise innerhalb der Kirchen gehandelt werden kann und soll, um die Chance einer Tradierung der christlichen Tradition in Zukunft sicherzustellen" (ebd.). Die Sicht und der Fragestand des ZdK-Papiers sind damit, wenn nicht als verfehlt, so jedenfalls als unzulänglich gekennzeichnet. – Als breitere Grundlage legt *K. Lehmann* „Theologische Reflexionen zum Phänomen außerkirchlicher Religiosität" (49–69) vor. Unmittelbar auf den Streitgegenstand beziehen sich dagegen die Ausführungen von *N. Mette* über „Kirchliches Handeln als ‚Kontigenzbewältigungspraxis'? – Zur Diskussion über die kirchlich distanzierte Religiosität" (70–84); auf eine Kurzformel gebracht: Kirche ist mehr als ein Dienstleistungsbetrieb; Religiosität bemißt sich nicht nach dem Ausmaß, in dem man ihre Dienstleistungen in Anspruch nimmt. – Die Referate von *P. M. Zulehner*, „Pastorale Zielperspektiven" (88–106), und *R. Zerfaß*, „Pastorale Kompetenz – Konsequenzen für den Ausbildungssektor" (107–124), beruhen auf einer Arbeitsteilung; jeder entwickelt 4 Thesen, der erstere „vorweg zur kognitiven Ebene", letzterer zu den „emotionalen Aspekten distanzierter Kirchlichkeit" (88); dem „konzentrischen Modell" der Studie des ZdK stellt er sein „systemtheoreti-

sches Modell" entgegen (116). Die „praktizierte Ökumene" (gemeint ist die immer häufiger werdende Mischehe) „des kleinsten gemeinsamen Nenners irgendeiner verwaschenen Christlichkeit ist natürlich in keiner Weise ein Maßstab kirchlichen Lebens, aber eine Realität von außergewöhnlichem Gewicht, die durch das Modell der ‚Pastoral der konzentrischen Kreise' in verhängnisvoller Weise unterschlagen wird" (117). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Friedberger, Walter, Seelsorge in der Arbeitswelt (Pastorale Handreichungen, hrsg. v. *A. Fischer*, Bd. 18). 8° (184 S.) Würzburg 1978, Echter. – Der Buchtitel will zu verstehen geben, daß Seelsorge am Arbeiter allein nicht genügt, es vielmehr um die Arbeitswelt im Ganzen geht, d. i. um die Welt, in der der Arbeiter lebt, die aber nicht von ihm allein geprägt wird und in der er auch nicht allein lebt. Zugrundegelegt und ausgewertet sind vor allem der Würzburger Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" und die von der Arbeitsgemeinschaft für Betriebsseelsorge erarbeiteten, als „Fürstenrieder Leitsätze" bekannten „Leitsätze für katholische Betriebsgruppenarbeit", deren vollständiger Wortlaut auf S. 89–95 wiedergegeben wird (ein längerer Abschnitt von S. 91/2 erscheint nochmals auf S. 107/8). – Entgegen dem verbreiteten Eindruck, die Pastoraltheologie wisse zur Seelsorge in der Welt der Arbeit nicht viel zu sagen, kann dieses Buch *ermutigend* wirken; mindestens für den Bereich der Betriebsseelsorge weiß es eine Menge sowohl aus der Erfahrung zu berichten als auch an erfolgversprechenden Vorschlägen zu machen. – Daß der „echte Zuwachs" an (Real-)Einkommen der Arbeiter von 1962 bis 1974 nur „gering" gewesen sei (18), stimmt nicht; trotz Anstieg der Soziallasten und Kaufkraftminderung war er, dessen ist sich jeder Arbeiter bewußt, sehr ansehnlich. – *B. Letterhaus* kam zwar von der Christl. Textilgewerkschaft zur KAB, hat aber niemals an deren „Spitze" gestanden (41). – Der Volksverein für das kathol. Deutschland hatte keine seelsorgliche Aufgabe und war schon gar nicht „die wichtigste Einrichtung der Seelsorge in der Arbeitswelt um die Jahrhundertwende" (45); bestimmt aber hat seine Wirksamkeit viele Arbeiter in ihrer Treue zur Kirche bestärkt. – Mit Recht befaßt sich F. eingehend mit der Arbeitslosigkeit (141–153); daß kathol. Soziallehre und Sozialbewegung in der „Ablehnung systemverändernder Maßnahmen" übereinstimmen (147), trifft nicht zu; die kathol. Soziallehre ist für *rechtmäßig* herbeizuführende „systemverändernde Maßnahmen" grundsätzlich offen; anders als etwa im lateinamerikanischen Raum ist die Frage für die kathol. Sozialbewegung in unserem Lande nicht aktuell.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Süss, Günter Paulo, Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität (Systemat. Beitr. Nr. 24). 8° (200 S.) München: Kaiser; Mainz: Grünewald 1978. – Nach langjähriger pastoraler Tätigkeit im Amazonasgebiet schrieb der Verf. die Studie „Volkskatholizismus in Brasilien". Wie im Untertitel angedeutet, geht es dem Autor um Perspektiven für die „Authentifizierung, die Be-Glaubigung des Volkskatholizismus" (149), die aber nicht einseitig und begrenzt als „‚Heimholungsstrategie' durch und in den Großkatholizismus" (154), sondern eher im Sinne „einer möglichen Subjektwerdung des Volkes in der Kirche" (44) zu verstehen ist. – Im 1. Teil des Buches gibt S. u. a. einige Begriffsklärungen. Er grenzt den Volkskatholizismus einerseits gegenüber offiziellem Katholizismus – zwischen beiden besteht eine „partielle Identität" (26) – andererseits gegenüber Volksreligiosität ab, die auch afro-amerikanische Kulte usw. umfaßt. Nach einer kurzen Erörterung der Vielschichtigkeit des Begriffs ‚popular' (Volks-) geht er auf die unterschiedlichen Interpretationen des Volkskatholizismus ein, die „Beurteilung des Volkskatholizismus" als „eigentlicher Katholizismus", zu dem sich der offizielle Katholizismus bekehren muß, als „verarmter Katholizismus", der mit orthodoxen Wahrheiten angereichert werden muß, oder schließlich als „Synkretismus", „der von falschen Lehren gereinigt werden muß" (38). Hinsichtlich des weiteren methodischen Vorgehens wird für den 2. Teil ein hermeneutischer und für den 3. Teil ein strukturalistischer Ansatz angekündigt und zum Typologiebegriff auf Max Webers Idealtyp hingewiesen. –

Im 2. Teil (46–103) bietet S. eine kurze Darstellung und Kritik neuerer typologischer Arbeiten zum brasilianischen Katholizismus (u. a. A. Büntig, J. Comblin, Ribeiro de Oliveira, C. L. de Epinay, insges. 11 Autoren) und im 3. Teil entwickelt er unter Rückgriff auf den linguistischen Strukturalismus ein Instrumentarium, um eine eigene Typologie des brasilianischen Volkskatholizismus zu finden. Dabei gelingt es ihm m. E., durch Hinweis auf die Dialog- und Kommunikationsstruktur von Religion einen solchen methodischen Ansatz plausibel zu machen (105, 117 f.). Ein Kommunikationsmodell wird konstruiert und veranschaulicht: „In meiner Krankheit (Ausgangssituation) mache ich ein Gelübde (Imput) zum heiligen Antonius (Vermittlergestalt) und werde nach erfolgter Heilung (Output) dieses einlösen (Eigenleistung)" (123). Mit Hilfe von Überlegungen zu Syntagmen und Paradigmen sowie der Einführung der Kriterien Zeit (zeitlos/zeitbezogen) und Ort kommt der Autor zu einer Typologie des Volkskatholizismus: Er unterscheidet rituellen, festlichen, geschichtlichen (bzw. ‚Alltags-') und – als „minderwertige Form" im Sinne C. G. Jungs – synkretistischen Volkskatholizismus (130 ff.). Das Verhältnis zwischen Volkskatholizismus und offiziellem Katholizismus bestimmt er analog dem Verhältnis von Sprechen und Sprache als Spannungsverhältnis, das weniger auf der Ebene divergierender Riten usw. als am unterschiedlichen „Rollenverständnis kirchlicher Autorität" und „des Volkes als Subjekt oder Objekt" (141) festzumachen sei. – Im 4. Teil (149–179) benennt der Autor einige Perspektiven für die Pastoral Popular (Volkspastoral). Sie muß auf die „Konstruktion eines fünften Typs des Volkskatholizismus ... einen innerkirchlich beglaubigten, gesellschaftlich relevanten und vom Volk getragenen Katholizismus" (158) hinarbeiten. Diese Aufgabe impliziert unter den gegebenen Umständen u. a., daß es eine authentische Evangelisierung ohne (gesellschaftskritische) Bewußtseinsbildung nicht gibt, wozu auch die „Entmythologisierung des Mythos der eigenen Macht- und Wertlosigkeit" im Bewußtsein der Unterprivilegierten gehört. Wie sehr Theologie und Kirche in ihrer Struktur und ihrem Selbstverständnis gefordert sind, zeigt der Autor in seinen Ausführungen zu Theologietreiben im Volk und in Dialog mit dem Volk (166 ff.) und zur Frage von Eucharistie und Amt (175 f.).

Das hohe methodische und reflexive Niveau des Buches ist hervorzuheben. Allerdings besteht darin möglicherweise auch – je nach Erwartung des Lesers – eine der Schwächen des Buches: Informationen oder Darstellung des brasilianischen Volkskatholizismus bzw. seiner Typen treten hinter dem methodischen Interesse weitgehend zurück. Methodisch bleibt die Auswahl und Zusammenstellung der Paradigmen (s. Schaubild S. 129) unausgewiesen (trotz 122 ff.). Woher wird das „für eine Elementargrammatik notwendige Vokabular" alternativ zur extensiven oder intensiven Erstellung genommen? Die im 4. Teil aufgezeigten, sehr interessanten Perspektiven zur Pastoral Popular hätte man sich etwas ausführlicher und z. T. konkreter gewünscht. Eine der Stärken des Buches liegt in einer Fülle differenzierter und erhellender Begriffsklärungen und Hinweise auf die komplexen Zusammenhänge.

H.-W. Hammes, S. J.

Kaufmann, Franz-Xaver, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. 8° (224 S.) Freiburg i. B. 1979, Herder. – Das Anliegen des Buchs ist es, speziell im Hinblick auf Mitteleuropa und unter besonderer Berücksichtigung des Katholizismus „das empirische Bild der Kirche in seiner historischen und sozialen Dimension systematischer ins innerkirchliche Bewußtsein zu bringen" (23). Es will versuchen, „Selbstdeutungen des Christentums mit weitgehend anerkannten Theoremen und Einsichten der Soziologie sowie überprüfbaren Fakten aus Vergangenheit und Gegenwart zu einer neuartigen Perspektive zusammenzudenken" (6). Die zentrale These ist, daß sich „die soziale Organisation der abendländischen Kirchen im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung verändert, und zwar vor allem in Richtung auf einen wachsenden Grad der formalen Organisation im Sinne der neueren Organisationstheorie" (32). Nach mehr grundsätzlichen Vorüberlegungen (11–53) wird dieser Prozeß mit den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen der Neuzeit verbunden und konfessionsvergleichend dargestellt (54–81). Es folgt eine Darstellung der gegenwärtigen Probleme und möglicher Zukunftsperspektiven speziell für die Bundesrepublik Deutschland

(82–110). Dann wird unter dem Stichwort „nicht-kirchliche Religiosität" über die Veränderungen im Verhältnis Individuum-Institution (111–146) und unter der Überschrift „Gesellschaftliche Bedingungen der Glaubensvermittlung" über die immer größeren Probleme der religiösen Sozialisation gehandelt (147–187). „Insoweit Kirche als ‚Organisation' erfahren wird, bietet sie keine Identifikationschancen mehr, wie sie als Voraussetzung einer Weitergabe ihrer Werte notwendig wären. Religiöse Motivationen können vermutlich nur in ‚gemeinschaftlichen', nicht in ‚gesellschaftlichen' Sozialbeziehungen tradiert werden. Ein zentrales Problem zukünftiger kirchlicher Organisation wird daher die Frage nach den Koexistenzmöglichkeiten kirchlicher Makrostrukturen und religiös-sozialer Mikrostrukturen sein" (33). Da die konkrete pastorale Strategie in der BRD dieser Einsicht heute genau entgegenläuft, ist dieses aus Vorträgen entstandene Buch eines engagiert christlichen Soziologen bei Bischöfen, Ordinariaten, Kirchenrechtlern und pastoraltheologischen Mitgliedern von Kommissionen aller Beachtung wert.

N. Lohfink, S. J.

Hemmerle, Klaus, Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums. 8° (221 S.) Freiburg-Basel-Wien 1978, Herder. – In diesem Buch sind Gedanken wiedergegeben, die H. vor Mitarbeitern des Bistums Aachen während einer Besinnungswoche 1974 vorgetragen hat. Daß es dabei nicht um einen theoretisierenden Vortrag „über" den Glauben gehen kann, ergibt sich aus dem Thema des Glaubens selbst, so wie der Verf. ihn begreift, der nämlich nur auf einem gemeinsamen Weg zur Sprache zu bringen ist. Der Bericht dieser „Weggenossenschaft" will einladen, den Weg des Glaubens mitzugehen. Solch an-sprechende Einladung kommt von einem Mann, der mehrfach Überzeugendes in sich vereinigt: den Bischof als Verkünder und Seelsorger, den hochkarätigen Theologen und den einfühlsamen Mitmenschen. H. vermeidet es, den Glauben als erratischen Block und festgefügtes System von Lehrsätzen und eingeübten Praktiken dem modernen Menschen vorzusetzen nach dem bekannten Motto: „Vogel, friß oder stirb!". Da er sich nicht auf den Standpunkt „Alles oder nichts" stellt, vermag er es, den heutigen Menschen von innen her zu verstehen und mit ihm in einen allerdings anspruchsvollen Dialog zu treten. Er kennt die Verstellungen und Blockierungen, die dem Glauben als Vollzug, Einsicht und Verstehen erschwerend entgegenstehen. Er weiß, daß sich die technisch-wissenschaftliche Erfahrungswelt nicht unmittelbar als Frage aufwirft, deren Antwort leicht Jesus Christus und das zweitausendjährige Christentum sein kann. Dem glaubenswilligen Zeitgenossen, dem der Glauben als perfektes, nur noch Experten zugängliches System erscheint, möchte H. einen roten Faden zur Orientierung an die Hand geben und ihm dabei einen inneren Zugang erschließen, wobei sich Glaube und Gläubigkeit, Glauben als geistiges Orientierungsangebot und selbstüberbietende Hingabe im Vollzug der Nachfolge Jesu verbinden. Indem H. die Not des Glaubenden annimmt, holt er ihn (wie eine inzwischen gängige Formel lautet) dort ab, wo er steht und führt ihn aber zugleich auch über sich hinaus, weil er um die Unerreichbarkeit Gottes von „unten" weiß. – Den Weg, den er zu Gott hinführen möchte, glaubt der Verf. schon überholend im Vorhinein zum Suchen bereits von Gott zum Menschen hin gebaut. Weil aber Gottes Weg zum Menschen *Jesus* heißt, darum bedeutet das Gehen dieses Weges für den Menschen zugleich in einem das Zu-sich-selbst-Kommen in die Tiefe menschlicher Selbsterfahrung, die ihn im Zu-sich-Selbst das Über-sich-Hinaus zu Gott als Ursprung und Ziel bringt.

Unter diesem christologisch gesicherten Leitfaden kann der Verf. in reicher Schriftkenntnis und spiritueller Dichte zusammen mit dem Leser die einzelnen Stationen der Wegerfahrungen gehen von der Reich-Gottes-Botschaft Jesu (21 bis 34), dem Nachfolgeruf (35–51) und der neuen Ethik Jesu (52–68) mit ihrem Zentralwort „Liebe", um in der heilsgeschichtlichen Konzentration in Kreuz (69 bis 89), Auferstehung (90–109), Kirche (110–133) und Hl. Geist (134–150) die Tiefengründe aufscheinen zu lassen. Ein schönes Kapitel über Maria (151–165) zeigt das geglückte personale „Modell", wie Glauben geht, wohindurch er führen kann und wie er zur Vollendung kommt. Wie der Glaubensweg von daher ein neues Verhältnis zur Welt gewinnt, wird im „vorletzten" Kapitel greifbar (166–186). Die „Letzten Dinge" (187–209) schließen den Weg ab mit großen anthropologi-

schen Hinweisen (vor allem zum Geschehen des Sterbens und der Wirklichkeit des Todes). Die Verwandlung mit Christus im Tod schließt aber den Weg des Glaubens im Abschluß letzt-endlich auf zur Teilnahme an der dreifaltigen Liebe. – Ein Buch, das zum Mitgehen und zum Mitdenken einlädt und das in der erdrückend erscheinenden Überfülle der Glaubensaussagen die Fülle des Glaubens aus dem einen abgründigen Grund deutlich zu machen versteht, in dem die menschliche Sehnsucht Erfüllung findet. G. L. Müller

Frielingsdorf, Karl / Switek, Günter (Hrsg.), Entscheidung aus dem Glauben. Modelle für religiöse Entscheidungen und eine christliche Lebensorientierung. Gr. 8° (190 S.) Mainz 1978, Grünewald. – „Wie kommt der Mensch in seinem alltäglichen Leben und in den wesentlichen Krisensituationen seines Lebens zu der für ihn richtigen Entscheidung? Oder wie kann er – christlich gesprochen – den Willen Gottes für sich finden?" So lautet die Ausgangsfrage dieses Sammelbandes, in dem neun Vertreter verschiedener Fachrichtungen aus ihrer Sicht das Grundthema „Entscheidung aus dem Glauben" variieren. Ziel der Neuerscheinung ist es, Modelle für religiöse Entscheidungen vorzustellen, wobei der Exerzitien- und Beratungspraxis der Schwerpunkt gewidmet ist. Die Entscheidung als zentrale Komponente des Glaubens wurde von der zeitgenössischen Theologie häufig thematisiert, da ihre Bedeutung in einer aufgeklärt-pluralen Gesellschaft, die wenig allgemein verbindliche Wertvorstellungen anbietet, und auch in einer Kirche, die ihren Mitgliedern mehr Mündigkeit zutraut, offenkundig ist. Der Einleitungsbeitrag *(L. Lies)* will dann auch in einer Untersuchung der anthropologischen und theologischen Möglichkeitsbedingungen für die Erkenntnis des göttlichen Willens dieser Situation der vermehrten Verantwortung des einzelnen gerecht werden, indem er von einer sehr innerlichen Sicht her die personale Begegnung mit Christus als „der exemplarischen Selbstverwirklichung des Willens Gottes" als Entscheidungshilfe anbietet. Den Bereich der Pastoralpsychologie greifen zwei Beiträge auf. Zuerst wird die Frage, ob eine soziale Gruppe den Prozeß einer religiösen Einzelentscheidung gewinnbringend beeinflussen kann, positiv beantwortet. *(K. Frielingsdorf).* Die anschaulich konkrete Zusage an Gruppe und kollegialen Führungsstil hat eine aktuelle Relevanz. Aus der Sicht der Tiefenpsychologie wird dann eine „Neuorientierung der Seele" in unserer Zeit konstatiert, die eine Befreiung aus ritualisierten religiösen Zwängen ermöglichen kann, wenn sie sich an der Praxis Jesu ausrichtet. Der Verfasser *(H. A. Zwergel)* ist realistisch genug, um die vorhandenen zwanghaften religiösen Flucht- und Sicherungsbedürfnisse der Zeitgenossen nicht zu verschweigen. – Eine Methode, Lebensentscheidungen reif und in innerer Freiheit zu fällen, beschreibt der Beitrag über die religiöse Entscheidung als „Wahl" in den Exerzitien des hl. Ignatius v. Loyola *(A. Lefrank).* Die angestrebte „Gleichförmigkeit mit Christus" soll in einem geistlichen Prozeß erreicht werden, den der Autor als „Dialektik von Tod und Auferstehung" interpretiert. Anzufragen bleibt, ob der Leser, dem die ignatianischen Exerzitien und deren Interpretation gänzlich unbekannt sind, sich in den Gedankengang effektiv einfinden kann. Auch die drei Zugänge zum Grundmotiv „Entscheidung aus dem Glauben", die konkrete Zielgruppen zum Gegenstand haben, sind notwendig stärker spezifiziert. Da wird zunächst dargestellt, daß die religiöse Lage der Jugendlichen unter den Zeichen der „Identitätsverwirrung" und des „anthropologischen Pessimismus" steht *(R. Bleistein).* Das Modell für Jugendexerzitien begnügt sich dementsprechend mit eher rudimentären religiösen Erfahrungen und „Probeidentifikationen". Gleichsam „auf Probe" treten auch viele Theologiestudenten in die Priesterseminarien ein. Ihr Weg von der ersten reflexen Entscheidung zu Christus bis zur reifen Annahme des Auferstandenen als tröstende Verheißung wird eigens thematisiert *(G. Pünder).* Die geistliche Dynamik der Ausbildungszeit wird mit der inneren Dynamik der ignatianischen Exerzitien verglichen, ohne dabei, dem Anspruch des Buches entsprechend, den Kontakt mit der erfahrbaren Praxis zu verlieren. Das gilt auch für den Beitrag über Methoden und Inhalte der religiösen Entscheidung bei Exerzitien für Braut- und Eheleute *(K. Fütterer).* Er gerät bei aller bodenständigen Empirie zu einer allgemeingültigen Darstellung christlichen Eheverständnisses und wird so auch über den Bereich von Exerzitienbegleitern

hinaus lesenswert. Der Problemkreis „Gruppe und Willen Gottes" wird noch einmal aufgegriffen. Nun lautet die Frage: Wie findet man den Willen Gottes für eine Gemeinschaft als ganze? *(G. Switek).* Es wird eine Methode des geistigen Austausches vorgestellt, die auf Ignatius v. Loyola zurückgeht und die sich, wenn die Gruppe die notwendige Reife mitbrachte, schon oft bewährt hat. Eine andere Methode des geistlichen Gruppengespräches wird in dem Beitrag über die „Révision de vie" behandelt *(H. J. Repplinger).* Der historische Überblick vermittelt noch einmal den geschichtlichen Ort des ganzen Bandes, da die „Révision de vie" gerade als Antwort der Laien auf die religiöse Verunsicherung unserer Zeit verstanden werden kann. Zwei exakt ausgearbeitete Modelle geben dem Beitrag praktische Griffigkeit. Besonders gewinnbringend ist der Teil zu lesen, der einige Anfragen an die „Révision de vie" richtet. Der Verfasser sieht die Gefahr des „voluntaristischen Aktivismus", die er durch eine Stärkung der subjektiven Verantwortung gebannt wissen will.

Insgesamt bietet das Buch in einer Zeit, der die innere Dynamik des Findens des göttlichen Willens bewußter wird, einen guten Überblick über verschiedene Entscheidungsmodelle. Wenn auch die teils disparaten Thematiken und die praxisnahe, manchmal werkblattartige Aufmachung nicht gerade zum zügigen Durchlesen verleiten, so wird sich der Interessierte doch den einen oder anderen Beitrag – je nach Bedarf – mit Gewinn aneignen. G. Brüntrup

Wehr, Gerhard, Veränderung beginnt innen. Gestalten und Dimensionen christlicher Spiritualität. 8° (200 S.) Stuttgart 1977, J. F. Steinkopf. – W. hat hier eine Zusammenfassung vorgelegt, aus seinen monografischen und historischen Arbeiten über Figuren und Inhalte „esoterischen Christentums". – Teilhabe an der Gottesweisheit (gnosis theou); Zugang zur Vereinigung mit Christus durch konsequente imitatio christi; sehender, erkennender Glaube; praktische, nicht beredbare oder dogmatisierbare Prozesse der metanoia, der Wesenswandlung durch Gottes Geist; Introversion in und Innerung der Geheimnisse des Glaubens – dies sind Leitideen, die in W.s kurzen Skizzen von neun Gestalten christlicher Spiritualität durchscheinen. (I. Vorbemerkungen, 9–20; II. Gestalten und Dimensionen, 21–135). Joachim von Fiore, Franz von Assisi, Thomas Müntzer, Jakob Böhme, Novalis, Friedrich Rittelmeyer, Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung und Martin Buber kommen im Sinne möglicher esoterischer Korrektivansprüche an heute doch dominant exoterische Theologien zu Wort. – W. selbst greift die einzelnen inspirierenden Ideen nochmals auf (III. Teil, Ansätze, 136–190) und läßt die Themen gipfeln im Umreißen einer sog. „spirituellen Interpretation der Bibel". Den meditativen Umgang mit den Worten und Bildern der Bibel könnte die mehrmals erwähnte, allerdings theoretisch verschwommene „Tiefentheologie" leisten, deren Auslegung intendiert, die in der Bibel formulierten Erfahrungen in ihrer „elementaren Unmittelbarkeit" zu einem „wachrüttelnden Erlebnis" wirken zu lassen. Theologie hat, gemäß W.s Andeutungen, gerade heute die Verpflichtung, Gläubige auf den „Innenweg religiöser Erfahrung" zu setzen und die Glaubensgeheimnisse, die sich im Prozeß der so beginnenden Erweiterung religiösen Bewußtseins offenbaren können, von diesem Weg her, sozusagen praxistheoretisch, hervorzuheben. Zum einen ist dies nicht neu und bleibt im vorliegenden Band etwas oberflächlich, zum andern hat z. B. unerwähnterweise E. Schillebeeckx schon längst *systematische* Beiträge in dieser Richtung geleistet, und doch ist W.s Anliegen immer wieder zu betonen, um herrschende Einseitigkeiten zu vermeiden. Der Weg einer auf breiter Basis anstehenden Vermittlung zwischen esoterischem und exoterischem Ansatz, zwischen innersubjektiver Meditation und intersubjektiver Aktion, kann sich allerdings erst im gemeinsamen Gehen von Christen innerhalb und auch außerhalb der verfaßten Kirchen zeigen. F. T. Gottwald

Besnard, A.-M., Ich habe viel gelernt. Senioren berichten. 8° (96 S.) München–Zürich–Wien 1979, Verlag Neue Stadt. – Trotz des bescheidenen Umfanges möchte ich dem vorliegenden Buch des bekannten französischen Dominikaners Besnard seine Aktualität und Nützlichkeit bescheinigen. Seit zwei Jahrzehnten

beginnt auch die Pastoral sich den vielfältigen Aspekten der geistlichen Sorge für die Senioren zu öffnen. Das literarische Angebot wird immer reichhaltiger. Was jedoch noch fehlt, ist das „Zeugnis" der Alten selbst. Besnard hatte die glückliche Idee, über den Rundfunk seine Hörer und Hörerinnen aufzufordern, ihm zu schreiben, wie sie ihr Alter leben. Die Einladung fand ein erstaunlich positives Echo. In dem vorliegenden Bändchen sind die bedeutsamsten der Antworten zusammengestellt. In sechs Kapiteln ist vorgelegt, was die alten Leute über das „Alter als Zeit der Prüfung", über die auch im Alter verbleibende Möglichkeit „sich nützlich zu machen", über das „Geheimnis des Glücks" u. ä. mehr geschrieben haben. Alle, die in der Alten-Seelsorge stehen, werden in dem Büchlein reiche Anregungen finden. H. Bacht, S. J.

Waldenfels, Hans, Meditationen – Ost und West (Theologische Meditationen 37). 8° (88 S.) Zürich 1975, Benziger. – Hans Waldenfels, der sich in mehreren Veröffentlichungen mit Fragen östlicher und christlicher Meditation beschäftigt hat, macht zunächst darauf aufmerksam, daß christliche Gebetsformen, wie sie etwa in den Geistlichen Übungen des Ignatius v. Loyola geübt werden, nur wenige ansprechen, während asiatische Meditationsmethoden auf viele eine eigenartige Faszination ausüben. Um zu erkennen, welchen Erwartungen und Bedürfnissen die asiatische Meditation entgegenkommt, liegt es nahe, sie mit christlichen Gebetsformen zu vergleichen. Waldenfels, der asiatische und christliche Meditation aus eigener Erfahrung kennt, versteht es, ihre Eigenarten herauszuarbeiten, auf Mißverständnisse und Gefahren aufmerksam zu machen, die zeigen, wie wichtig es ist, daß ein erfahrener Meister die meditativen Übungen begleitet. Wer sich freilich einem erfahrenen Meister, der nicht nur die Orthodoxie, sondern auch die Orthopraxie beherrscht, anvertrauen möchte, muß lange suchen, weil sie in unseren Breiten kaum zu finden sind. Diesen Mangel führt Waldenfels darauf zurück, daß die christliche Spiritualität immer stärker den Intellekt betonte und allmählich vergaß, daß der ganze Mensch betet. In Asien, wo man die Meditationspraxis pflegte, leben noch erfahrene Meister, die ihre Schüler begleiten können. Obwohl die östlichen Meditationsmethoden manche Gefahren bergen, können sie nach Waldenfels befreien und echte Hilfe bringen. Seine Überlegungen zum Thema ‚Zwischen Asketik und Mystik' machen deutlich, wie sich die Menschen in Ost und West in ihrem Bemühen, sich selbst zu finden, und in der Suche nach Geborgenheit treffen. Dieser kurze Überblick kann nur andeuten, was Waldenfels in dieser Theologischen Meditation breiter ausführt. Da man in einem schmalen Bändchen schwerlich die reiche Tradition asiatischer und christlicher Meditation entfalten kann, gibt der Autor eine lesenswerte Einführung, die auf einschlägige Veröffentlichungen zu diesem Thema verweist und unterstreicht, daß der wahre Mystiker kein weltflüchtiger Quietist sondern ein weltzugewandter Gläubiger ist.
J. Oswald, S. J.

Clément, Olivier, Das Meer in der Muschel. Zeugnis eines unkonventionellen Christen. 8° (144 S.) Freiburg–Basel–Wien 1977, Herder. – Unkonventionell ist der Lebensweg, den Olivier Clément zurückgelegt hat. Er ist Sohn eines französischen Weinbauern, der nicht aus Klassenhaß, sondern aus moralischer Überzeugung Sozialist ist. Es gab im Dorf drei „Religionen": Katholiken, Protestanten und „Sozialisten", die aber eines gemeinsam hatten: eine Kultur, die gemeinschaftliche Riten kennt, in der Platz ist für gemeinsames Schweigen, Sprechen und Feiern. Aus dieser Erfahrung des getragen-Seins von einer Kultur deutet Clément Begriffe wie „Eucharistie", „Mysterium", „Sakrament", „Glauben" und „Tod". – Clément studiert in der Phase, in der junge Menschen gewöhnlich nach der „Wahrheit", nach dem tragenden Inhalt des Lebens fragen, die Werke von Marx (er wollte in die Partei eintreten) und erkennt dessen Lehren als „Vorwand ... für die Suche nach dem Sinn": die Dimension von „Transzendenz" tut sich auf ... – ... und die Suche führt weiter: Die Kultur und östliche Religionen werden entdeckt und er-lebt. Schließlich findet er durch Vladimir Lossky und Nikolai A. Berdjajew zur orthodoxen Kirche und läßt sich im Alter von 30 Jahren taufen: „... ich ging zu meiner eigenen Geburt." Er ist dabei geleitet von der Erkenntnis, „daß nur die

Vertiefung des liturgischen und des geistlichen Lebens die Geschichte befruchten kann ..." – Eingebunden in die Gemeinschaft der orthodoxen Kirche beschreibt er seinen Lebensweg, hält Rückschau, meditiert die „Stationen" seines Lebens. Dabei entsteht kein „Lebenslauf", sondern ein packendes Mosaikbild von Lebenssituationen und Reflexionen. So entsteht der Zeugnischarakter dieses Buches, hier liegt auch seine Stärke: Man wird „an die Hand genommen" und über die Um- und Irrwege geführt, die C. auf seinem Weg zur orthodoxen Kirche gegangen ist. Dabei begegnet man in lebendiger Weise spirituellen Werten fremder Religionen, die sich nicht in nüchterner Wissenschaftlichkeit, sondern erst in persönlicher Hinführung aufschließen. Diese Hinführung ermöglicht das Gespräch, nicht nur mit den orthodoxen Christen, sondern auch mit den Religionen, denen C. auf seinem Weg begegnet ist. All seine Begegnungen ermöglichen ihm jetzt zu sagen: „Viele Jahre sind seit meiner Aufnahme in die Kirche vergangen. Die Kirche enttäuscht nicht, wenn man verstanden hat, was sie ist: der nährende Boden, die große Kraft des Lebens, die uns angeboten ist und die zu gebrauchen in unserem freien Belieben steht. Als ich Kind war, wollte ich am Meer leben. Im Dorf ließ mich mein Großvater, um mich zu trösten, das Rauschen der Wellen in einer leeren Muschel hören. Die Kirche ist das Meer, das auf immer in der Muschel der Welt singt" (S. 140).

M. Raile

5. Kirchenrecht. Theologie der Befreiung

Listl, Joseph, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft (Staatskirchenrechtl. Abhandlungen, Bd. 7). Gr. 8° (XVI u. 279 S.) Berlin–München 1978, Duncker & Humblot. – Die ersten drei von sechs Kapiteln des Buches halten sich im Rahmen dessen, was der Buchtitel ankündigt; die drei letzten begreifen die Verlautbarungen des authentischen Lehramts der Kirche mit ein; Kap. VI handelt überhaupt nur noch von ihnen. – Kap. I zeigt, wie es zur „Dichotomie" des ius ecclesiasticum in ius publicum und ius privatum gekommen ist und was konkret mit ius publicum als rechtswissenschaftlicher Disziplin gemeint ist, nämlich die Lehre von der Kirche als soziales und als solches rechtlich verfaßtes Gebilde und von ihren Beziehungen zu anderen Sozialgebilden, insbesondere zum Staat. Das Bedürfnis, sich damit zu befassen, war namentlich durch die in Deutschland ausgebrochene Kirchenspaltung ausgelöst worden; so setzte denn auch die wissenschaftliche Diskussion im deutschen Sprachraum ein, und auch die römischen Kanonisten sahen sich genötigt, vorzugsweise mit ihren deutschen (evangelischen und katholischen) Fachgenossen zu diskutieren. – Kap. II legt die verschiedenen Fragestände klar auseinander; weitaus an erster Stelle steht der von protestantischer (lutherischer) Seite vertretene „kollegiale" Kirchenbegriff (Kirche eine societas aequalis), dem der hierarchische Kirchenbegriff der kath. Kirche (Kirche eine societas *in*aequalis) entgegengestellt wird. – Kap. III schildert, wie erst im 19. Jh. der Begriff der societas perfecta im Sinne von societas sui iuris seu independens vordringt und zum terminus technicus wird, der die „Eigenrechtsmacht" der Kirche zum Ausdruck bringt. – Kap. IV und V legen dar, wie die Päpste diesen Begriff aufgreifen, zunächst Pius IX. in kirchenpolitischen Kontroversen sich auf ihn beruft, aber erst Leo XIII. und zuletzt noch Pius XII. ihn systematisch entfalten und ausgesprochen lehrhaft verwenden. – Abschließend behandelt Kap. VI den vom 2. Vatikan. Konzil insbesondere durch seine Konstitution „Dignitatis humanae" vollzogenen *Umbruch*.

Mit vollem Recht betont Listl und weist überzeugend nach, daß dieser Umbruch keinen „Bruch" im Selbstverständnis der Kirche bedeutet. Durchaus wirklichkeitsgemäß hebt er den zeitgeschichtlichen Charakter nicht nur der wissenschaftlichen Aussagen der Kanonisten, sondern auch der lehramtlichen Verlautbarungen der Kirche hervor. Glaubensstaat, Konfessionsstaat, weltanschaulich neutraler Staat sind historisch wandelbare Gegebenheiten; von diesem Wandel können die Beziehungen zwischen Kirche und Staat nicht unberührt bleiben. Allerdings erwecken Listls Ausführungen den Eindruck, als sehe er den religiös neutralen Staat erstens als problemlos und zweitens als ein Definitivum, über das hinaus die Entwicklung nicht mehr weitergehen könne, dies, obwohl ihm deutlich bewußt ist, daß zu gleicher Zeit ein Großteil der Menschen in autoritär-totalitären Staaten lebt, die das ge-

rade Gegenteil von weltanschaulich oder religiös neutral sind. Noch mehr: durchaus in Übereinstimmung mit der ganzen Phalanx der an der Ausarbeitung des ius publicum ecclesiasticum beteiligten sowohl deutschen als römischen Kanonisten scheint Listl unter „Staat" begrifflich ein ebenso eindeutig faßbares und unwandelbares Wesen zu verstehen wie die Kirche – haben sie doch alle *ihren* Kirchenbegriff nach Analogie des vermeintlich jedermann geläufigen Staatsbegriffs gebildet. Nun kann die Kirche zwar Fortschritte in ihrem Selbstverständnis machen und dabei das Schwergewicht bald mehr auf diese, bald mehr auf jene Seite legen, an ihrem Wesen ändert sich dadurch jedoch nichts; durch den Stifterwillen Jesu Christi ist es ein für alle mal festgelegt. Aber der Staat? Gibt es heute noch Staaten, die sich rühmen können, ‚societas perfecta' zu sein? Bestimmt nicht mehr in dem Sinne, daß die Voll*kommen*heit auch die Voll*ständig*keit einschlösse (‚societas perfecta et completa!). Diesem Einwand haben die führenden Kanonisten allerdings vorgebeugt, indem sie die perfectio einzig und allein in die independentia, in das ‚sui iuris esse' verlegten. Aber auch das trifft doch auf viele, um nicht zu sagen die Mehrheit heutiger Staaten nicht mehr zu. Verrät ihr ständiges Pochen auf ihre „Souveränität" nicht ihr dringendes Bedürfnis, das Bewußtsein zu *verdrängen,* nur noch nominell, aber nicht mehr faktisch „souverän" zu sein? Die heutigen Staaten sind nicht mehr das, was den Kanonisten, die das ius publicum ecclesiasticum schufen und zur Höhe führten, als Vorstellung vom Staat vorschwebte und als was sie ihn mit der Kirche bzw. die Kirche mit ihm konfrontierten. So hat denn das 2. Vatikan. Konzil noch einen zweiten Wandel vollzogen oder zum mindesten eingeleitet, den Listl nicht einbezieht und nach der Fassung seines Buchtitels auch nicht einbeziehen kann, nämlich sich nicht mehr in der überkommenen Weise auf den „Staat", wer oder was auch immer das heute sei, auszurichten, sondern auf die *Gesellschaft.* O. v. Nell-Breuning, S. J.

Timpe, Nicolaus, Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum (Erfurter Theologische Studien, 36). Gr. 8° (XIV + 291 S.) Leipzig 1978, Benno-Verlag. – Die Kanonistik ist in vieler Hinsicht in eine Sackgasse geraten. Daran ist nicht zuletzt die Tatsache schuld, daß man seit Inkrafttreten des CIC diesen nur mehr ausgelegt hat, ohne sich viel um tiefere Fragen nach Sinn und Zweck des Kirchenrechts zu kümmern. Um so dankbarer nimmt man eine Arbeit in die Hand, welche sich gerade um die Grundlagen und Voraussetzungen der Kirchenrechtswissenschaft bemüht. T. entledigt sich dieser Aufgabe, indem er das Kirchenbild (besser: die Kirchenbilder) untersucht, von welchem die Kanonisten seit dem CIC bis zum Vaticanum Secundum ausgingen. Zunächst gibt er einen Überblick über die verschiedenen Kirchenrechtler, die sich mit der anstehenden Frage beschäftigt haben (16–69), dann beschreibt er die einzelnen Kirchenbilder (72–257), schließlich streift er kurz die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (260–283). Sieben Thesen, welche die Ergebnisse des Buches zusammenfassen, und ein Personenregister schließen die sorgfältige Arbeit ab. – In dem untersuchten Zeitraum „finden wir zwei klar voneinander abgehobene Kirchenbilder. Die weitaus überwiegende Anzahl der Kanonisten sieht die Kirche als von Jesus Christus gestiftete übernatürliche societas perfecta ... Eine beachtliche Minderheit besonders von spanischen und deutschen Kanonisten entdeckt die sakramentale Eigenart der Kirche neu" (3). Die älteren Kanonisten betrachten die Kirche vorwiegend als eine „vollkommene Gesellschaft", vergleichbar etwa dem Staat. Es sind dies die Verfasser des Ius Publicum (Ottaviani, Bender), die exegetische Schule (Conte a Coronata, Michiels), die historische Schule (Vermeersch, Wernz, Eichmann), die italienischen Laienkanonisten (Fedele, Ciprotti) und nicht zuletzt Cappello, Gasparri und Creusen, die ansonsten eine Leib-Christi-Theologie vertreten (283). Etwa seit den dreißiger Jahren verliert die Lehre von der societas perfecta an Boden. Hagen, v. Kienitz, Panzram werben für ein organologisch-mystisches Verständnis der Kirche; Bertrams, Lesage und Stickler für ein sakramental-ekklesiologisches. Mörsdorf und seine Schule erkennen die Kirche als Volk Gottes; May, Useros Carretero und Heimerl als Ursakrament (284). T. ordnet diese zweite Gruppe – trotz aller unterschiedlichen Schattierungen – dem sakramentalen Kirchenbild zu.

Die beiden verschiedenen Kirchenbilder führen natürlich zu unterschiedlichen Folgerungen. Im societas-perfecta-Bild wird die Kirche als rechtliche, „in ihrer Ordnung unabhängige und höchste, dem Rechte nach vollkommene Gesellschaft von Ungleichen gefaßt" (284). Im Vordergrund stehen die Gewalten der Gesetzgebung, der Gerichtsbarkeit und der Verwaltung. Sachhafte Kategorien prägen das Bild der Kirche und man sieht nicht mehr deutlich, wie sie sich vom Staat unterscheidet. Ganz mit Recht hatte einst R. Sohm gegen eine solche Sicht der Kirche protestiert (19–21). Versteht man dagegen die Kirche als Ursakrament, d. h. „als Zeichen und Werkzeug der Gnadenvermittlung, bei welcher Christus der hauptsächliche Wirkende ist" (284), dann kommt nicht nur die Heilige Schrift mit ihren Bildern (Leib Christi, Volk Gottes, Braut Christi) zu ihrem Recht, sondern man rückt auch die Einheit der Kirche mit Christus in den Vordergrund. „Die Kategorien der Instrumentalität, der Repräsentation und der Gegenwart dienen dazu, die geheimnisvolle Nähe des dreifaltigen Gottes in der Kirche und seine Wirksamkeit durch die Menschen auszusagen" (284). – Ist der Verf. im Hauptteil seines Buches damit beschäftigt, die *verschiedenen* Kirchenbilder zu beschreiben, so geht es ihm doch letztlich darum, die Gegensätze auf eine einheitliche Wirklichkeit zurückzuführen. Dabei stützt er sich auf ein fast vergessenes Buch von R. Guardini: Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten. „Jedes Lebendige ist gegensätzlich gewachsen, es lebt in Gegensätzen" (4). Das gilt auch von der Kirche. Sieht man aber die Gegensätzlichkeiten im Lichte Christi, dann werden sie zu komplementären Seiten der einen und selben Kirche. T. zitiert Ecclesiam Suam, wo Paul VI. sagt: „Wir müssen uns gewöhnen, in der Kirche Christus selbst zu sehen. Christus ist es nämlich, der in seiner Kirche lebt, der durch sie lehrt, leitet und heiligt; Christus ist es auch, der sich auf verschiedene Weise in seinen verschiedenen sozialen Gliedern offenbart" (7).

Der Verf. hat an sein Buch außerordentlich viel Mühe und Sorgfalt verwandt. Die Angaben über die einzelnen Kanonisten – selbst dann, wenn sie bruchstückhaft bleiben – sind wertvoll. Die einzelnen Mosaiksteinchen werden mit Liebe für das Detail in die beiden großen Bilder der Kirche eingefügt. Gewünscht hätte man sich allerdings, daß der Autor bisweilen aus seiner Reserve herausgetreten wäre und uns etwas über sein eigenes Kirchenbild gesagt hätte. – Vielleicht wäre es besser gewesen, die Anmerkungen nicht durchzunumerieren (bis A. 1456), dann hätte man weniger häufig Buchstaben hinzuzufügen brauchen. Noch eine Kleinigkeit: Auf S. 149, A. 834 handelt es sich nicht um den Fachmann für Theologie und Kirchengeschichte des Ostens Wilhelm de Vries, sondern um den Philosophen Josef de Vries.

R. Sebott, S. J.

Atti del Colloquio Romanistico-Canonistico, Febbraio 1978 („Utrumque Ius" – Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis, n. 4). 8° (462 pp.) Roma 1979, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense. – Im Institutum Utriusque Iuris der Lateranuniversität fand vom 16. bis 18. 2. 1978 erstmals ein romanistisch-kanonistisches Kolloquium statt, das der Klärung einer Reihe grundlegender Forschungsprobleme des römischen und des kanonischen Rechts gewidmet war. Es gewann unter der Rücksicht auf Entstehung, Entfaltung und heutigen Stand des Kirchenrechts besondere Bedeutung. Der jetzt erschienene Bericht enthält als Dokumentationsband die Texte der Referate und der Diskussionsbeiträge. *F. Biffi*, Rektor des Lateranense, skizziert im Vorwort die Aufgabe dieser Zusammenkunft, an der sich über hundert Fachgelehrte beteiligten. *O. Robleda*, Ordinarius für römisches Recht an besagter Universität, führt in einer berichtenden Zusammenfassung sowohl ein in den Verlauf des dreitägigen Kolloquiums als auch in die Sachfragen der Vorträge. Diese sind programmatisch in drei Hauptgruppen aufgegliedert. Am Anfang stehen Themen allgemeiner bzw. grundlegender Art. Es folgen solche des Personenrechts. Den Abschluß bilden diejenigen des Straf- und Verfahrensrechts. Die einzelnen Themen wurden jeweils parallel laufend in zwei Vorträgen behandelt: zunächst aus der Sicht der Romanistik und im zweiten aus derjenigen der Kanonistik. Den übergreifenden Gesamtrahmen steckt *G. Lombardi* in seinem Eröffnungsvortrag ab: Das Werden der kirchlichen Rechtsordnung in der Gesellschaft des Römerreiches.

Charles Lefèbvre gibt die grundlegende Orientierung zum ersten der drei großen Sachbereiche: Das römische Recht und die Normae Generales des CIC. Die in diesem Zusammenhang stehenden Einzelfragen seien kurz genannt: Gesetzesinterpretation *(P. Frezza; E. Graziani);* Aequitas *(O. Robleda, P. Fedele);* Gewohnheit *(F. Gallo; M. Petroncelli).* In der Einführung des zweiten Sachbereiches behandelt *A. Guttierrez* Personenrecht nach römischem und kanonischem Recht. Es folgen die Einzelfragen: Auctoritas, potestas, iurisdictio *(F. Fabrini; B. Gangoiti);* Fehlerhaftes im Rechtshandel *(A. Burdese; J. M. Castaño);* Eherecht *(C. Castello; U. Navarrete).* Für den dritten Sachbereich entwickelt *I. Gordon* Probleme zu Buch vier und fünf CIC. Die speziellen Themen hierzu: Actio - litis contestatio *(G. Pugliese; J. Ochoa);* Beweiserhebung, Urteilsspruch und Berufungsverfahren *(G. Provera; G. Zampetti);* Schuldfrage im Strafvergehen *(A. Biscardi; V. De Paolis).* Zehn Interventionen, zu vorgängig behandelten Einzelfragen eingegeben, sind – wie schon erwähnt – ebenfalls im Wortlaut wiedergegeben. Nicht nur die Auswahl der Themen, sondern auch der zumeist unterschiedliche methodische Ansatz der Beiträge vermitteln manch neue Erkenntnis. Es fehlt also nicht an wertvollen Anregungen für die weitere Forschung. Hervorgehoben sei nur die Fragestellung nach der Begrifflichkeit von „Auctoritas-potestas-iurisdictio" in römischem *(F. Fabbrini)* und im kanonischen Recht *(B. Gangoiti).* Das hier zunächst historisch-kritisch untersuchte positive Problem der Romanistik wird im nachfolgenden kanonistischen Vortrag unter Einschränkung der „romanizzazione" und der „civilizzazione" hingeführt – im Sinn der systematischen Theologie – zu einer „ecclesiologizzazione" und „soteriologizzazione" des Kirchenrechts. Doch nicht nur an dieser Stelle läßt die Dokumentation des ersten romanistisch-kanonistischen Kolloquiums einsichtig werden, was dem Rechtshistoriker im Bereich der historischen Antezedenzien in der Stunde aufgegeben ist, in welcher es der Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo von Amts wegen um die konziliare Erneuerung des Kirchenrechts geht (ungeachtet mancher Stimmen, die kritisch bemerken, daß gerade dies nicht die Tendenz ihrer Unterkommissionen sei). – Aus dem Elenchus der Teilnehmer (am Schluß des Bandes) ergibt sich, daß diese zwar nicht exklusiv aber doch in geradezu überwältigender Mehrheit aus Rom und seinem italienischen Umland gekommen sind. Im Hinblick auf die Universalität des geltenden und des künftigen Kirchenrechts darf dem Wunsch Ausdruck verliehen werden – ein zweites Kolloqium dieser Art fand zu Ostern dieses Jahres wiederum in Rom statt und behandelte fünf Tage lang Fragen des Eherechts –, daß sich bei diesen Zusammenkünften über regionale Begrenzung hinaus stets weitere kompetente Fachgelehrte einfinden möchten.

F. O. Busch, S. J.

Gallagher, Clarence, Canon Law and Christian Community – The Role of Law in the Church According to the Summa Aurea of Cardinal Hostiensis (AnGr, vol. 208, Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio A, n. 8). 8° (242 S.) Rom 1978, Università Gregoriana Editrice. – Ein umfangreicher Auszug aus dem letzten Kapitel dieser 1970 der Gregoriana vorgelegten Doktoratsdissertation erschien bereits July/October 1971 im *Heythrop Journal.* Zum jetzt in fast unveränderter Fassung veröffentlichten Gesamtmanuskript bemerkt G. im Vorwort, es würde sich ein neuer Buchtext ergeben haben, hätte er bei der Drucklegung auch nur seine eigenen Verbesserungs- und Ergänzungswünsche berücksichtigen können. Doch, auch in der jetzigen Gestalt fehlt dem Buch nicht die sachliche Gewichtigkeit. Läßt man zunächst einmal die spezielle Thematik unberücksichtigt, ergibt sich schon, daß die Veröffentlichung einen übersichtlichen Einstieg in die *„Summa Aurea super titulis Decretalium"* (1253) des Kardinals von Ostia, Heinrich von Segusia (ca. 1200–1271), freilegt. Der „monarcha utriusque iuris" verfaßte diese maßgebende Dekretalensumme, als die juridische Einheit der Kirche voll zur Entfaltung gekommen war und die Autorität des Papsttums ihren Höhepunkt erreicht hatte. Noch mehr Interesse aber weckt die spezielle Fragestellung der Untersuchungen, nämlich die Auffassungen des Kardinals über die Rolle des kanonischen Rechts in der Gemeinschaft der Christen aufgrund der Summa Aurea. – Eingangs geht G. in seinen Darlegungen auf das Leben und die Leistung des mittelalterlichen Kanonisten ein, um dann den kirchenrechtlichen Hintergrund seines

Wirkens zu charakterisieren: die kanonische Gesetzgebung im 12. und 13. Jh. (juridische Renaissance; Decretum Gratiani; Dekretalen Gregors IX.), die Ansichten der Kanonistik über die Bedeutung des Rechts (Gratian; Dekretisten; Päpste), schließlich die Probleme der Rechtspraxis (anhand des Decretum Gratiani und des Liber Extra). Es folgt ein Kapitel über die Eigenart des Lehrsystems und die dem Hostiensis eigene juristische Denkweise. Außer anderem untersucht der Verf. dessen Argumentation (Gebrauch der Schrift, theologische Beweisführung, Moral) sowie dessen Auffassungen von Kirchenrecht und Theologie, vom Recht im allgemeinen. Am Anfang der Ausführungen über „Ordnung und Harmonie" aufgrund der Prinzipien des kanonischen Rechts geht es um Rechtssicherheit, Treulosigkeit und Zwistigkeit. G. erwähnt im Zusammenhang mit den Fragen der Rechtsordnung und des geordneten Zusammenlebens („harmony") die heute starken Bestrebungen, Kirchenrecht und Ekklesiologie in ihrer inneren Verbindung (S. 90) zu sehen. Im Rahmen von Ordnung und friedlichem Zusammenleben steht der Primat des Papstes. Dessen juridische Ordnungsfunktion stellt sich nach Hostiensis dar im Vorrang der geistlichen Gewalt; im Unterschied von geistlicher und weltlicher Jurisdiktion; im Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen. Die Fragen nach dem Primat von Gerechtigkeit und Billigkeit leiten diejenigen nach Rechtsschutz, Recht und Pflicht ein. Auf sie folgen solche über die Grenzen von Pflichten und Rechten (Verpflichtungen der Offizialen, des Bischofs und Domkapitels; Autoritätsgrenzen). Den Abschluß bildet der „Due Process of Law" in der Summa Aurea. Es sei hier aus der Fülle unterschiedlicher Detailfragen nur hingewiesen auf die Führungs- und Abschreckungsfunktion des kanonischen Rechts, die einerseits in christlicher Lebensweisung besteht und auf der anderen Seite Häresien zurückweist. – Ein Verzeichnis der ausgewerteten Quellenstellen sowie die bei Arbeiten dieser Art unverzichtbaren Register wären vor allem dem mit der angelsächsischen Rechtsterminologie weniger Vertrauten von Nutzen gewesen. Mit ihrer Hilfe würde die Komplexität des Stoffes durchsichtiger gemacht werden können. Denn einmal umfaßt die Periode, in der Heinrich von Segusia seine Summe ausarbeitete, auch die Zeitspanne, in der er mit den Angelegenheiten Heinrichs III. in England befaßt war, zum andern entfaltete sich das insulare „Common Law" während zahlreiche Mitglieder des englischen Klerus sich auf dem Kontinent dem Studium der Rechtswissenschaften widmeten. G. weist in seinem Vorwort auf weitere wichtige Forschungsergebnisse hin, die nicht in die vorliegende Veröffentlichung eingearbeitet werden konnten. Er sollte nicht zögern, sie in geeigneter Form zur Darstellung zu bringen.

F. O. Busch, S. J.

Manzanera, Miguel, Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez (Teología – Deusto 13). 8° (471 S.) Bilbao 1978, Universidad de Deusto. – Die umfangreiche Dissertation von Miguel Manzanera, die im vergangenen Jahr an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Frankfurt–St. Georgen angenommen wurde, ist unter doppelter Rücksicht von wissenschaftlichem Wert. Erstens leistet sie eine fundierte und systematische Darstellung der Gedanken und Positionen von Gustavo Gutiérrez, der mit Recht als einer der Hauptvertreter der „ungeschriebenen" Theologie der Befreiung gelten kann und über den bisher nur wenige seriöse Arbeiten angefertigt wurden. Zweitens kann die kritische Auseinandersetzung mit diesem Autor dazu beitragen, das Gespräch zwischen europäischer Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie dadurch aus der derzeitigen Situation zwischen Verketzerung und unreflektierter Anpassung herausführen, daß die Dissertation ein besseres Verstehen jener Theologie ermöglicht, die uns räumlich und in ihren kulturellen und religiösen Antrieben vortheologischer Art fremd ist. Diesem doppelten Aspekt in der Zielsetzung entspricht die Gliederung des Buches: Die Beschränkung auf die beiden Schlüsselbegriffe „Theologie" und „Erlösung/Befreiung" und die Trennung von analytischer Darstellung und kritischer Wertung. Der chronologischen Entwicklung und der Darstellung der geistigen Wurzeln des theologischen Denkens von Gutiérrez, wobei bisher unbekannte Veröffentlichungen herangezogen werden, folgt die ausführliche und belegte Analyse der Begriffe „Erlösung/Befreiung" und die für Gutiérrez eigenartige Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Die Kap. 4 und 5 sind

der kritischen Bewertung vorbehalten. M. kommt zu dem Ergebnis, daß das Werk von Gutiérrez einen höchst wertvollen Beitrag zu jener ersten außereuropäischen Strömung theologischen Denkens darstellt, die sich Theologie der Befreiung nennt. Mit überzeugenden Argumenten bezeichnet er als Elemente der Erneuerung theologischen Reflektierens die Perspektive des Armen einerseits und die Hermeneutik der Praxis der Befreiung andererseits. Deutlicher als Gutiérrez selbst erarbeitet M. die epistemologische Unterscheidung der drei Bedeutungsebenen von Befreiung innerhalb des einzigen und komplexen Prozesses der Erlösung in Christus. Nur diese Unterscheidung kann eine übernatürliche und eschatologische Reduktion von Erlösung überwinden, ohne in eine einseitige politische Interpretation zu verfallen. Mit Recht fordert M., daß in das von Gutiérrez entworfene Schema korrektive Elemente eingeführt werden könnten und sollten. In diesem Zusammenhang wird einer der kritischen Punkte der Befreiungstheologie problematisiert: die Übernahme von Ergebnissen der Sozialwissenschaften. Besonders wichtig ist die Feststellung M.s, daß die Absicht von Gutiérrez nicht darin besteht, eine systematische Theologie zu entwerfen, sondern vielmehr darin, neue Perspektiven der theologischen Reflexion zu eröffnen, für die die konkreten Bedingungen des Lebens von Bedeutung sind. Daß eine solche Absicht eine Fülle kritischer Vorbehalte impliziert, erarbeitet M. am Schluß seines Buches. Die ausführliche Bibliographie, die nahezu vierzig Seiten umfaßt, stellt eine wichtige Ergänzung der systematischen Aussagen dar. H. Zwiefelhofer, S. J.

Goss-Mayr, Hildegard (Hrsg.), Geschenk der Armen an die Reichen – Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika (Soziale Brennpunkte, Bd. 7). Gr. 8° (172 S.) Wien–München–Zürich 1979, Europaverlag. – Gewaltlosigkeit als ein dritter Weg zwischen Anpassung/Resignation und Gewalt. Grundlagen und Methoden der Gewaltlosigkeit hat Hildegard Goss-Mayr in ihrem 1976 erschienenen Buch „Der Mensch vor dem Unrecht" beschrieben. Das vorliegende Buch will aufzeigen und dokumentieren, wie Gewaltlosigkeit – verstanden als Befreiungskampf für Gerechtigkeit und Frieden unter grundsätzlichem Verzicht auf Gewalt von Gruppen, Gemeinden und einer Reihe von Bischöfen – in der Lateinamerikanischen Kirche vertreten und gelebt wird. Neben Ausführungen von Bischöfen und Theologen (u. a. Helder Camara, Fragoso und Proano; Antoncich und Boff) finden sich einige Berichte über gewaltfreien Widerstand und gewaltfreie Aktionen in Brasilien, Chile, Bolivien und El Salvador (109–136), über die Zentren zur Verteidigung der Menschenrechte und die Entwicklung der gewaltfreien Bewegung in Lateinamerika. – Gewaltfreiheit ist gelebter Glaube, gelebte Nachfolge. Ihr liegt die Überzeugung zugrunde, daß Unrecht nicht wirksam und auf Dauer durch Gewalt überwunden werden kann, sondern nur durch eine Haltung und ein Verhalten, das auch im Gegner noch den Menschen sieht und achtet: Konfliktaustragung ohne Haß und Gewalt, mit der Bereitschaft zu erheblichen Opfern, u. U. auch zum Martyrium. In einem Teil der Beiträge wird betont: man hat es nicht nur mit einzelnen Konflikten und Mißbräuchen von Macht sondern mit institutionalisierter Gewalt und ungerechten Systemen zu tun, glaubt aber an die Möglichkeit ihrer – natürlich nicht kurzfristigen – Überwindung auf eine alternative Gesellschaft hin. Von der Kirche wird eine eindeutige Option für die Armen gefordert und die Bereitschaft selbst arm zu werden (Verzicht auf Macht, Besitz und Prestige). – Am Schluß des Buches (151–169) finden sich Überlegungen und Anregungen der Herausgeberin, wie in Europa eine Antwort auf jene Herausforderung, auf jenes „Geschenk der Armen" aussehen könnte (alternativer Lebensstil, Basisinitiativen usw.). Das Buch will Zeugnis geben und Appell sein. Der vorschnelle Verweis auf das Utopische der Ausführungen würde ihm nicht gerecht. H.-W. Hammes, S. J.

Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung

Von Peter Knauer, S. J.

Die jüngste Ethikdiskussion scheint auf die Entgegensetzung von teleologischer und deontologischer Normenbegründung hinauszulaufen. Als „teleologisch" bezeichnet man gewöhnlich die Auffassung, die sittliche Qualifikation aller Handlungen werde ausschließlich durch ihre Folgen bestimmt. „Deontologisch" dagegen nennt man die Auffassung, die sittliche Qualifikation aller Handlungen werde zwar immer auch, aber nicht immer nur durch ihre Folgen bestimmt oder es gebe sogar einige Handlungen, deren sittliche Qualifikation überhaupt nicht durch ihre Folgen bestimmt wird [1]. Die teleologische Auffassung scheint heute immer mehr Anhänger zu gewinnen. Doch wird ihr von Deontologen entgegengehalten: „Daß unsittliches Verhalten abgesehen von seinen Folgen stets *vor allem und zuerst (!)* Seinswiderspruch ist, Widerspruch gegen das Sein des Handelnden gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und dem Nächsten, wird hier auf Grund eines ungenau postulierten, aber nicht sicher und klar ausgewiesenen ‚Wertvorzugsgesetzes' unterschlagen" [2].

Im folgenden soll ein Entwurf vorgelegt werden, der den Gegensatz zwischen diesen beiden Ethikauffassungen zu überwinden sucht, indem die Beziehung der Handlung zu ihren Folgen als innere Bestimmtheit der Handlung selber verstanden wird. Dann läßt sich das deontologische Anliegen voll wahren, wonach die sittliche Schlechtig-

---

[1] Vgl. *B. Schüller,* Anmerkungen zu dem Begriffspaar „teleologisch – deontologisch", in: Gr. 57 (1976) 741–756 (vor allem 756). Vgl. auch *W. K. Frankena,* Analytische Ethik – Eine Einführung (München 1972) 32–37: „Eine teleologische Theorie behauptet, daß das grundlegende Kriterium dafür, was moralisch richtig, falsch, verpflichtend usw. ist, der außermoralische Wert ist, der geschaffen wird." (32) „Deontologische Theorien ... bestreiten, daß das Richtige, das Pflichtgemäße und das moralische Gute *ausschließlich,* sei es auf direkte oder indirekte Weise, eine Funktion dessen sind, was im außermoralischen Sinn gut ist oder was das größte Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen für einen selbst, die Gesellschaft bzw. die Welt insgesamt herbeiführt." (33 f.) Unsere Ethik wird insofern „teleologisch" sein, als sie das moralisch Gute an das „bonum onticum" rückbindet; sie ist aber insofern „deontologisch", als sie eine ganz bestimmte Weise fordert, das „bonum onticum" zu verwirklichen, nämlich der universal formulierten „ratio boni" einer Handlung nicht nur partikulär, sondern auch auf die Dauer und im ganzen zu entsprechen.

[2] *G. Ermecke,* Zur Bestimmung der Lage in der katholischen Moraltheologie und zum Problem einer Fundamentalmoral, in: MThZ 30 (1979) 41.

keit einer Handlung in erster Linie und letztlich sogar einzig und allein an ihrer inneren Widersprüchlichkeit liegen müsse, so daß schlechte Handlungen grundsätzlich als „in sich schlecht" zu bezeichnen sind und nicht durch zusätzliche gute Folgen saniert werden können.

Eine erste Skizze dieses ethischen Grundansatzes erschien vor fünfzehn Jahren in der Löwener Zeitschrift „Nouvelle Revue Théologique" [3]. In einigen weiteren Publikationen wurde er näher ausgeführt [4]. Inzwischen gibt es manche Stellungnahmen dazu [5], auf deren oft weiterführende Kritik die vorliegende zusammenfassende Darstellung antworten soll. Eine Kurzformel soll aufgestellt werden, an der die sittliche Qualität jeder Handlung zu messen ist. Von dieser Kurz-

---

[3] La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet, in: NRTh 87 (1965) 356–376.

[4] The Principle of the Double Effect, in: ThD 15 (1967) 100–105; Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: ThGl 15 (1967) 107–133; The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect, in: Natural Law Forum 12 (1967) 132–162; El principio del „doble efecto" como norma universal de la moral, in: selecciones de teología 7 (1968) 265–273; Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika „Humanae vitae", in: ThPh 45 (1970) 60–74; Der Glaube kommt vom Hören – Ökumenische Fundamentaltheologie (Graz – Wien – Köln 1978) 61–76.

[5] In zeitlicher Reihenfolge, soweit sie mir bekannt geworden sind: *R. A. McCormick*, Notes on Moral Theology, in: TS 26 (1965) 603–608; *Ch. Robert*, La situation de „conflit" – Un thème dangereux de la théologie morale d'aujourd'hui, in: RecSR 44 (1970) 194–197; *G. Grisez*, Abortion: the Myths, the Realities, and the Arguments (New York – Cleveland 1970) 330–335; *R. A. McCormick*, Notes on Moral Theology, in: TS 32 (1971) 86–89, 92–95; *J. Fuchs*, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen, in: Testimonium Veritati – Philosophisch-theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart (Frankfurt 1971) 211–240 (vor allem 230–234); *G. Blandino*, Il principio fondamentale dell'etica, in: Rassegna di teologia, Suppl. n. 5 (1972) (104) und (108); *L. Janssens*, Ontic Evil and Moral Evil, in: Louvain Studies 5 (1972) 115–156 (143); *J. R. Connery*, Morality of Consequences: a critical appraisal, in: TS 34 (1973) 396–414; *Fr. Dingjan*, Die Beschränktheit jedes sittlichen Handelns – Die Rolle der Epikie und Diskretion, in: ThGl 63 (1973) 288–308; *B. Schüller*, Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen", in: Theologische Berichte, Bd. 4 (Zürich – Einsiedeln – Köln 1974) 109–181 (vor allem 112, 126, 138 f., 154, 157, 160–164); *K. Hörmann*, Die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit für das sittliche Tun nach Thomas von Aquin, in: ThPQ 123 (1975) 125–128; *M. Attard*, Compromise in Morality (Rom 1976) 249–266 (vgl. auch 292, 295 f., 306); *R. A. McCormick*, Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung, in: Conc 12 (1976) 662–670 (vor allem 663 f.); *F. Scholz*, Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie – Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen (München 1976) (vor allem 83, 110, 123 f.); *Ch. Curran*, Der Utilitarismus und die heutige Moraltheologie – Stand der Diskussion, in: Conc 12 (1976) 671–681 (vor allem 677); *H. Weber*, Der Kompromiß in der Moral – Zu seiner theologischen Bestimmung und Bewertung, in: TThZ 86 (1977) 99–118 (vor allem 108–116); *F. Böckle*, Fundamentalmoral (München 1977) 312–314; *T. Styczeń*, Czy etyka jest logika chcenia?, in: Roczniki Filozoficzne 25 (1977) 97–127; *L. Cornerotte*, Loi morale, valeurs humaines et situations de conflit, in: NRTh 100 (1978) 502–532 (vor allem 502, 511–532); *F. Scholz*, Grundfragen der Moraltheologie in neuer Sicht, in: ThG 21 (1978) 152–160. – Wo ich auf diese Artikel im folgenden zurückkomme, werden sie mit Autor, Jahr und Seitenzahl zitiert.

formel her sollen die in der traditionellen Ethik erarbeiteten Grundbegriffe in ihrer hermeneutischen Reihenfolge und genauen Bedeutung bestimmt werden. Dadurch soll ethische Argumentation eine einfache und einsichtige Basis gewinnen.

I. Der Ausgangspunkt beim Prinzip von der Doppelwirkung

Zum Verständnis des Gesamtansatzes mag es hilfreich sein, ihn in seiner ursprünglichen Genese zu beschreiben. Sein Ausgangspunkt war eine Überlegung über das traditionelle Prinzip von der Doppelwirkung. Dieses Prinzip diente herkömmlich zur ethischen Beurteilung merkwürdiger Randfälle: Darf man sich, um dem qualvollen Tod in einer Feuersbrunst zu entgehen, aus dem fünften Stockwerk eines brennenden Hauses stürzen, oder ist dies unerlaubter Selbstmord? Darf ein Geheimnisträger, der in Gefangenschaft gerät, sich möglichen Folterungen und dem Verrat des Geheimnisses dadurch entziehen, daß er eine mitgeführte Giftkapsel zerbeißt und so seinen Tod verursacht?

Das Prinzip von der Doppelwirkung wurde gewöhnlich etwa wie folgt formuliert: Man darf eine üble Wirkung des eigenen Handelns dann in Kauf nehmen, wenn

1. die Handlung selbst nicht sittlich schlecht ist;
2. die üble Wirkung nicht in sich selbst intendiert ist;
3. die üble Wirkung nicht der guten Wirkung des Handelns als Mittel zu ihrer Erreichung vorausgeht;
4. man für die Zulassung der üblen Wirkung einen schwerwiegenden Grund hat.

Aufgrund dieses Prinzips wurde behauptet, es sei erlaubt, der Feuersbrunst durch den Todessprung aus dem Fenster zu entgehen, denn man entkomme damit zuerst dem Feuer und zerschelle erst dann auf dem Pflaster. Die üble Wirkung sei hier nicht das Mittel zur Erreichung eines guten Zwecks. Dagegen sich zu vergiften, um künftiger Folterung und dem Geheimnisverrat zu entgehen, sei eindeutig unerlaubt. Denn die üble Wirkung, der eigene Tod, sei hier als Mittel direkt gewollt. Der gute Zweck heilige aber nicht das schlechte Mittel.

Ein besonders wichtiges Beispiel für die Anwendung des Prinzips von der Doppelwirkung war der Fall einer für Mutter und Kind gefährlichen Schwangerschaft. Sie durch die Tötung des Kindes abzubrechen, galt als unerlaubte direkte Tötung, als Mord. Wies jedoch der Uterus der Mutter einen pathologischen Befund auf, so konnte man ihn mitsamt dem darin befindlichen Fötus entfernen; der Tod des Fötus war dann nicht direkt intendiert und konnte aus schwerwiegenden Gründen in Kauf genommen werden.

Bei diesem herkömmlichen Verständnis des Prinzips von der Doppelwirkung konnte leicht der Eindruck entstehen, es handele sich um Haarspaltereien. Es ist nicht einsichtig, daß man lieber Mutter und Kind sterben lassen solle als durch die Tötung des Kindes wenigstens die Mutter zu retten. Ob die üble Wirkung aus einer Handlung nur gleich unmittelbar wie die gute Wirkung folgt oder aber dieser sogar vorausgeht, erscheint oft als eine bloße Frage der Definition. Und wie „schwerwiegend" müssen eigentlich die Gründe sein, die eine auch nur indirekte Tötung eines Menschen erlauben? Mißlich an der üblichen Auffassung des Prinzips von der Doppelwirkung erscheint auch, daß es im ganzen vier verschiedene Bedingungen angibt, deren innerer Zusammenhang nicht deutlich erkennbar ist. Sollte es nicht möglich sein, diese vier Bedingungen so zu formulieren, daß sie auf eine einzige hinauslaufen? Muß nicht der Unterschied zwischen ethisch richtig und ethisch falsch mit einem einzigen Kriterium angebbar sein?

Hier führt die folgende Überlegung weiter. Das traditionelle Prinzip von der Doppelwirkung will doch offenbar auf die Frage antworten, unter welchen Umständen die Verursachung oder Zulassung eines Schadens ethisch erlaubt ist und unter welchen Umständen nicht. *Könnte es nicht sein, daß eine Handlung überhaupt nur dadurch unerlaubt wird, daß man in ihr jedenfalls einen Schaden wissentlich verursacht oder zuläßt oder seine Verursachung oder Zulassung zumindest beabsichtigt?* „Zumindest beabsichtigt": denn das tatsächliche Eintreffen des Schadens kann ja durch äußere Umstände wie rechtzeitiges Eintreffen der Polizei verhindert werden, während die so um ihren Erfolg gebrachte Handlung dennoch schlecht bleibt. Aber es ist jedenfalls kaum vorstellbar, daß eine Handlung überhaupt ohne jeden Zusammenhang mit einem Schaden ethisch schlecht sein könnte. *Anderseits gilt nach dem Prinzip von der Doppelwirkung, daß nicht jede wissentliche Verursachung oder Zulassung eines Schadens die Handlung tatsächlich unerlaubt macht.* Vom Prinzip von der Doppelwirkung wäre also das Unterscheidungskriterium für „erlaubt" und „unerlaubt" zu erwarten. Sollte dieses Kriterium durch das Prinzip von der Doppelwirkung angegeben werden können, dann würde sich dieses als das grundlegende Prinzip für alle sittliche Urteilsbildung erweisen. Diese Grundannahme, daß eine Handlung überhaupt nur dadurch unerlaubt werden kann, daß man in ihr in einer noch näher zu bestimmenden Weise einen Schaden wissentlich verursacht oder zuläßt bzw. seine Verursachung oder Zulassung zumindest beabsichtigt, ist vorerst nichts anderes als eine unbewiesene Hypothese. Sie gewinnt an Wahrscheinlichkeit in dem Maß, als sie umfassend erklärende Kraft hat und kritischer Befragung standhält.

Zunächst ist die Hypothese selbst nach ihren Implikationen zu befragen und „durchzuspielen".

Die Hypothese besagt, daß ein *ethisches* Übel (das „Unerlaubte") nur im Zusammenhang mit einem Schaden überhaupt definiert werden kann. Unter einem „Schaden" wäre dabei ein *vorethischer* Sachverhalt zu verstehen. Man könnte an Irrtum, Krankheit, Besitzverlust o. ä. denken. Die Hypothese besagt weiter, daß jedem denkbaren Schaden ein ethisches Übel zugeordnet werden kann. Nicht nur die Verursachung oder Zulassung bestimmter Arten von Schäden könnte ethisch schlecht werden, sondern unter bestimmten Bedingungen die Verursachung oder Zulassung überhaupt jeden beliebigen Schadens. Das würde bedeuten, daß das ethisch Schlechte nicht nur einen bestimmten Sektor von Übeln ausmacht, neben dem andere, nicht-ethische Übel aufzuzählen wären. Vielmehr wäre unter dem ethischen Übel eine bestimmte Weise zu verstehen, für die Entstehung von vorethischen Übeln welcher Art auch immer verantwortlich zu sein. *Das ethische Übel ließe sich nicht für sich allein definieren, sondern nur in Beziehung auf vorethisches Übel.*

Entsprechend müßte umgekehrt gelten, daß ethisch richtiges Handeln nur definiert werden kann als Abzielung auf einen Nutzen, die Erreichung eines vorethischen Gutes, etwa Wahrheitserkenntnis, Gesundheit, Besitz o. ä. Aber wie nicht jede Verursachung oder Zulassung eines Schadens die Handlung auch ethisch schlecht macht, so wird umgekehrt nicht jede Abzielung auf ein vorethisches Gut die Handlung zu einer ethisch richtigen machen. Im Grunde sucht man ja in überhaupt jeder Handlung unvermeidlich einen vorethischen Wert zu verwirklichen. Man kann nur „sub ratione boni" überhaupt handeln. Zur ethischen Richtigkeit der Handlung reicht dies allein noch nicht aus. Obwohl man in überhaupt jeder Handlung einen vorethischen Wert anstrebt oder einen Schaden zu vermeiden sucht, kann die konkrete Handlung dennoch ethisch schlecht sein, offenbar weil gleichzeitig mit dem angestrebten Nutzen auch ein Schaden verursacht oder zugelassen wird und dies in einer ganz bestimmten Weise geschieht, die sich nicht rechtfertigen läßt.

Wir müssen uns daher jetzt der Frage zuwenden, unter welchen konkreten Bedingungen die Verursachung oder Zulassung eines Schadens tatsächlich ethisch schlecht ist. Auf diese Frage hätte das Prinzip von der Doppelwirkung zu antworten. Leider ist nun aber festzustellen, daß die herkömmliche Formulierung des Prinzips das nicht zu leisten vermag. Sie stellt eine „petitio principii" dar. Anstatt uns erstmalig zu sagen, was denn ethisch richtig oder aber schlecht ist, setzt sie die Antwort auf diese Frage bereits voraus. In der herkömmlichen Formulierung des Prinzips von der Doppelwirkung ist für die Er-

laubtheit einer Handlung erfordert, daß die Handlung zunächst in sich selber nicht sittlich schlecht ist, sondern wenigstens indifferent oder sittlich gut. Wir wollen aber überhaupt erst wissen, wann eine Handlung, obwohl sie einen Schaden verursacht oder zuläßt, nicht sittlich schlecht ist. Wir suchen deshalb nach einer Formulierung des Prinzips von der Doppelwirkung, die diese Frage originär beantwortet und ihre Beantwortung nicht von woandersher voraussetzt [6]. Hier kann ein Blick in die Geschichte weiterhelfen. Eine frühe Formulierung des Prinzips von der Doppelwirkung findet sich bei Thomas von Aquin in seiner Begründung für die Erlaubtheit gewaltsamer Selbstverteidigung:

„Ein einziger Akt kann durchaus zwei verschiedene Wirkungen haben, von denen nur die eine beabsichtigt ist, während die andere der Absicht äußerlich bleibt. Nun sind aber die sittlichen Akte danach zu bestimmen, was in ihnen beabsichtigt ist, und nicht nach dem, was nicht von der Absicht umfaßt wird; denn dieses ist, wie sich aus früher Gesagtem ergibt, akzidentell.

So kann sich auch aus dem Akt der Selbstverteidigung eine zweifache Wirkung ergeben: erstens die Erhaltung des eigenen Lebens, zweitens des Angreifers Tod. So ergibt sich daraus, daß die Erhaltung des eigenen Lebens beabsichtigt wird, nichts, was einen solchen Akt unerlaubt machen würde; denn es entspricht der Natur eines jeden, daß er sich nach Möglichkeit am Leben erhält.

Allerdings kann ein solcher aus einer guten Absicht hervorgehender Akt unerlaubt werden, wenn er seinem Ziel nicht proportioniert ist.

Wenn also jemand zur Verteidigung seines eigenen Lebens mehr Gewalt anwendet, als erforderlich ist, dann ist dies unerlaubt. Wenn er dagegen im rechten Maß die fremde Gewalt zurückweist, handelt es sich um erlaubte Verteidigung.“ [7]

Dieser Text läßt sich unter Voraussetzung der bisherigen Arbeitshypothese (jedes ethische Übel ist an die Verursachung oder Zulassung eines Schadens gebunden) wie folgt interpretieren: Falls der Akt der Selbstverteidigung zulässig sein sollte, wird dies an dem in ihm angestrebten vorethischen Wert (der Erhaltung von Leben) liegen; aber dies allein garantiert noch nicht seine ethische Richtigkeit. Sollte

---

[6] *L. Cornerotte*, 1978, 511–532, setzt für die von ihm gesuchte Lösung von Wertkonflikten voraus, man wisse bereits anderswoher, was sittlich richtig oder falsch ist. Deshalb kommt bei ihm die hermeneutische Bedeutung des Prinzips von der Doppelwirkung kaum zum Tragen.

[7] *Thomas v. Aquin*, Summa theologica II II q64 a7 c: „Respondeo dicendum, quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet, qu. 43, art. 3, et 1–2, qu. 1, art. 3, ad 3. Ex actu ergo alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest; unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus ergo huiusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oportet, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio.“

der Akt der Selbstverteidigung dagegen ethisch schlecht sein, so wird dies an der Zulassung oder Verursachung des Schadens liegen, der im Verlust des Lebens für den Angreifer besteht. Aber der Tod des Angreifers macht die Handlung nicht in jedem Fall ethisch schlecht, nämlich dann nicht, wenn er „außerhalb der Absicht" bleibt. Es wird also zu fragen sein, wann dies der Fall ist.

Nun fügt Thomas seiner grundsätzlichen Analyse der Form nach eine Einschränkung bei. Er sagt, der Akt der Selbstverteidigung könne dennoch dann schlecht werden, „wenn er seinem Ziel nicht proportioniert" ist. Wenn jemand einen Angreifer außer Gefecht setzen könnte, ohne ihn zu töten, dann wäre die Tötung des Angreifers unzulässig. Handelt es sich in dieser Aussage um eine Einschränkung der obigen Analyse, wo Thomas behauptet hatte, daß die sittliche Qualität von Handlungen *nur* danach zu bestimmen sei, „was in ihnen beabsichtigt ist"? [8] Oder handelt es sich in Wirklichkeit nur noch einmal um eine Anwendung dieser Analyse? Letzteres würde bedeuten, daß die Tötung des Angreifers dann, wenn sie nicht um der Selbstverteidigung willen notwendig ist und trotz dieses Wissens ausgeführt wird, eo ipso nicht mehr „außerhalb des Beabsichtigten" läge, sondern selber „beabsichtigt" wäre. Und zwar wäre sie dann vom Handelnden „beabsichtigt", ganz gleich, ob ihm dies gefällt oder nicht. Diese Deutungsmöglichkeit ist für alles Folgende entscheidend. Wenn sie zutrifft, dann können tatsächlich alle Handlungen nach einem einzigen Kriterium beurteilt werden. Wann ist also nach Thomas die Verursachung oder Zulassung des Todes des Angreifers ethisch zulässig, und wann nicht? Sie ist unzulässig, wenn sie „beabsichtigt" ist. Und sie ist immer dann „beabsichtigt", wenn sie ausgeführt wird, obwohl man sie als nicht um der Selbstverteidigung willen strikt notwendig erkennt. Vermutlich hat das Wort „Absicht" in der Ethik eine ganz spezifische Bedeutung, die weiter unten näher zu erläutern sein wird.

Das eigentliche Kriterium für die sittliche Qualifikation der Handlung scheint in dem thomasischen Text darin zu bestehen, daß der Akt seinem Ziel „proportioniert" sein müsse. Das Ziel des Aktes ist in dem von Thomas angeführten Beispiel die Erhaltung von Leben. Sie ist die „ratio boni", um derentwillen die Handlung vollzogen wird. Solange die Handlung dieser ihrer „ratio boni" „proportioniert" ist,

---

[8] *L. Janssens*, 1972, 115–156, hat nachgewiesen, daß Thomas in seiner Lehre von der Struktur menschlicher Handlungen (I II qq 6–17) die sittliche Qualifikation von Akten ausschließlich von ihrer Zielsetzung von seiten des Handelnden bestimmt und jedenfalls eine Auffassung bekämpft, wonach die sittliche Bedeutung von Handlungen bereits an dem in ihnen vorliegenden physischen Sachverhalt erkannt werden kann. J. kommt in seinem Artikel zu Ergebnissen, die sich mit unserem Ansatz berühren.

füllt die „ratio boni" das ganze Feld des „Beabsichtigten" aus und bewirkt die ethische Richtigkeit der Handlung. Sobald aber die Handlung dieser „ratio boni" nicht „proportioniert" ist, fällt der in der Handlung verursachte oder zugelassene Schaden in den Bereich des „Beabsichtigten" und macht die Handlung moralisch schlecht. Was könnte mit diesem eigenartigen Begriff „proportioniert" gemeint sein? Thomas erläutert ihn noch mit dem Ausdruck „im rechten Maß (moderate)". Der in der Handlung verursachte oder zugelassene Schaden muß in einem vertretbaren Verhältnis zum erreichten Nutzen stehen und um dieses Nutzens willen tatsächlich erforderlich sein.

Hier liegt eine Deutung nahe, die wohl eher falsch sein dürfte. Es ginge um das Problem eines *Gütervergleichs*. Der angestrebte Nutzen müsse nur größer als der um seinetwillen verursachte oder zugelassene Schaden sein. Die ethische Pflicht bestünde darin, bei der Wahl zwischen *verschiedenen* Gütern sich jeweils für das größere Gut zu entscheiden. Gegen eine solche Auffassung sprechen jedoch zwei Gründe. Führt sie nicht zu einem ethischen Rigorismus? Es gäbe nicht mehr die Möglichkeit, sowohl gut als auch besser zu handeln, sondern wer nicht das Bessere wählte, handelte schlecht. Wichtiger ist der zweite Grund, der gegen das Modell des „Gütervergleichs" spricht. Es gibt für die verschiedenen Güter im Grunde keinen gemeinsamen Maßstab [9]. Wenn jemand vor der Wahl steht, entweder Musik oder Medizin zu studieren, wie will er da beurteilen, welches von beiden der „größere" Wert ist? Man kann das eine oder das andere wählen; im Normalfall kann ohne Zweifel beides zulässig sein. Deshalb scheint die ethische Theorie des „Gütervergleichs" sich für die ethische Qualifikation einer Handlung nicht zu eignen.

Wie könnte die „Proportioniertheit" eines Aktes zu seinem Ziel noch anders gedeutet werden? Es sei an dieser Stelle eine nähere Spezifizierung der obigen Grundannahme eingeführt. Das eigentliche ethische Problem ist nicht, für *welches* von verschiedenen Gütern man sich entscheiden solle, sondern *auf welche Weise* man dasjenige Gut anstrebt, für das man sich entscheidet. Kann es nicht sein, daß der in einer Handlung zugelassene oder verursachte Schaden auf die Dauer und im ganzen genau den Nutzen zerstört, den man in der Handlung anstrebt und vielleicht auch in partikulärer Hinsicht tatsächlich erreicht? Dann würde die Zulassung oder Verursachung des Schadens das die Handlung eigentlich Bestimmende sein, und die Handlung wäre als ethisch schlecht zu qualifizieren. Es könnte aber auch umge-

[9] Nach *R. A. McCormick*, 1976, 667, ist die Inkommensurabilität der Güter ein oft wiederholtes Argument gegen meine Auffassung. Das ist mir schwer verständlich, da ich mich selber, ThGl 1967, 118, und Natural Law Forum 1967, 142, auf die Inkommensurabilität der Güter zur Ablehnung der mir völlig zu Unrecht zugeschriebenen Theorie der Güterabwägung berufen habe.

kehrt sein, daß die Verursachung oder Zulassung des Schadens gerade um des ihm entgegengesetzten Nutzens willen auf die Dauer und im ganzen gesehen notwendig ist; dann wäre die Handlung ethisch richtig. Der Schaden würde dann verursacht oder zugelassen, um auf die Dauer und im ganzen einen noch größeren Schaden der *gleichen* Art zu vermeiden [10].

An dieser Stelle ist allerdings ein entscheidender Gesichtspunkt neu hervorzuheben. Die Einführung des Begriffs „auf die Dauer und im ganzen" impliziert die Forderung, daß auch die „ratio boni" der Handlung universal und nicht partikulär formuliert wird. Es kann nicht darum gehen, wie der angestrebte Wert als Wert nur für mich oder für die eigene Gruppe erreicht wird. Vielmehr ist darauf zu achten, wie der betreffende Wert überhaupt, „abgesehen von der Person" [11], am meisten gefördert wird. Auch bei der Selbstverteidigung ist nicht nur nach der Erhaltung des eigenen Lebens, sondern nach Lebenserhaltung überhaupt zu fragen. Dient die Handlung insgesamt dem Wert Leben? Es ist ja denkbar, daß jemand nicht nur von einem einzelnen Gegner angegriffen würde, sondern von einer ganzen Rotte. Zur Rettung des eigenen Lebens müßte er auf alle Gegner schießen, so daß es auf den ersten Blick scheinen könnte, es würden zur Rettung des eigenen Lebens viele Leben vernichtet. Das wäre nur deshalb zu rechtfertigen, weil die Handlungsweise der Gegner auf die Dauer und im ganzen gesehen nicht nur *ein* Leben, sondern das Leben beliebig vieler bedrohen würde. Man könnte sich auch an die Berlin-Krise Ende der fünfziger Jahre erinnern. Bei der Bedrohung Berlins stützte man sich offenbar auf die Überlegung, seine westlichen Schutzmächte würden doch nicht wegen dieser einen Stadt einen Krieg riskieren wollen. Aber dieser „Gütervergleich" wurde als Täuschung erkannt: So hätte man in aller Welt eine Stadt nach der anderen besetzen und jedesmal sagen können: Ihr werdet doch deswegen keinen Krieg beginnen!

Von der oben abgelehnten Theorie des „Gütervergleichs" unterscheidet sich das hier vorgelegte Modell dadurch, daß nicht *verschiedene* Güter miteinander verglichen werden, sondern daß in bezug auf

---

[10] Nach *L. Janssens*, 1972, 142, gibt es im Grunde noch zwei Kriterien der ethisch richtigen Handlung: der angestrebte Wert selbst müsse richtig sein, und die Mittel müssen in Hinblick auf ihn proportioniert sein. Wenn aber der angestrebte Wert nicht partikulär (z. B.: Reichtum für mich oder meine Gruppe), sondern universal formuliert wird (Reichtum), dann bleibt nur das eine Kriterium der Proportioniertheit des Aktes gegenüber seinem Ziel übrig. Die universale Formulierung des angestrebten Wertes ist selbstverständlich auch dann möglich, wenn der Handelnde selbst den Wert von vornherein nur als partikulären im Auge hat. Genau das ist ihm ja vorzuwerfen.

[11] Vgl. den biblischen Begriff der Ablehnung von „prosopolempsia" (etwa Jak 2, 1).

ein und denselben Wert gefragt wird, ob man ihm auf die Dauer und im Ganzen gerecht wird oder aber ihn in Wirklichkeit in der Weise des Raubbaus auf die Dauer und im ganzen nur untergräbt. Eine Handlung ist dann ihrem Ziel „proportioniert", wenn sie diesem Ziel nicht nur in partikulärer Weise und auf kurze Sicht, sondern auf die Dauer und im ganzen gerecht wird. So ist, um das Beispiel der Selbstverteidigung aufzugreifen, das Ziel der Schutz von Leben; die Verursachung oder Zulassung des Todes eines Angreifers muß im entgegengesetzten Gut, im Schutz von Leben auf die Dauer und im ganzen, begründet sein, um zulässig zu sein. Dieser Gesichtspunkt der Forderung nicht-kontraproduktiven Handelns soll im folgenden Abschnitt näher erläutert werden.

Doch werfen wir zunächst noch einen Blick zurück auf die herkömmliche Formulierung des Prinzips von der Doppelwirkung mit seinen vier verschiedenen Bedingungen.

Das Prinzip forderte zuerst, daß die Handlung nicht sittlich schlecht sein dürfe. Statt dieser Forderung wäre lediglich zu verlangen, daß die Handlung ein vorethisches Gut anstreben müsse, was ohnehin in überhaupt jeder Handlung der Fall ist und deshalb eigentlich keiner besonderen Erwähnung bedarf. Es ist allerdings notwendig, das faktisch angestrebte Gut für die ethische Analyse universal und nicht partikulär zu formulieren, nicht als Gut jeweils nur für den Betreffenden, sondern als Gut überhaupt.

Als zweite Bedingung wurde gefordert, daß die üble Wirkung der Handlung, der in ihr verursachte oder zugelassene Schaden, nicht in sich selbst beabsichtigt sein dürfe. Auf diese zweite Bedingung läßt sich auch die dritte zurückführen, daß die üble Wirkung nicht als Mittel zur Erreichung der guten gewollt sein darf. Nun wurde bereits darauf hingewiesen, daß die üble Wirkung faktisch aber immer dann beabsichtigt sein wird, wenn sie nicht – so lautet die vierte Bedingung – durch einen „schwerwiegenden" Grund entschuldigt ist. Deshalb scheint es, daß die zweite und dritte Bedingung sich auf die vierte zurückführen lassen. Da die erste Bedingung, wie gesagt, keiner besonderen Erwähnung bedarf, bleibt nur die vierte übrig. Sie muß aber genauer formuliert werden. Es genügt nicht, einen nur im Sinn von „wichtig" schwerwiegenden Grund zur Verursachung oder Zulassung des Schadens zu haben. Die Verursachung oder Zulassung des Schadens wird nur dann durch diesen Grund, nämlich den in der Handlung angestrebten Nutzen, entschuldigt, wenn er nicht durch die Handlung letzten Endes doch nur untergraben wird. Statt eines „schwerwiegenden" Grundes muß es sich in Wirklichkeit um einen „entsprechenden" [12] Grund handeln: Zwischen der Handlung und ihrem Grund darf nicht letztlich ein Widerspruch, sondern muß eine Entsprechung bestehen.

Es scheint also das Prinzip von der Doppelwirkung auf die einfache Forderung hinauszulaufen, daß Handlungen nur dann zu verantworten sind, wenn sie sich nicht als letzten Endes „kontraproduktiv" erweisen: Handle so, daß du nicht genau den (universal zu formulierenden) Wert, den du verwirklichen willst und vielleicht auch in partikulärer Hinsicht und kurzfristig erreichst, im ganzen und auf die Dauer untergräbst.

[12] *F. Böckle*, 1977, 312 f., gibt die englische Formulierung „proportionate reason" aus meinem Artikel in Natural Law Forum 1967, 132–162, mit „angemessener Grund" wieder. Dadurch bleibt undeutlich, daß es um den Ausschluß von Kontraproduktivität geht. Ich ziehe die Übersetzung „entsprechender Grund" vor, um den Gegensatz zu „widersprechen" zum Ausdruck zu bringen.

Wenn Thomas gefordert hatte, daß die Handlung ihrem Ziel „proportioniert" sein, also ihm „entsprechen" müsse, dann ist damit der Sache nach dasselbe gemeint, wie daß das Ziel der Handlung „proportioniert" sein müsse: die Handlung muß einen ihr „entsprechenden" Grund haben. Es läuft auf dasselbe hinaus, ob man fordert, die Handlung müsse ihrem Grund entsprechen oder der Grund habe der Handlung zu entsprechen.

Man kann nur „sub ratione boni" überhaupt wollen, sagten wir oben. Dies allein genügt nicht zur ethischen Richtigkeit einer Handlung. Vielmehr muß zwischen der Handlung und dem in ihr angestrebten Gut auch eine wirkliche Entsprechung auf die Dauer und im ganzen bestehen. Nur eine „ratio proportionata" kann bewirken, daß der in der Handlung gegebenenfalls verursachte oder zugelassene Schaden außerhalb des Beabsichtigten bleibt. Die Handlung ist überhaupt nur dann sittlich richtig, wenn die universal zu formulierende „ratio boni", um derentwillen sie geschieht, eine „ratio proportionata" ist. Und das ist nur dann der Fall, wenn die Handlung nicht kontraproduktiv ist, also nicht auf die Dauer und im ganzen genau den Wert zerstört, der in ihr angezielt wird.

II. Der Begriff der „Kontraproduktivität"

In der bisherigen Überlegung wurde bereits die vermutliche Grundformel aller Ethik erreicht: *Eine Handlung ist nur dann als ethisch schlecht anzusehen, wenn sich aufweisen läßt, daß sie „auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv" ist.* Dieser Begriff bedarf nun näherer Entfaltung.

Es ist hier noch einmal davon auszugehen, daß man nur „sub ratione boni" überhaupt etwas wollen kann. Gemeint ist damit die ontische Gutheit, die einem Seienden als Seienden zukommt und der das Wollen korrelativ ist. Man kann einen Gegenstand nur unter einem Aspekt wollen, unter dem er als erstrebenswert erscheint. Umgekehrt kann ein Gegenstand auch nur unter einem Aspekt als erstrebenswert erscheinen, unter dem es prinzipiell möglich ist, ihn zu wollen.

Die menschliche Wahlfreiheit ist darin begründet, daß man von einem Gegenstand erkennt, daß er „ein Gut" ist. Insofern der Gegenstand ein *Gut* ist, kann man ihn bejahen und anstreben; insofern der Gegenstand aber nur *ein* Gut und nicht das Gute schlechthin ist, kann man ihn auch ablehnen. Ein und dieselbe Erkenntnis „Das ist ein Gut" ermöglicht es, sich frei für oder gegen einen Gegenstand zu entscheiden, wobei man genau weiß, was man tut. Das ist die Grundform der Freiheit. Die Freiheit der Wahl zwischen mehreren Gütern läßt sich nur als davon abgeleitet verstehen [13]. Sie ist sozusagen die Kombination der Wahlfreiheit gegenüber

[13] *B. Schüller*, Zu den ethischen Kategorien des Rates und des überschüssigen guten Werkes, in: Testimonium Veritati – Philos.-theol. Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart (Frankfurt 1971) 197–201, kommt mit der entgegengesetzten Voraussetzung zu der m. E. der Alltagserfahrung widersprechenden Auffassung, daß überhaupt nur die Wahl zwischen Gut und Böse, nämlich für oder gegen Gott, frei genannt werden könne. Dabei wird Gott in einer für mich schwer nachvollziehbaren Weise als ein durch „Mittel" zu erreichender „Endzweck" und damit als Gegenstand menschlicher Werke gedacht. In der Sicht des Glaubens können gute Werke nur „in Gott" (vgl. Joh 3, 21), aufgrund seiner Selbstmitteilung an uns, getan werden.

einem bestimmten einzelnen Gut mit der Wahlfreiheit gegenüber einem bestimmten anderen Gut.

Wenn man dagegen, wie es gewöhnlich geschieht, die Wahl zwischen mehreren Gütern für die Grundform der Wahlfreiheit hält, dann entstehen unlösbare Antinomien. Dann ist nämlich die Entscheidung entweder rational, aber determiniert, oder sie ist frei, aber irrational. Die Wahl kann dann nur dadurch rational sein, daß man von den verschiedenen Gegenständen jeweils das größte Gut wählt; und da dies an den Gegenständen selbst abzulesen ist, wäre die Entscheidung von ihnen determiniert. Entscheidet man sich dagegen beliebig, ist keine Rationalität der Entscheidung mehr zu erkennen. Auch wenn man annimmt, daß von zwei verschiedenen zur Wahl stehenden Gegenständen der eine unter der einen und der andere unter einer anderen Hinsicht ein größeres Gut darstellt, kann man dem nicht entgehen, daß eine rationale Entscheidung determiniert sein müßte und somit nicht mehr frei wäre. Denn dann wäre einfach zu fragen, welche der beiden Hinsichten den Vorzug verdient. Der eine Gegenstand sei mehr rot als blau, der andere mehr blau als rot; wer der Farbe Rot den Vorzug geben zu müssen meint, wird mit Notwendigkeit den mehr roten Gegenstand wählen und ist nicht mehr frei. Und daß er der Farbe Rot den Vorzug gibt, liegt entweder an ihrem objektiv größeren Wert und ist damit determiniert; oder es liegt an seinem subjektiven Belieben und hat dann keinerlei Rationalität.

Rationalität und Freiheit der Wahl lassen sich demgegenüber zugleich nur unter der Bedingung behaupten, daß die Grundform der Wahlfreiheit nicht erst damit gegeben ist, daß man zwischen *mehreren* Gegenständen zu wählen hat, sondern wenn sie bereits gegenüber jedem *Einzel*gegenstand aufgrund von dessen Endlichkeit besteht. Die gleiche Erkenntnis, daß es sich um „ein Gut" handelt, ermöglicht die Bejahung des Gegenstandes, weil er ein *Gut* ist, und die Ablehnung des Gegenstandes, weil er nur *ein* Gut ist. Beide Entscheidungen sind als erkenntnisgeleitet rational und doch insofern frei, als durch die Erkenntnis, daß es sich um ein Gut handelt, noch nicht determiniert ist, ob man zu ihm ja oder nein sagt [14].

Weil man nur „sub ratione boni" überhaupt wollen kann, ist es überflüssig, lange Überlegungen darüber anzustellen, was denn für Werte als mögliche Motivationen des Wollens in Frage kommen. Wenn es überhaupt möglich ist, irgendetwas unter irgendeiner Hinsicht zu wollen, dann muß es sich bei dieser Hinsicht um eine „ratio boni" handeln. Wir begnügen uns deshalb mit der Aussage: Was immer ein Mensch überhaupt anstreben kann, das läßt sich unter dieser Hinsicht als ein vorethisches Gut universal formulieren. Doch genügt das Anstreben eines vorethischen Gutes noch nicht ohne weiteres dazu, daß die Handlung dadurch tatsächlich ethisch richtig ist [15]. Hier kommt es vielmehr auf die Weise an, wie das zu dieser Analyse universal zu formulierende Gut angestrebt wird. Es kann nämlich sein, daß man genau den Wert, um dessentwillen man einen einzelnen Gegenstand anstrebt, durch die Weise, wie man ihn anstrebt, auf die Dauer und im ganzen beeinträchtigt oder sogar zerstört.

[14] Die Grundform der Freiheit wäre also weder die bloße „libertas exercitii" noch die „libertas specificationis" gegenüber mehreren Alternativen, sondern eine „libertas specificationis quoad idem".

[15] Auf der Unterscheidung und Inbeziehungsetzung von ontischem und sittlichem Übel insistiert mit Recht *L. Janssens*, 1972, 115–156: Ontic Evil and Moral Evil.

Anschauliches Beispiel und Grundmodell dafür ist „Raubbau". Man betreibt Walfang als Einnahmequelle in solchem Maß, daß die Wale vom Aussterben bedroht sind. Um des Gewinns willen zerstört man letztlich die Gewinnquelle selbst. Gewiß bedeutet gesteigerter Walfang zunächst auch gesteigerten Gewinn; aber auf die Dauer und im ganzen betrachtet ergibt sich, daß man den partikulären Gewinn nur um den Preis eines um so größeren Gesamtverlustes erreicht. Haben nicht überhaupt alle ethisch schlechten Handlungsweisen eine solche Struktur? Sie sind „in sich" widersprüchlich.

Es geht also eigentlich um die Frage einer Gesamtbilanz. In jeder Handlung gibt es sozusagen eine Einnahmen- und eine Ausgabenseite. Die Einnahmenseite besteht in dem durch die Handlung in bestimmtem Maß verwirklichten Gut. Die Ausgabenseite gibt den dafür zu zahlenden Preis an. Jede Handlung überhaupt hat als Ausgabenseite negative Aspekte, und wenn es sich auch nur um die bei der Tätigkeit eintretende Ermüdung handelt. Es gibt keine Handlungen ohne eine Schattenseite. Im Grunde geht es geradezu um einen wirtschaftlichen Kalkül, bei dem man jedoch den Gewinn nicht nur partikulär zu maximieren versucht, indem man zu einem bestimmten Zeitpunkt die Differenz zwischen Einnahmen und Ausgaben möglichst groß werden läßt. Vielmehr handelt es sich darum, den Gewinn auch zu optimieren. *Dadurch, daß man den Gesichtspunkt „auf die Dauer und im ganzen" einführt, wird der Kalkül zu einem eigentlich ethischen.* Das ist dann auch die Bedeutung des „Gewissens"-Begriffs. Das Gewissen ist nichts anderes als die Vernunft selbst, insofern sie das Handeln unter der Rücksicht des „auf die Dauer und im ganzen" und nicht nur partikulär zu beurteilen vermag. Die Handlung wird in ihrem Gesamtkontext gestellt. Wenn ein kurzfristiger Gewinn in bezug auf einen Wert um den Preis eines um so größeren Verlustes desselben Wertes auf die Dauer und im ganzen erkauft wird, dann ist die Handlung ethisch schlecht. Mit dem „auf die Dauer und im ganzen" ist somit der Gegensatz zu einer nur partikulären Betrachtung gemeint. Es genügt nicht, bei einer Handlung nur den eigenen Nutzen und Schaden zu betrachten, sondern es geht um Nutzen und Schaden überhaupt, ganz gleich, für wen sie entstehen. Und es geht nicht nur um die gegenwärtige, sondern um eine auch die Zukunft einbeziehende Bilanz.

In der heutigen Diskussion um die Ausnutzung von Kernenergie steht mit Recht der Gesichtspunkt des „auf die Dauer und im ganzen" im Mittelpunkt. Was nutzt es, die zur Verfügung stehende Energie gewaltig zu vermehren, wenn man dabei Gefahr läuft, einer künftigen Menschheit unerhörte Folgekosten aufzubürden, ja vielleicht ihren Fortbestand überhaupt in Frage zu stellen? Es bedarf deshalb

einer Klärung, wie den mit der Nutzung der Kernenergie verbundenen Gefahren begegnet werden und wie man bisher noch nicht vorausgesehene Gefahren rechtzeitig erkennen und ihnen gegensteuern kann.

Vor einigen Jahren erschien in „bild der wissenschaft" der Bericht von einem Experiment mit einer Reihe ausgewählter Studenten von überdurchschnittlicher Intelligenz [16]. Ihnen wurden die in einen Computer eingespeicherten Daten einer imaginären Entwicklungsregion genannt, deren Bewohner am Rand des Existenzminimums lebten. Sie sollten Vorschläge machen, wie der Lebensstandard der Bewohner verbessert werden könnte. Nach jeder Sitzung verarbeitete der Computer die Vorschläge, so daß das nächste Mal die Ergebnisse der Maßnahmen mitgeteilt werden konnten. Es ergaben sich häufig ganz unerwartete Neben- oder Rückwirkungen, die die Situation der Bevölkerung im ganzen eher noch verschlimmerten. Eine Maßnahme zur Erhöhung der Ackerbau- und Obsterträge war die gezielte Vernichtung kleiner Säugetiere und Nager. Zunächst trat tatsächlich eine Steigerung der Erträge ein, aber dann vermehrten sich die nunmehr von den kleinen Säugetieren und Nagern unbehelligten Insekten in solchem Maß, daß die Erträge erst recht zurückgingen. Andere Studenten schlugen vor, die zur Steigerung des Lebensstandards notwendigen Finanzen durch den Verkauf von Leopardenfellen zu beschaffen. Ohne an spätere Zeiten zu denken, ließen sie die gesamte Leopardenpopulation vernichten. Die Studie in „bild der wissenschaft" weist darauf hin, wie schwer es vielen Menschen fällt, über das einlinige Schema „Ursache – Wirkung" hinaus zu denken und sich auf die Vernetzung von Ursachen, Wirkungen und Rückwirkungen einzulassen. Die meisten der Teilnehmer an dem Test ließen sich in ihren Entscheidungen durch die unerwarteten Ergebnisse ihrer Maßnahmen nicht beirren, sondern gingen nur immer blindwütiger voran. Aber gerade um den Gegensatz dazu geht es in verantwortlichem Handeln: sich nicht damit zu begnügen, daß man es gut gemeint habe, sondern auf die tatsächlichen Ergebnisse des eigenen Handelns, wie sie aus der Wirklichkeit zurückgemeldet werden, zu achten und auf sie einzugehen.

Die Beispiele mögen bereits ein wenig verdeutlicht haben, was mit Kontraproduktivität auf die Dauer und im ganzen gemeint ist. Dennoch ist dieser Sachverhalt nur schwer auf den Begriff zu bringen. Entscheidend ist die universale Formulierung des angestrebten Wertes. Eine Handlung entgeht der Kontraproduktivität nicht bereits dadurch, daß der angestrebte *einzelne Gegenstand* effizient erreicht wird. Jemand möchte sich Geld verschaffen und führt zu diesem Ziel geschickt einen Bankeinbruch durch. Wenn diese Handlung, wie man doch wohl voraussetzen kann, ethisch schlecht ist, wo liegt dann ihre „Kontraproduktivität auf die Dauer und im ganzen"? Sie besteht nicht darin, daß das konkrete Handlungsziel, die Geldbeschaffung, vereitelt worden wäre. Man darf aber nicht nur nach dem konkreten „bonum" fragen, das man für sich selber erstrebt, sondern für die moralische Analyse ist nach der universal formulierten „ratio boni"

[16] *C. D. Dörner*, Psychologisches Experiment – Wie Menschen eine Welt verbessern wollten ... und sie dabei zerstörten, in: bild der wissenschaft 1975, H. 2, 48–53.

zu fragen, um derentwillen man den einzelnen Gegenstand zu erlangen sucht. Der Bankeinbruch wird verübt, um Reichtum zu erlangen. Die Weise, wie man für sich selber diesen bestimmten Reichtum erlangt, bedeutet aber gleichzeitig, daß *Reichtum überhaupt* untergraben wird. Das Gut, das man in partikulärer Hinsicht verwirklicht, wird in der Gesamtwirklichkeit gerade vermindert. Es geht also darum, einen Wert nicht nur für sich oder die eigene Gruppe, und sei es die gesamte gegenwärtig lebende Menschheit, zu erreichen, sondern diesen Wert vielmehr geradezu „abgesehen von der Person" in seinem „überhaupt" zu fördern. Lebensqualität für die gesamte heute lebende Menschheit um den Preis zu erreichen, daß einer künftigen Menschheit das Leben unmöglich gemacht wird, ist, weil „auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv", zutiefst unsittlich. Der „ratio boni" Lebensqualität entspricht eine Handlung nur dann, wenn damit Lebensqualität insgesamt gefördert wird und man nicht den Zuwachs an Lebenqualität an einer Stelle mit einem um so größeren Verlust an anderer Stelle bezahlt.

Oft stellen sich unerwartete negative Folgen einer Handlung überhaupt erst nach längerer Zeit ein. Man denke z. B. an die Entdeckung und Anwendung der Antibiotika, die zunächst auf kurze Sicht ausgezeichnete Heilmittel sind. Aber bei unbekümmerter Verbreitung führen sie zur Herausbildung resistenter Bakterienstämme, die dem Menschen um so gefährlicher werden. Solche Spätfolgen, die man ursprünglich nicht voraussehen konnte, können natürlich das ethische Urteil erst bestimmen, wenn sie zur Kenntnis gelangen. Im Grunde gilt auch für die Entstehung ethischer Normen, daß man erst aus Schaden klug wird. Welche tatsächlichen Folgen einer Handlung eignen, ist letztlich eine Sache der Erfahrung und läßt sich kaum apriori ausmachen. Man muß aber bereit sein, auch aus der Erfahrung vergangener Generationen zu lernen. So kommen materialethische Normen zustande, die tradiert werden.

Unser Grundprinzip, wonach nur solche Handlungen ethisch schlecht sein können, die sich als auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv erweisen lassen, scheint eine geschichtliche Bestätigung aus einem Ansatz der aristotelischen Tugendlehre zu finden. Aristoteles hatte das rechte Verhalten dadurch bestimmt, daß es die Mitte zwischen zwei Extremen bildet: So liegt Tapferkeit in der Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit. Aristoteles stellt dabei fest, daß das tugendliche Verhalten eine größere Affinität zu dem einen Extrem aufweist: die Tapferkeit hat gewiß mehr Ähnlichkeit mit Tollkühnheit als mit Feigheit. Eine befriedigende Erklärung dafür findet sich bei Aristoteles nicht; er meint, es könne daran liegen, daß der Mensch sich zu dem einen schlechten Extrem mehr als zu dem anderen hingezogen fühle [17]. Man könnte jedoch auf den Gedanken kommen, nach einem Aspekt an dem rechten Verhalten zu suchen, der vielleicht eine größere Affinität

[17] Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, Buch 2, Kap. 6–8 (1107b–1109a, vor allem 1109a).

zu dem anderen Extrem aufweist. In unserem Fall ergäbe sich tatsächlich der Begriff der „Vorsicht". Es scheint nun, daß Vorsicht und Tapferkeit überhaupt nur zusammen bestehen können. Tapferkeit ohne Vorsicht wäre in Wirklichkeit nicht Tapferkeit, sondern Tollkühnheit. Vorsicht ohne Tapferkeit wäre Feigheit und nicht Vorsicht.

Analog zu der Zusammengehörigkeit von Vorsicht und Tapferkeit als Gegensatz zu Feigheit und Tollkühnheit läßt sich wohl für überhaupt alle Tugenden jeweils ein solches Viererschema formulieren. Wenn z. B. Sparsamkeit als Tugend angesehen wird, dann wären die zu vermeidenden Extreme Geiz auf der einen und Verschwendung auf der anderen Seite. Sparsamkeit ist aber nur dann von Geiz verschieden, wenn sie mit Großzügigkeit gepaart ist; und Großzügigkeit ist nur, wenn sie mit Sparsamkeit verbunden ist, keine Verschwendung. Jeder Verschwender behauptet, großzügig zu sein; jeder Geizhals hält sich für sparsam. Daß sie sich in beiden Fällen täuschen, könnten sie am Fehlen der jeweiligen Komplementärtugend erkennen.

So läßt sich für überhaupt alle Tugenden ein Viererschema aufstellen. Zu jeder Tugend gehört eine Komplementärtugend, mit der zusammen erst sie sich von den beiden falschen Extremen unterscheiden läßt. Oft ist es nur schwierig, eindeutige sprachliche Bezeichnungen für die jeweils vier Verhaltensweisen zu finden. Zur Tugend der „Ehrlichkeit" wäre die Komplementärtugend vielleicht als „Diskretion" zu bezeichnen. Die beiden falschen Extreme wären „Lügen" auf der einen Seite, naives „Ausplaudern von Geheimnissen" auf der anderen. Zur Tugend des „Glaubens" würde als Komplementärtugend eine „kritische Grundeinstellung" gehören; die falschen Extreme wären „Leichtgläubigkeit" und umgekehrt „Hyperkritik".

Wir fragen nun nach der gemeinsamen Struktur aller derartigen Viererschemata. Die beiden falschen Extreme sind durch ein *„zu viel"* und ein *„zu wenig"* gekennzeichnet. Tollkühnheit setzt zu viel aufs Spiel, sie zahlt einen zu hohen Preis für das, was man zu erreichen hofft. Umgekehrt setzt Feigheit zu wenig ein und erreicht deshalb nicht, was zu erreichen möglich wäre. Was geschieht umgekehrt in den beiden einander komplementären richtigen Handlungsweisen? Tapferkeit setzt alles ein, was notwendig ist, um auf die Dauer und im ganzen *„möglichst viel"* Gewinn zu erlangen; die Vorsicht sucht dabei in Abhängigkeit von der Optimierung des Gewinns *„möglichst wenig"* daranzugeben. Diese Struktur bestätigt „Kontraproduktivität" als Grundkriterium für die Nichtverantwortbarkeit einer Handlung. Denn ein „zu viel" oder ein „zu wenig" an Einsatz ist daran zu erkennen, daß das Optimum des zu erreichenden Wertes verhindert wird. Eben das ist mit Kontraproduktivität gemeint.

Wir hatten bisher Kontraproduktivität als die Eigenschaft einer Handlung bestimmt, bei der man genau den Wert, mit dem die Handlung jeweils motiviert ist, letzten Endes untergräbt. Es ging also nicht darum, verschiedene Werte gegeneinander abzuwägen, sondern in bezug auf ein und denselben Wert in seiner universalen Formulierung zu fragen, wie er auf die Dauer und im ganzen besser erreicht wird. Nun können aber doch bei ein und derselben Handlung verschiedene Werte ins Spiel kommen. Deshalb bedarf unser Prinzip noch einer weiteren Nuancierung.

Es ist zunächst möglich, daß verschiedene Werte zwar nicht deshalb zu berücksichtigen sind, weil sie „höher" als der angestrebte Wert wären, aber deshalb, weil sie Voraussetzung für seine Verwirklichung

sind. Was nützt es, möglichste Freizügigkeit im Autoverkehr anzustreben, wenn nicht zugleich die Sicherheit gewährleistet wird? Oder man möchte ein Messer möglichst scharf haben, was aber nur Sinn hat, wenn zugleich ein gewisses Maß an Festigkeit beibehalten werden kann. Solche „Güterkollisionen" bedeuten gewöhnlich, daß nur ein Kompromiß zu verwirklichen ist. Doch dürfte es wegen derartiger Güterkollisionen noch lange nicht notwendig sein, a priori eine detaillierte „Hierarchie von Werten" zu entwerfen, die die Ethiker den übrigen Menschen aufreden müßten. Der vorliegende ethische Ansatz kommt ohne solche Komplikationen aus.

Noch in einem anderen Sinn spielen auch die nicht unmittelbar in einer Handlung angestrebten Werte in die Handlung hinein. Wenn man bei der Bemühung um einen Wert andere Werte opfert, ohne daß dies um des gesuchten Wertes willen wirklich notwendig ist, dann tritt deren Verlust unmittelbar in den Bereich des Beabsichtigten ein und bestimmt die Handlung insofern als kontraproduktiv, als die um des Wertes willen in Kauf genommenen Verluste nicht so gering wie möglich gehalten werden. Das ist gewissermaßen eine Minderung des Wertes selbst [18].

III. Neuinterpretation der übrigen in der Ethik vorkommenden Grundbegriffe

Es wird im folgenden um den Nachvollzug von einer Art hermeneutischem „Puzzle" gehen. Aus der Überlieferung sind eine Reihe von ethischen Grundbegriffen vorgegeben, die jedoch oft ungenau definiert zu werden scheinen. Wie sind diese Begriffe zu bestimmen, damit sich im Zusammenhang mit unserem Grundprinzip ein stimmiges Ganzes ergibt? Wie lassen sich die Begriffe so fassen, daß es keine Überschneidungen gibt?

1. Affirmative und negative Gesetze

In der traditionellen Ethik unterscheidet man zwischen „affirmativen" und „negativen" Gesetzen. Die affirmativen Gesetze sind positiv formuliert. Sie fordern, Werte anzustreben: „Du sollst das Leben schützen!" Derartige Gesetze gelten „semper, sed non pro semper": Einerseits haben sie ständige Gültigkeit; doch andererseits ist man

---

[18] *B. Schüller*, 1974, 163, befürchtet, hier würden zwei klar unterscheidbare Sachverhalte ineinander geschoben: 1. einen Wert um einen zu hohen Preis erreichen wollen; 2. einen Wert so erreichen wollen, daß man ihn schließlich unmöglich macht. Ich halte beides in der Tat für letztlich dasselbe. Das eine ist die wegen des Fehlens eines „entsprechenden Grundes" unerlaubte Unterlassung der Förderung eines anderen Wertes; das andere ist ebenfalls deshalb unerlaubt, weil der Grund der Handlung kein „entsprechender" ist.

nicht unter allen denkbaren Umständen verpflichtet, das Gebotene unmittelbar auszuführen. Man kann sich nicht ständig und zu jeder Zeit allein damit beschäftigen, Leben zu schützen. Es gibt auch andere wichtige Aufgaben, die wahrgenommen werden wollen. Sie sind in anderen affirmativen Gesetzen formuliert. Doch gibt es zu jeder affirmativen Formulierung eines Gesetzes auch eine negative: „Du sollst nicht morden!" Die negativen Gesetze gelten „semper et pro semper": Sie haben nicht nur ständige prinzipielle Geltung, sondern gelten auch ausnahmslos unter allen denkbaren Umständen. Man kann von ihrer Befolgung nicht entschuldigt werden. Man darf das Verbotene nie tun. Bei den affirmativen Gesetzen dagegen waren Umstände denkbar, bei denen man das Gebotene unterlassen konnte [19].

Was hat es mit dieser Verschiedenheit auf sich? Es könnte zunächst so scheinen, als seien die negativen Gesetze die strengeren und grundlegenden, während den affirmativen Gesetzen nur eine Art vager Verpflichtung zukommt. In Wirklichkeit sind die affirmativen Gesetze die fundamentalen. Von überhaupt jedem ontischen Wert geht ein Anspruch an den handelnden Menschen aus. Überhaupt alle Werte fordern prinzipielle Berücksichtigung. Man darf überhaupt keinen Wert ohne einen „entsprechenden Grund" actu nicht verfolgen. Ohne Entschuldigung durch einen „entsprechenden Grund" liefe die Nicht-Befolgung eines affirmativen Gesetzes bereits auf die Übertretung des zugeordneten negativen Gebotes hinaus. Unter einem „entsprechenden Grund" ist, wie wir bereits gesehen haben, ein Wert gemeint, dem man in der Handlung wirklich entspricht, den man also nicht letzten Endes gerade dadurch untergräbt, daß man ihm irgendeinen anderen Wert opfert, der zu seiner Erreichung notwendig ist. Es genügt also nicht, einen „wichtigen" oder „schwerwiegenden" Grund zu haben. Ob ein Grund ein „entsprechender" ist, hängt vielmehr daran, ob man den betreffenden Wert tatsächlich auf nicht-kontraproduktive Weise verfolgt. Die negativen Gesetze sind also eigentlich nur die Anwendung der affirmativen für den Fall, daß die Bedingungen nicht erfüllt sind, unter denen man die Befolgung eines affirmativen Gesetzes aussetzen kann. Dann kommt die Unterlassung der Befolgung eines affirmativen Gesetzes der stets verbotenen Übertretung des ihm zugeordneten negativen Gesetzes gleich.

2. „Direkt" und „indirekt"

Die negativen Gesetze verbieten die „direkte" Verursachung oder Zulassung eines Schadens. Sie lassen keine Ausnahme zu. „Verursa-

[19] Auf diesen Unterschied dürfte die von *F. Scholz*, 1976, 20 ff., propagierte Unterscheidung zwischen „Abwägungs-" und „Naturprohibitiven" zurückzuführen sein.

chung oder Zulassung eines Schadens" ist zunächst noch ein vorethischer Begriff. Das Geschehen sollte deshalb auch vorerst ethisch neutral benannt werden: „Tötung", „Falschrede", „Wegnahme fremden Eigentums" usw. Unter bestimmten Bedingungen können alle diese Tatbestände auch sittlich zulässig sein. Tötung ist nicht immer Mord; Falschrede ist nicht in jedem Fall Lüge, sondern kann zur Wahrung eines Geheimnisses notwendig sein; die Wegnahme fremden Eigentums in extremer Notlage wird in der traditionellen Ethik als erlaubt angesehen. Ethisch schlecht ist die Verursachung oder Zulassung eines Schadens erst dann, wenn sie nicht gerade um des dem Schaden genau entgegengesetzten Gutes willen auf die Dauer und im ganzen notwendig ist. Dann ist sie nicht durch einen „entsprechenden Grund" gerechtfertigt und eo ipso „direkt" gewollt. In diesem Fall sollten die ethisch wertenden Bezeichnungen wie „Mord", „Lüge", „Diebstahl" gebraucht werden, mit denen Tatbestände benannt werden, die nie und unter keinen Umständen erlaubt sind [20]. Es ist ohne Zweifel ein wichtiges Desiderat für die ethische Begrifflichkeit, sprachlich konsequenter als dies im Alltag der Fall ist, zwischen den vorethischen und den ethischen Bezeichnungen deutlich zu unterscheiden.

Nach unserer Auffassung ist also der Begriff einer „direkten" Verursachung oder Zulassung eines Schadens streng korrelativ zum Fehlen eines „entsprechenden Grundes". Umgekehrt wird durch einen „entsprechenden Grund" die Verursachung oder Zulassung eines Schadens „indirekt" und hört damit auf, ethisch unzulässig zu sein. Gegenüber dem herkömmlichen Begriffsgebrauch bedeutet das eine starke Verschiebung, die aber sachlich notwendig erscheint. Herkömmlich hat man unter „direkt" gewöhnlich dasselbe wie *im psychologischen Sinn* „unmittelbar beabsichtigt" verstanden. Doch konnte auch eine in diesem Sinn nur „indirekte" Verursachung oder Zulassung eines Schadens ethisch unerlaubt sein, wenn sie nicht durch einen „schwerwiegenden" Grund entschuldigt wurde. Sie wurde dadurch keineswegs automatisch „direkt". Streng genommen war also der Unterschied zwischen „direkt" und „indirekt" in diesem psychologischen Sinn für die ethische Beurteilung der Handlung gar nicht wesentlich. Die Gren-

---

[20] Vgl. *L. Janssens*, Norms and Priorities in a Love Ethics, in: Louvain Studies 6 (1977) 207–238, vor allem 216, Fußnote 8: „In the formulation of concrete, material norms only descriptive terms may be used to enunciate the material content of a series of actions. Our languages have synthetic terms, which refer to the material content of an action but at the same time formulate a moral judgment. We call them morally qualifying terms, e.g. lie is a morally qualifying noun affirming that a falsehood – descriptive word referring to a premoral disvalue – is uttered in an immoral way (without proportionate reason). The same distinction has to be made between ‚murder' and ‚killing', ‚stealing' and ‚taking away what belongs to another', to ‚commit adultery' and to ‚have sexual intercourse outside of one's marriage', etc. Moralists are often careless in using language."

ze zwischen „erlaubt" und „unerlaubt" schien jedenfalls quer zu der Unterscheidung von „direkt" und „indirekt" zu verlaufen. Es schien dann auch Handlungen zu geben, bei denen zwar die Verursachung oder Zulassung eines Schadens „direkt" gewollt war, aber dennoch eine „Ausnahme" vom Verbot vorlag. Zum Beispiel galt die „direkte" Tötung eines rechtmäßig zum Tod Verurteilten nicht als Mord. Aber auch diese Formulierung einer Ausnahme von dem Verbot „direkten" Tötens hatte wieder ihre Ausnahme: Wenn ein Privatmann einen zum Tod Verurteilten auf dessen Weg zur Richtstätte erschießt, begeht er doch einen Mord. Der herkömmliche Gebrauch der Begriffe „direkt" und „indirekt" in der Moral scheint also eher auf ein Verwirrspiel hinauszulaufen. Darauf deutet die Vielzahl der dann einzuführenden Ausnahmen hin. Vermutlich liegt eine Verwechslung der psychologischen und der ethischen Ebene vor.

Es sei dies am Begriff der „Absicht (intentio)" näher erläutert. Psychologisch versteht man unter dem „Beabsichtigten" dasjenige, was jemand sich ausdrücklich vorgenommen hat und was dadurch im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit steht. In der Ethik hat jedoch der Begriff der „Absicht" einen etwas anderen Sinn. Ein Dieb beabsichtigt psychologisch nur seine eigene Bereicherung; möglicherweise verdrängt er dabei soweit nur möglich aus seinem Bewußtsein, daß er einen Mitmenschen schädigt. Dennoch macht genau diese Schädigung seine „Absicht" im ethischen Sinn aus. Die zum Zweck ethischer Analyse universal zu formulierende „ratio boni" der Handlung, Reichtum, wird in einer im Ganzen der Wirklichkeit letztlich kontraproduktiven Weise angestrebt. Die partikuläre Bereicherung wird nur um den Preis erreicht, daß Reichtum überhaupt erschwert wird. Im ethischen Sinn ist das „direkt" Beabsichtigte der wissentlich ohne „entsprechenden Grund" verursachte oder zugelassene Schaden, während der gewollte Nutzen geradezu nur noch „indirekt" gewollt ist und die Handlung nicht mehr als ethisch richtig zu bestimmen vermag.

Das umgekehrte Beispiel sei eine von einem Ärzteteam zum Zweck der Heilung eines Patienten vorgenommene Amputation eines Gliedes. Psychologisch steht im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit die kunstgerechte Wegnahme des Gliedes. In ethischer Betrachtung ist jedoch das „direkt" Beabsichtigte allein die Heilung des Patienten. Der Verlust des Gliedes bleibt wegen des Vorhandenseins eines „entsprechenden Grundes" für die Handlung außerhalb des „direkt Beabsichtigten". Er ist nur „indirekt beabsichtigt". Das ist ethisch insofern relevant, als die Verursachung oder Zulassung des Schadens, der im Verlust eines Gliedes besteht, nur solange „indirekt" bleibt, als sie um des entgegengesetzten Gutes willen, nämlich um der Heilung willen, strikt notwendig ist. Sobald es möglich wäre, die Heilung auch anders zu erreichen, liefe die Amputation auf eine „direkt" gewollte Verstümmelung hinaus, die immer und überall einfachhin schlecht ist. Was also in einer Handlung das „direkt" und das „indirekt" Gewollte ist, hängt nicht am subjektiven Belieben des Handelnden, als brauche er nur seine Aufmerksamkeit entweder auf dies oder auf jenes zu richten. In rechtem Verständnis wird, so meinen wir, die Verursachung oder Zulassung eines Schadens genau dadurch „direkt", daß der Grund für sie kein „entsprechender" ist, daß also zwischen der „ratio boni", um derentwillen die Handlung vorgenommen wird, und der Handlung selbst keine wirkliche Entsprechung, sondern auf die Dauer und im ganzen ein Widerspruch besteht.

Das Begriffspaar „direkt" und „indirekt" wird von uns gleichbedeutend mit den Begriffen „formell" und „materiell" in der Lehre von der Mitwirkung mit fremden Handlungen gebraucht. „Formelle" oder „direkte" Mitwirkung mit der bösen Tat eines anderen ist die Zulassung oder Mitverursachung des bösen Tuns dann, wenn sie nicht durch einen „entsprechenden Grund" entschuldigt wird. Die fremde böse Tat als solche ist für einen selbst zunächst noch ethisch neutral wie ein sonstiger ontischer Schaden. Sie macht mein eigenes Handeln erst dann ethisch schlecht, wenn ihre Zulassung oder Mitverursachung wegen des Fehlens eines „entsprechenden Grundes" in den Bereich des im ethischen Sinn Beabsichtigten fällt. Die im ethischen Sinn „direkte" Verursachung oder Zulassung eines Schadens ist somit grundsätzlich „intrinsecus schlecht" oder „einfachhin schlecht". Beides bedeutet dasselbe wie „ethisch schlecht", „unzulässig", „unverantwortbar". Alle diese Begriffe sind austauschbar.

Man könnte dagegen einen Einwand erheben. Gibt es nicht Handlungen, die im voraus zu aller Kontraproduktivität a priori schlecht sind und die ganz gleich, ob „direkt" oder „indirekt" gewollt, niemals zulässig sein können? Ist nicht „Gotteshaß" von sich selbst her schlecht und nicht erst aufgrund irgendeiner Kontraproduktivität? Unseres Erachtens ist Gott grundsätzlich kein unmittelbarer Gegenstand sittlichen Handelns. „Gotteshaß" ist überhaupt nur in der Weise möglich, daß man Gottes Schöpfung zu zerstören sucht (also in der Welt kontraproduktiv handelt). Ein vermeintlicher Gotteshaß, in dem man nicht in der Welt kontraproduktiv handeln wollte, wäre nur die Vorstellung von Gotteshaß und hätte keine sittliche Realität. Im übrigen ist der angeblich a priori schlechte „Gotteshaß" stets nur gegen von Menschen gemachte Karikaturen Gottes gerichtet. Mit Gott in seinem Selbst hat man nur im Glauben zu tun und kann ihn außerhalb des Glaubens nicht treffen.

Gegen unsere Auffassung ist mehrfach der Vorwurf eines ethischen Relativismus erhoben worden [21]. Doch ob eine Handlung kontrapro-

[21] Vor allem *J. R. Connery*, 1973. Wörtlich zitiert sei *J. G. Ziegler*, Organübertragung – Medizinische, moraltheologische und juristische Aspekte, in: Organverpflanzung – Medizinische, rechtliche und ethische Probleme, Düsseldorf 1977, 88: „Ruff verweist auf die sogenannte Wertvorzugsregel. Sie wurde von P. Knauer angeregt und von B. Schüller ausgebaut. Danach tritt das Leben als physisches innerweltliches Gut in Konkurrenz mit anderen innerweltlichen Gütern. Wie jedes andere innerweltliche Übel oder Gut könne auch die Tötung im Kollisionsfall durch die Vorzugswahl eines geringeren Übels bzw. eines höheren innerweltlichen Wertes aufgewogen werden. Diese Argumentationsweise widerspricht der gesamten moraltheologischen Tradition, wonach das Leben eines Menschen den höchsten, konkurrenzlosen Rang unter den materiellen, irdische Werten einnimmt." Ich wüßte nicht, wo ich jemals eine solche Wertvorzugsregel vertreten hätte; es kann nur Leben gegen Leben aufgerechnet werden. Übrigens bezeichnet auch *G. Ermecke*, a. a. O. (s. Anm. 2), 43, mich völlig zu Unrecht als einen der „Wortführer" der „Teleologisten mit dem von ihnen als Wertmaßstab propagierten ‚Wertvorzugsgesetz'".

duktiv ist, ist völlig unabhängig vom subjektiven Belieben des Handelnden. Daß aus Gewinnsucht nicht zu investieren die Quelle des Gewinns zu untergraben heißt, ist ein Sachverhalt, der unabhängig davon besteht, mit einer wie guten „Meinung" man handelt. In unserer Sicht bleibt also durchaus gewahrt, daß es ein unveränderliches, aller Willkür entzogenes ethisches Gesetz gibt: Wissentlich kontraproduktive Handlungen sind grundsätzlich und in jedem Fall schlecht.

3. Die „Quellen der Moralität (fontes moralitatis)"

Nach der herkömmlichen Lehre hängt die ethische Qualifikation einer Handlung an drei Faktoren, dem sog. „Handlungsziel (finis operis)", dem „Ziel des Handelnden (finis operantis)" und den „Umständen (circumstantiae)". Gewöhnlich werden die Begriffe „finis operis" und „finis operantis" wie folgt verstanden. Der „finis operis" einer Handlung ist das Ziel, auf das diese Handlung ihrer Natur nach unmittelbar hingeordnet ist. Der „finis operantis" dagegen ist ein darüber hinausgehender freigesetzter Zweck. „Der wirkende Wille kann sein Werk, über dessen Finis operis (z. B. das Zeitanzeigen der Uhr) hinaus, als Zweck in einen weiteren Zielzusammenhang eines frei gewählten Finis operantis (z. B. des Geldverdienstes oder Leistungswettstreits) stellen." [22] „Finis operis" der Herstellung einer Uhr wäre das Zeitanzeigen; die Uhr um des Verkaufs willen herzustellen, wäre „finis operantis". Der „finis operis" wird vom Objekt der Handlung bestimmt, während der „finis operantis" sich aus der subjektiven Einstellung des Handelnden ergibt. Problematisch an einer solchen Begriffsbestimmung ist, daß doch ein rein naturhaft bestimmter „finis operis" überhaupt noch nicht als Quelle der ethischen Beurteilung einer Handlung in Frage kommen kann. Hat das Hingeordnetsein einer Uhr auf Zeitanzeige irgendeine ethische Bedeutung? Wenn der „finis operis" ein „fons moralitatis" sein soll, dann müßte er von vornherein in ethischem Sinn bestimmt werden. Auf dieses Problem weist bereits Thomas von Aquin mit seiner Unterscheidung zwischen „ontischer Qualität (species naturae)" und „ethischer Qualität (species moris)" hin:

„Der Zahl nach ein und derselbe Akt, wie er einmalig vom Handelnden ausgeht, kann nur ein einziges unmittelbares Ziel haben, wovon er seine Qualität erhält. Doch kann er auf mehrere entfernte Ziele hingeordnet sein, von denen eines das Ziel des anderen ist.

Es ist jedoch möglich, daß ein seiner ontischen Qualität nach bestimmter Akt auf verschiedene Ziele des Willens hingeordnet wird.

So kann ein und dasselbe Geschehen, die Tötung eines Menschen, was seiner ontischen Qualität nach ein einziger Sachverhalt ist, als auf sein Ziel auf die Erhaltung der Gerechtigkeit, aber auch auf die Befriedigung des Zornes hingeordnet

[22] Vgl. *W. Kern*, Art. „Finis operis – finis operantis", in: LThK[4] IV, 139.

sein. Und von daher werden es der ethischen Qualität nach zwei verschiedene Akte sein, im einen Fall wird es sich um einen Tugendakt handeln, im andern Fall um einen lasterhaften Akt.

Eine Bewegung empfängt ihre Qualität nämlich nicht von dem, was lediglich in akzidenteller Weise ihr Woraufhin ist, sondern nur von dem, was wesentlich ihr Woraufhin ist. Nun aber sind die ethischen Ziele für die ontische Wirklichkeit akzidentell; und umgekehrt ist die ontische Qualität eines Ziels seiner ethischen akzidentell. Deshalb hindert nichts daran, daß Akte, die ihrer ontischen Qualität nach gleich sind, ihrer ethischen Qualität nach verschieden seien und umgekehrt." [23]

Nach der üblichen Auffassung vom „finis operis" könnte man zunächst vermuten, daß ihm in dem thomasischen Text der „ontische Aspekt (species naturae)" entspricht. Aber genau das ist nicht der Fall. Thomas behauptet vielmehr, daß der „ontische Aspekt" als solcher der ethischen Bedeutung der Handlung akzidentell bleibt. Die ethische Qualifikation der Handlung wird dadurch nicht beeinflußt. Mit dem „ontischen Aspekt" einer Handlung meint Thomas genau dasselbe, was wir als die als solche vorethische Verursachung oder Zulassung eines Schadens bezeichnet haben, die die Handlung erst dann zu einer moralisch schlechten werden läßt, wenn sie nicht durch einen „entsprechenden Grund" gerechtfertigt ist. Oder es kann umgekehrt mit dem „ontischen Aspekt" das als solches vorethische Anstreben eines Nutzens gemeint sein, das die Handlung aber erst dann zu einer ethisch richtigen werden läßt, wenn dieser Nutzen in nicht-kontraproduktiver Weise angestrebt wird, wenn also der Grund der Handlung tatsächlich ein „entsprechender Grund" ist.

Wie sind die Begriffe „finis operis" und „finis operantis" zu bestimmen, wenn man mit Thomas voraussetzt, daß eine Handlung nur „unter ihrem ethischen Aspekt (sub specie moris)" als ethische konstituiert wird? Dann wird es sich um den Unterschied zwischen einer unmittelbaren ethischen Zielsetzung handeln, die die Handlung erstmalig als Handlung konstituiert, und ihre Hinordnung auf eine oder mehrere weitere Handlungen mit deren eigenen Zielen [24]. Um

---

[23] *Thomas von Aquin,* Sth I II q1 a3 ad3; auf diesen Text hat mich Franz Scholz aufmerksam gemacht: „Ad tertium dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae; et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet, actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso."

[24] Der Sache nach ist dasselbe gemeint, wenn *L. Janssens,* 1972, 117, glaubt, daß in der Sicht von Thomas der „finis operis" letztlich auf den „finis operantis" re-

dies genauer zu erläutern, ist zunächst zu klären, wann man überhaupt von einer einzelnen, gesonderten Handlung sprechen kann. Wodurch kommt die *Einheit einer Handlung* zustande? Angenommen ich unternehme eine Reise. Ist der Kauf der Fahrkarte eine eigene Handlung? Oder ist sogar das Herausnehmen des Geldes aus dem Portemonnaie eine eigene Handlung? Jedenfalls läßt sich eine Handlung immer in eine geradezu beliebige Anzahl von Einzelvollzügen aufteilen. Sind auch diese Einzelvollzüge wieder ethische Handlungen mit eigener Qualifikation, oder wo ist sonst die Einheit einer Handlung anzusetzen [25]?

Als Antwort auf diese Frage liegt nahe, daß die Einheit einer Handlung in der zu ihrer Setzung ausreichenden Motivation zu suchen ist. Der Kauf der Fahrkarte würde ohne die Absicht, eine Reise zu unternehmen, nicht stattfinden. Er kommt deshalb nicht als eigene ethische Handlung in Frage, sondern ist in Wirklichkeit nur der Teilvollzug einer umfassenderen Handlung. Wenn die Reise um ihrer selbst willen gewollt ist und nicht nur um weiterer, umfassenderer Ziele willen, dann stellt sie eine eigene ethische Handlung dar. Es ist aber möglich, daß man auch die Reise nur unternimmt, um einen umfassenderen Zweck zu erreichen. Dann wäre auch sie nur ein Teilvollzug der umfassenderen Handlung. Die eigentliche Handlung ist durch die zu ihrer Setzung ausreichende „ratio boni" bestimmt; und je nachdem, ob diese „ratio boni" eine „ratio proportionata" ist oder ob man sie nur in kontraproduktiver Weise verwirklicht, ist die Handlung ethisch richtig oder aber schlecht. Alle diejenigen Teilvollzüge, die zusammen erforderlich sind, um eine angestrebte „ratio boni" zu verwirklichen, bilden auch erst zusammen eine einzige moralische Handlung. Unter dieser Voraussetzung ist unter dem „finis operis" einer Handlung entweder ihre „ratio proportionata" zu verstehen, nämlich das in ihr in auf die Dauer und im ganzen sachgemäßer Weise angestrebte Gut; oder aber, falls die Handlung ihrer eigenen „ratio boni" auf die Dauer und im ganzen widerspricht, dann stellt der so zugelassene oder verursachte Schaden den „finis operis" der Handlung dar.

Es sei hier angemerkt, daß der Begriff des eine ethische Handlung spezifizierenden „obiectum" mit dem „finis operis" zu identifizieren

---

duziert wird (vgl. In II Sent., d1 q2 a1), weil er erst durch die subjektive Zielsetzung zu einem formal ethischen Sachverhalt werde. Sachlich unterscheidet sich unsere Auffassung von der des Thomas vor allem dadurch, daß wir die Hinordnung einer Handlung auf die Ermöglichung einer weiteren Handlung nicht notwendig als die Hinordnung auf ein „übergeordnetes", „hauptsächlicheres" Ziel ansehen.

[25] Eine flüchtige Durchsicht gängiger Moralhandbücher wie auch von Kommentaren des StGB scheint zu ergeben, daß die Frage nach der Einheit und Abgrenzung einer Handlung erstaunlicherweise kaum gestellt wird.

ist. Beispielsweise ist der „finis operis" bzw. das ethische „obiectum" bei der Wegnahme fremden Eigentums ohne „entsprechenden Grund": die Schädigung des Mitmenschen in seinem Eigentum. Eine solche Handlung ist immer als „Diebstahl" zu bezeichnen, der einfachhin unerlaubt ist. Wenn dagegen die Wegnahme fremden Eigentums geschieht als einzige Möglichkeit, das eigene Leben zu erhalten, dann ist der „finis operis" ein ganz anderer, nämlich die Erhaltung von Leben. Daß dafür die Schädigung des Nächsten in Kauf genommen werden muß, bleibt für die ethische Beurteilung der Handlung deshalb außer Betracht, weil der Grund der Handlung ein „entsprechender" ist, anstatt auf die Dauer und im ganzen untergraben zu werden.

Doch was ist dann unter dem „finis operantis" einer Handlung zu verstehen? Eine in sich selbst durch ihren eigenen „finis operis" als ethische bestimmte Handlung kann darüber hinaus auf eine weitere Handlung, die dann ebenfalls ihren eigenen „finis operis" hat, hingeordnet sein. Die erste Handlung ist dann über ihre eigene Bedeutung hinaus Mittel zur Ermöglichung der zweiten Handlung. Die ethische Qualität der zweiten Handlung wird dann die erste mitbeeinflussen. Der „finis operis" der zweiten Handlung ist dann als „finis operantis" der ersten Handlung zu bezeichnen. Dies scheint die einzig konsistente Weise zu sein, in der Ethik den Unterschied zwischen „finis operis" und „finis operantis" zu bestimmen. Eine Handlung, die für sich allein steht und nicht auf eine weitere Handlung hingeordnet ist, hat somit keinen eigenen „finis operantis", sondern nur ihren unmittelbaren „finis operis" [26]. Um einer Handlung auch einen „finis operantis" zu verleihen, muß man sie auf eine weitere Handlung hinordnen. Deren „finis operis" ist dann der „finis operantis", der zum „finis operis" der ersten Handlung hinzukommt und damit auch die erste Handlung in ihrer Bedeutung modifiziert.

Jemand macht um der damit verbundenen Erholung willen eine Reise. Weil die Reise um des in ihr selbst liegenden Gutes willen ge-

---

[26] *A. Vermeersch*, Theologiae Moralis Principia – Responsa – Consilia I (Rom 1926) n. 115, definiert mit Recht den „finis operis": „*Finis operis* seu internus, *intrinsecus* dicitur, ad quem opus per se, *seu natura sua in morali existimatione* tendit, ut v. g. internus finis eleemosynae est levamen indigentiae"; dann ist es aber nicht logisch konsistent, wenn er daraufhin den „*Finis operantis*, seu externus, *extrinsecus*" definiert als „ille quem operans sibi e u n d e m vel diversum praestituit, ut si eleemosynam offerat in suffragium pro animabus purgatorii" (Sperrung von mir). Denn durch das „in morali existimatione" ist bereits der „finis operis" als *vom Handelnden gewollt* charakterisiert und kann eigentlich nicht mehr zum „finis operantis" derselben Handlung werden. Im übrigen ist die Bezeichnung einer Handlung als Almosengeben bereits ein ethischer Terminus; für eine Beschreibung auf der Ebene der „species naturae" müßte man sagen, daß jemand einem anderen z. B. Geld gibt, was in ethischer Betrachtung alles Mögliche sein könnte: Bestechung, Bezahlung einer Kaufsumme, Krediterteilung usw.

wollt ist, stellt sie eine eigene Handlung und nicht nur einen Teilvollzug einer umfassenderen Handlung dar. Ihr „finis operis" ist: Erholungsreise. Nun bietet die Reise darüber hinaus auch die Möglichkeit, die eigenen Sprachkenntnisse auszubauen. Wenn man sich auch dies vornimmt, dann gewinnt die Reise zu ihrem ursprünglichen „finis operis" noch einen „finis operantis" hinzu, nämlich das Vermehren der Sprachkenntnisse. – Angenommen, der Betreffende unternimmt die Reise überhaupt nur wegen der Möglichkeit, seine Sprachkenntnisse zu vertiefen, und würde sie sonst unterlassen. Dann allerdings ist die Reise als solche keine eigene Handlung mehr, sondern nur ein Teilvollzug. Der „finis operis" der Gesamthandlung wäre dann das Sprachstudium. – Jemand unternimmt seine Reise zum einen, um sich zu erholen. Aber er will sie dann auch dazu nutzen, einmal aus seiner Ehe auszubrechen. Während die bloße Reise als solche nicht ethisch schlecht gewesen wäre, wird sie es nun doch deshalb, weil sie unter einem verwerflichen „finis operantis" steht. Denn sie ist auf eine weitere Handlung hingeordnet, die ihrerseits schlecht ist. Wiederum gilt: Würde der Betreffende die Reise überhaupt nur deshalb unternehmen, um seine Ehe zu brechen, dann würde es sich auch nur um eine einzige Handlung handeln, deren „finis operis" der Ehebruch wäre. Von *zwei* verschiedenen Handlungen kann man nur sprechen, wenn jede ihren eigenen „finis operis" hat, der zu ihrer Setzung ausreicht. Nur dann geht es um zwei Handlungen, wenn man die erste nicht nur deshalb ausführt, weil man die zweite ermöglichen will, sondern wenn man sie auf jeden Fall ausführen möchte. Jedenfalls ergibt sich also, daß der „finis operantis" nichts anderes als der „finis operis" einer weiteren Handlung ist, auf die die erste Handlung hingeordnet ist [27]. Streng genommen gibt es nur „fines operum". Aber wenn eine Handlung auf eine andere hingeordnet ist, dann beeinflußt die moralische Qualität der zweiten Handlung auch die moralische Qualität der ersten. Das Hingeordnetsein einer Handlung auf eine weitere ist ohne Zweifel als eine „Quelle der Moralität" zu bezeichnen. Nach unserer Begriffsbestimmung ist es als identisch mit dem „finis operantis" zu betrachten. Dies scheint zwar in der herkömmlichen Lehre von den „Quellen der Moralität" kaum klar erkannt worden zu sein, ist aber sachlogisch zwingend.

Das dritte Element in den traditionellen „Quellen der Moralität" bilden die „Umstände (circumstantiae)". Während eine Handlung ih-

[27] *K. Hörmann*, 1975, 125, wirft mir „Polemisieren" gegen die Unterscheidung von „finis operis" und „finis operantis" vor. Er meint, ich rechne *nicht* mit der Möglichkeit, daß der „finis operantis" einer Handlung von ihrem „finis operis" verschieden sein könne, daß es also z. B. möglich sei, einen Diebstahl zu begehen in Hinordnung auf einen Ehebruch. Wieso mit diesem Einwand meine Auffassung getroffen sein soll, ist mir unerfindlich.

re ethische „species", d. h. ihre eigentliche inhaltliche Bestimmung etwa als Diebstahl oder als Mord oder umgekehrt als Lebenserhaltung oder Besitzerwerb durch ihren „finis operis" erhält, kommen als ethisch relevante „Umstände" die folgenden Sachverhalte mehr quantitativer Art in Betracht:
– zunächst das Maß des in nicht-kontraproduktiver Weise angestrebten Nutzens (bei sittlich richtigen Handlungen) oder umgekehrt des ohne entsprechenden Grund zugelassenen oder verursachten Schadens (bei schlechten Handlungen);
– sodann die Sicherheit, mit der diese Wirkungen einer Handlung vorausgesehen werden;
– schließlich ob es sich um Verursachung oder Zulassung handelt; je nachdem kann die Intensität der eigenen Beteiligung verschieden sein [28].

Es ändert sich zwar nicht das Wesen einer Handlung als Diebstahl mit der Größe der gestohlenen Summe, wohl aber ihre Schwere. Es macht ebenfalls einen Unterschied in der ethischen Bewertung der Aneignung einer Sache, wenn man vielleicht nur mit einiger Wahrscheinlichkeit vermutet, daß sie einem anderen gehört, dies aber nicht sicher weiß. Und schließlich macht es einen Unterschied, ob ein Delikt in einer positiven Begehung oder in der Unterlassung eines möglichen und zumutbaren Handelns besteht. Es kann sowohl Mord sein, einen Patienten mit einer tödlichen Spritze umzubringen (Begehung) wie ihn verhungern zu lassen (Unterlassung); eine Verschiedenheit im Unrechtsgehalt der Handlung kann z. B. damit gegeben sein, daß eine

[28] Nur in diesem Sinn ist der psychologische Aspekt der Absicht bei einer Handlung moralisch relevant, nämlich wie deutlich der verursachte oder zugelassene Schaden nicht nur überhaupt bewußt ist, sondern auch in den Mittelpunkt des Bewußtseins gestellt ist. *B. Schüller*, 1974, 158, hatte gegen die von mir eingeführte Unterscheidung von Absicht im ethischen und im psychologischen Sinn eingewandt, daß dadurch eine unnötige Kompliziertheit entstehe. Er meinte, der Begriff der ethischen Absicht sei an einer anderen Stelle einzuführen, nämlich wo man eine pflichtmäßige Handlung entweder aus guten oder aus schlechten Motiven durchführt; etwa wenn ein Henker ein rechtmäßig gefälltes Urteil entweder um der Pflicht willen oder aber zur Befriedigung seiner persönlichen Grausamkeit vollstreckt. Dies ist tatsächlich entweder der „finis operis", nämlich wenn er das Urteil *nur* zur Befriedigung seiner Grausamkeit vollstreckt, die Vollstreckung aber nicht um der Pflicht willen vornehmen würde; oder es ist „finis operantis", wenn er das Urteil zwar zunächst um der Pflicht willen vollstreckt, aber darüber hinaus dann auch seine Grausamkeit befriedigen will. Doch habe ich bereits oben nur in diesem Sinn den Begriff der „ethischen Absicht" gebraucht, so daß Sch. die Unterscheidung in Wirklichkeit nur bestätigt. – Im Unterschied zu Thomas würde ich allerdings auch die Vollstreckung eines rechtmäßigen Todesurteils nicht als im ethischen Sinn „direkte" Tötung ansehen können. Es handelt sich in Wirklichkeit um einen Akt der Wahrung des öffentlichen Friedens, bei dem der Verlust eines Lebens nur um des Schutzes von Leben willen in Kauf genommen werden kann. Die Todesstrafe ist in allen Situationen unsittlich, wo der Schutz von Leben auch ohne sie gewährleistet werden kann. Die Tötung muß durch das Dazwischentreten eines „entsprechenden Grundes" „außerhalb des Beabsichtigten" bleiben.

der beiden Handlungsweisen ausdrücklicher auch psychologisch im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht.

Nicht im eigentlichen Sinn zu den „Umständen" zu rechnen sind Tatbestandsveränderungen, die eine Erweiterung des „finis operis" bedeuten würden. Z. B. ist bei ehebrecherischer Unzucht der Tatbestand des Ehebruchs kein zusätzlicher „Umstand", sondern spezifiziert die Handlung ihrer Art nach. Die Handlung ist dann in ihrem „finis operis" verändert. Sie besteht in der durch nichts gerechtfertigten Verursachung mehrerer Schäden zugleich.

4. Der Satz: „Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel"

Die obige Begriffsbestimmung für „finis operis" und „finis operantis" ist von besonderer Bedeutung für den Umgang mit dem Satz „Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel". In diesem Satz ist vorausgesetzt, daß das Mittel *ethisch schlecht* sei. Dazu muß es eine eigene ethische Handlung darstellen, also auch einen eigenen „finis operis" besitzen. Der Satz besagt dann, daß ein guter „finis operantis" eine schlechte Handlung niemals nachträglich rechtfertigen kann. Man darf nicht eine böse Tat begehen, um durch sie eine weitere gute Tat zu ermöglichen.

Wenn dagegen das Mittel zur Erreichung eines Zwecks zwar in der Verursachung oder Zulassung eines Schadens besteht, aber keine eigene Handlung mit gesondertem „finis operis" darstellt, sondern nur den Teilvollzug einer umfassenderen Handlung, dann kann das Mittel nur in dem Fall ethisch schlecht sein, daß die „ratio boni" der Gesamthandlung kein „entsprechender Grund" ist und somit der „finis operis" der Gesamthandlung ethisch schlecht ist. Das würde z. B. bedeuten, daß eine zur Rettung der Mutter notwendige Tötung des Fötus selbst dann keine „direkte" Tötung und damit „Mord" ist, wenn sie als Kraniotomie vorgenommen werden müßte. Ähnlich wäre nicht einzusehen, daß die für eine um der Fruchtbarkeit einer Ehe willen notwendige Untersuchung vorgenommene Samengewinnung als ehewidrige Selbstbefriedigung zu qualifizieren sei. *Es gibt grundsätzlich keine Handlungen, für deren Bestimmung als ethisch schlecht die Beschreibung des physischen Ablaufs der Handlung ausreichen würde.* Eine Handlung kann nur dadurch ethisch und damit einfachhin schlecht werden, daß zwischen der Handlung und ihrem Grund ein innerer Widerspruch vorliegt, so daß die Handlung in bezug auf den von ihr angestrebten Wert als kontraproduktiv zu bezeichnen ist.

Ein Handlungsablauf, in dem die Verursachung oder Zulassung eines Schadens physisch Mittel zur Erreichung des entgegengesetzten Gutes auf die Dauer und im ganzen ist, wäre also nicht ethisch schlecht. Er könnte es aber dadurch werden, daß man den Teilvoll-

zug der Handlung, in dem der Schaden verursacht oder zugelassen wird, zu einer eigenen Handlung werden läßt und ihn also auch dann setzen würde, wenn er nicht zur Erreichung des entgegengesetzten Gutes notwendig wäre. Wenn jemand in einem Akt der Selbstverteidigung einen Angreifer tötet und dies um der Selbstverteidigung willen notwendig ist, dann ist die Handlung zunächst noch nicht ethisch schlecht. Es ist aber möglich, daß der Betreffende die Tötung des anderen in sich selbst will, etwa um sich für früher erlittene Unbill zu rächen. Er würde also die Gelegenheit, den anderen zu töten, auch wahrnehmen wollen, wenn nicht zufällig zugleich die Notwendigkeit der Selbstverteidigung bestünde. Dann bliebe diese Tötung auch im Rahmen der Selbstverteidigung eine eigene Handlung, die in sich schlecht ist. Denn sie hätte ihre eigene, zu ihrer Setzung bereits ausreichende Motivation. Die Selbstverteidigung wäre dann für die Tötung nur noch „finis operantis", denn sie wäre eine weitere Handlung, auf die die Tötung hingeordnet würde. In diesem Fall würde auch der Satz Anwendung finden, daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt. Ist dagegen die Tötung nur um der Selbstverteidigung willen gewollt, dann ist sie nicht ein „schlechtes Mittel", wie es in diesem Satz gemeint ist. Sie ist nicht Mittel, sondern Teilvollzug einer Handlung, der seine ethische Qualifikation allein von der Gesamthandlung bezieht.

Wenn jemand anläßlich seiner Selbstverteidigung einen Angreifer tötet, obwohl er zu erkennen vermag, daß dies um der Selbstverteidigung willen gar nicht notwendig ist, dann ist die Tötung allerdings eo ipso ein eigener moralischer Akt. Teil einer umfassenderen Gesamthandlung kann also nur ein solcher Vollzug werden, der um des Ziels der umfassenderen Handlung willen tatsächlich als notwendig zu erkennen ist. Wer den Angreifer tötet, ohne daß dies um der Selbstverteidigung willen notwendig ist, handelt offenbar aus einem anderen Motiv. Seine Handlung wird Mord sein. Was die wirkliche Motivation eines Handelns ist, ist also keineswegs Sache subjektiven Beliebens.

5. Naturgesetz und positives Gesetz

Die herkömmliche Ethik beruft sich weitgehend auf „Naturgesetz" und bezeichnet das ethisch Schlechte als ein Handeln „gegen die Natur (contra naturam)". Damit ist wohl gemeint, daß die ethische Qualifikation einer Handlung ihr Kriterium an der Wirklichkeit (natura) selbst hat und nicht am subjektiven Belieben des Handelnden. Doch wie muß dieser Begriff „contra naturam" genau verstanden werden, um wirklich als Kriterium für das Handeln verwandt werden zu können?

In der Ethik kann mit „contra naturam" nicht die bloße Verursa-

chung oder Zulassung eines Schadens, eines ontischen Übels bezeichnet werden. Vielmehr ist „contra naturam" im ethischen Sinn erst die nicht durch einen „entsprechenden Grund" gerechtfertigte Verursachung oder Zulassung eines physischen Schadens. *Die Kontraproduktivität einer Handlung ist derjenige objektive Sachverhalt, der allein die Handlung sittlich schlecht machen kann.* Ob eine Handlung kontraproduktiv ist oder nicht, ist, wie wir bereits sahen, völlig unabhängig vom subjektiven Belieben des Handelnden. Genau das meint die traditionelle Berufung auf „Naturgesetz" in der ethischen Argumentation. Mit „Natur" ist in der Ethik nicht der Gegensatz zu „künstlich" gemeint, sondern der Gegensatz zum rein „Subjektiven". Das dem subjektiven Belieben Vorgegebene kann durchaus selber vom Menschen hergestellt sein. So hat z. B. ein so künstliches Phänomen wie der heutige Straßenverkehr doch seine objektive Eigengesetzlichkeit: Schnelligkeit ohne Sicherheit anzustreben würde sich als kontraproduktiv erweisen.

Am Beispiel des Straßenverkehrs läßt sich auch sehr gut das Problem der „Unveränderlichkeit" oder „Veränderlichkeit" ethischer Normen und das Verhältnis von „Naturgesetz" und „positivem Gesetz" erläutern. Das eigentlich „unveränderliche" ethische Gesetz besagt, daß man nicht auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv handeln darf. Als kontraproduktiv erkanntes Handeln ist grundsätzlich und für immer unerlaubt. Aber dieses zunächst rein formale Gesetz genügt für sich allein nicht, um gewissermaßen a priori über einzelne Handlungen urteilen zu können. Zunächst muß empirisch analysiert werden, welche tatsächlichen Folgen eine bestimmte Handlungsweise hat. Erst dann kann man darüber urteilen, ob diese Handlungsweise kontraproduktiv ist. Daß schnurgerade gebaute Autobahnen unfallträchtig sind, weil man leicht am Steuer einschläft, war kaum im voraus zu erkennen; man lernte dies erst aus tatsächlich eingetretenen Unfällen.

Es ist möglich, daß eine Handlungsweise objektiv kontraproduktiv ist, man dies aber noch nicht erkannt hat und vielleicht auch noch gar nicht erkennen konnte, weil ihre schädlichen Folgen nicht einmal zu ahnen waren. Die Forderung, auf die Folgen des Handelns auf die Dauer und im ganzen zu achten, meint selbstverständlich: soweit sie einem bei der Begrenztheit des menschlichen Erkennens überhaupt zugänglich sind. Es ist aber die grundsätzliche Bereitschaft verlangt, auch auf unerwartete Wirkungen des eigenen Handelns zu achten und aufgrund solcher Rückmeldungen aus der Wirklichkeit das Handeln zu verändern. Eine erste Möglichkeit der Veränderung ethischer Normen ist also darin begründet, daß schädliche Folgen des Handelns erst nach längerer Zeit überhaupt erkannt werden. Eine bis dahin für

erlaubt gehaltene Handlungsweise würde sich dann als unerlaubt herausstellen.

Das „unveränderliche Naturgesetz", wonach man nicht kontraproduktiv handeln darf, findet in den affirmativen und negativen Grundgeboten seine allgemeine Konkretisierung: etwa „Du sollst das Leben schützen" oder „Du sollst nicht morden". Jede ohne einen „entsprechenden Grund", also nicht im Schutz von Leben begründete Verursachung oder Zulassung eines Todes läuft auf Morden hinaus. Solche allgemeinen ethischen Gesetze gelten überzeitlich.

Es gibt aber auch Konkretisierungen, die erst in einer bestimmten geschichtlichen Situation entstehen [29]. Das allgemeine Gesetz „Du sollst nicht morden" findet in einer Zeit, in der ein Straßenverkehr mit schnellen Fahrzeugen entsteht, die Anwendung, daß für die Verkehrssicherheit Sorge zu tragen ist. Das ist eine sittliche und durchaus „naturgesetzliche" Forderung, die es aber vor fünfhundert Jahren noch nicht gab und auch nicht geben konnte. Bei immer dichter werdendem Verkehr entsteht das Problem, daß die Umwelt von Abgasen so sehr belastet wird, daß die Schadstoffe nicht mehr abgebaut werden und der Gewinn an Lebensqualität durch den Verkehr um den Preis einer erheblichen Gesundheitsschädigung für Anwohner erkauft wird. Die quantitative Veränderung der Gegebenheiten würde dann zu einer Veränderung der konkreten ethischen Normen führen.

Das Beispiel des Straßenverkehrs eignet sich auch, das Verhältnis von „positiven" Gesetzen zum ethischen „Naturgesetz" zu bestimmen. Auf der einen Seite gibt es „unechte" positive Gesetze, die lediglich noch einmal ausdrücklich formulieren, was bereits „naturgesetzlich", nämlich aus der objektiven Wirklichkeit selbst gefordert ist. Wenn man in einem staatlichen Gesetz ausdrücklich die Gefährdung fremden Lebens verbietet, handelt es sich in Wirklichkeit um ein „Naturgesetz". Im eigentlichen Sinn ein positives Gesetz ist aber z. B. die Bestimmung, rechts zu fahren. Wenn es überhaupt einen Straßenverkehr gibt, dann bedarf es einer Regelung, ob man rechts oder links fahren soll. Die Notwendigkeit, dies überhaupt zu regeln, ist selber „naturgesetzlicher" Art. Aber wie die Regelung dann ausfällt, ob man Rechts- oder Linksverkehr einführt, ist die positive Entscheidung einer Autorität. Positive Gesetze können aber nur dann sittlich binden, wenn die Notwendigkeit, sie überhaupt aufzustellen, „naturgesetzlicher" Art ist. Positive Gesetze, die nicht eine naturgesetzliche Forderung als Fundament haben, können nicht im Gewissen verpflichten. Damit ist jeder Autoritätsfetischismus aus den Angeln gehoben. Das naturgesetzliche Fundament positiver Gesetze besteht dar-

[29] Vgl. die Unterscheidung zwischen Geboten erster und zweiter Ordnung bei *Thomas v. Aquin*, Sth I II q94 a4–6.

in, daß zur Vermeidung von sonst entstehenden Schäden das Verhalten vieler miteinander wirkender Individuen koordiniert werden muß; daraus leitet sich auch die Notwendigkeit entsprechender Autoritätsträger ab.

Jegliche Berufung auf „Naturgesetz" muß darauf aus sein, mit Gründen zu überzeugen. Im Normalfall kann man wohl nicht voraussetzen, daß bereits Einigkeit über das jeweils sachgemäße Handeln besteht. Deshalb setzt die Ethik auch nicht erst da ein, wo es um die Befolgung naturgesetzlicher Normen geht, sondern sie beginnt bereits bei der Suche nach diesen Normen. Hier findet auch der sogenannte „Probabilismus" seine systematische Einordnung. Man muß sich häufig mit wahrscheinlichen Normen begnügen, weil das Handeln unter Zeitdruck steht. Die für die Analyse der Einzelsituation zur Verfügung stehende Zeit ist begrenzt; wird sie überschritten, kann das Ergebnis kontraproduktiv sein. Beispiele dafür bietet das ärztliche Handeln. Man kann nicht die Behandlung eines Patienten solange aussetzen, bis man die abstrakt gesehen bestmögliche Therapie aus den Büchern herausgesucht hat; der Patient könnte in dieser Zeit bereits gestorben sein. Das abstrakt gesehen Bestmögliche ist bestmöglich doch nur in partikulärer Hinsicht, nämlich unter Abstraktion vom Zeitfaktor. „Im ganzen" und damit konkret bestmöglich ist dasjenige Verhalten, das tatsächlich am meisten der Erhaltung von Leben dient. Überhaupt ist in der Ethik mit sehr ausgedehnten „Grauzonen" zu rechnen. Soll ein Arzt einen älteren Patienten noch operieren? Wird er mit dem Leben davon kommen? Oft läßt sich keine sehr große Gewißheit dafür gewinnen, daß man richtig handelt.

Es stellt sich hier auch die Frage nach der ethischen Opportunität positiver Gesetze. Angenommen, man sei darüber einig, daß werdendes Leben ein zu schützender Wert ist und daß deshalb der nicht durch einen „entsprechenden Grund" (den Schutz wiederum von Leben) gerechtfertigte Abbruch einer Schwangerschaft, nämlich Abtreibung, schlechterdings unerlaubt ist. Daraus folgt aber nicht ohne weiteres, daß sie gesetzlich mit Strafen bedroht werden muß. Es ist möglich, daß eine Bedrohung mit Strafen nur zur Folge hätte, daß Abtreibungen dann heimlich durchgeführt werden und man dadurch die Abtreibungen nicht wirklich verhindert. Eine andere Maßnahme wäre denkbar: Abtreibungen werden nur dann unter Strafe gestellt, wenn man sich nicht vorher an eine Beratungsstelle gewandt hat. Falls sich empirisch ergeben sollte, daß man durch Straffreiheit bei Beratung mehr Abtreibungen verhindern kann als durch generelle Androhung von Strafe, dann wäre die Androhung von Strafe ein kontraproduktiver Akt. Denn sie würde es verhindern, daß man sich der Beratung überhaupt stellt. Die mit noch so hehren Prinzipien geforderte Be-

strafung wäre mitschuldig an der höheren Zahl von Abtreibungen. Gewiß ist diese Überlegung ein bloßes Gedankenexperiment. Es bedürfte der empirischen Untersuchung, ob man tatsächlich mit geeigneter Beratung mehr Abtreibungen verhindern kann als durch die Drohung mit Strafe [30].

Jedenfalls scheint es, daß ethische Einzelnormen ursprünglich geradezu durch „trial and error", also empirisch, gewonnen werden. Wie lassen sich z. B. die wesentlichen Sexualnormen begründen? Es ist eine Menschheitserfahrung, daß eine gelungene Einehe, in der Menschen ihr ganzes Leben lang zueinander stehen, eine unüberbietbare menschliche Erfüllung bedeutet. Man soll sich dann so verhalten, daß man dieses Ideal nicht durch „kurzsichtige" Verhaltensweisen behindert.

Die so begründete Ethik ist zugleich pragmatisch und auf Fortschritt ausgerichtet. Man darf in der Medizin ein Medikament mit üblen Nebenwirkungen anwenden, wenn dies die einzige Möglichkeit ist, den Gesundheitszustand des Patienten zu fördern. Man muß aber weiterforschen, um vielleicht ein Medikament zu entdecken, mit dem man den gleichen guten Effekt ohne die schädlichen Nebenwirkungen erreichen kann. Sobald ein solches Medikament gefunden worden ist, ist es – ceteris paribus – nicht mehr erlaubt, das vorher sogar gebotene Medikament weiter zu verwenden. „Ceteris paribus" bedeutet z. B., daß nicht das bessere Medikament exorbitant teuer ist, so daß seine Anwendung im Grunde verhindert, daß auch andere Patienten genügende Hilfe erfahren können.

IV. Vergleich mit anderen Formen einer Begründung des sittlichen Sollens

Häufig wird behauptet, daß man das Sollen nicht aus dem Sein ableiten könne. Daran ist soviel richtig, daß man das Ethische nicht auf etwas anderes, etwa das Nützliche oder das Angenehme, zurückführen und damit wegerklären kann. Dennoch wäre es falsch, zu meinen, daß das Sein nichts mit dem Sollen zu tun habe, als bilde dieses einen eigenen, vom Sein zu trennenden Bereich, der nur einer Art Wertfühlen, nicht aber wissenschaftlicher Analyse zugänglich wäre. Die Frage, ob ein Handeln kontraproduktiv ist oder nicht, wird letztlich nicht durch ein Gefühl entschieden, sondern ist rational zu analysieren. Gewiß lassen wir uns in unseren Entscheidungen oft von einer Art Intuition bestimmen. Aber will man sie auf ihre Berechtigung

[30] Das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Schutz des ungeborenen Lebens vom 25. 4. 1973 schätzte, daß damals „durch die caritativen Verbände der beiden Kirchen (Caritas-Verband, Diakonisches Werk, Eheberatungsstellen, Telefonseelsorge u. a.) jährlich in mehr als 30 000 Fällen eine Abtreibung verhindert werden konnte" (Hirtenbriefe 1973 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, hrsg. v. Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg, [Salzburg 1975] 44).

prüfen und von einem bloßen Tabu unterscheiden, dann bedarf es der genannten rationalen Analyse, die auch prinzipiell möglich ist. Es ist durchaus möglich, daß man geradezu gegen alle möglichen Hemmungen handeln muß. Man denke als Beispiel daran, mit welchen Bedenken die ersten Ärzte wohl zu kämpfen hatten, bis sie Leichensezieren als sittlich zulässig erkannten. Der Zusammenhang des Sittlichen mit dem Sein ist so zu bestimmen: Jeder ontische Wert stellt an den Handelnden den Anspruch, ihn nicht ohne „entsprechenden Grund" aufs Spiel zu setzen, sondern ihn zu fördern, wo immer man nicht durch einen „entsprechenden Grund" entschuldigt ist.

Mit dem „Utilitarismus" hat unser Ansatz gemeinsam, daß in der Tat in jeder sittlich richtigen Handlung ein „Nutzen", ein „Gewinn" angestrebt wird. Das Problem ist nur, ob die Handlung tatsächlich geeignet ist, diesen Nutzen „auf die Dauer und im ganzen" zu mehren. Damit ist nicht nur der größtmögliche Nutzen aller unmittelbar von der Handlung betroffenen Personen gemeint, sondern es geht um eine Förderung des angestrebten Wertes in der Gesamtwirklichkeit. Eine Handlung wäre noch nicht dadurch ethisch richtig, daß sie etwa eine Steigerung der Lebensqualität sogar für die gesamte heutige Menschheit bewirkte, aber um den Preis, einer künftigen Menschheit das Leben unmöglich zu machen.

Das ethische Sollen kann deshalb auch nicht unmittelbar mit der Personwürde der von der Handlung Betroffenen begründet werden. Denn es gilt, auch die Lebensmöglichkeit für noch gar nicht real existierende Personen zu berücksichtigen. Im Grunde argumentiert Ethik eher, wie wir bereits gesehen haben, „unter Absehung von der Person". Gerade darin wird sie der eigentlichen Personwürde gerecht, die darin besteht, auf die Gesamtwirklichkeit ausgerichtet zu sein und auf sie hin Verantwortung zu tragen [31].

Das Prinzip der Ethik kann auch nicht aus der Forderung der „Selbstverwirklichung" des Menschen gewonnen werden, es sei denn, man bestimme den Begriff der „Selbstverwirklichung" so paradox,

---

[31] Weil unsere Ethik sich am ontischen „bonum" orientiert, das aber „in auf die Dauer und im ganzen nicht-kontraproduktiver Weise" zu verwirklichen ist, entgeht sie dem Vorwurf von *T. Styczeń*, 1977, rein formal zu bleiben. Gegen St.s Argumentation mit der Personwürde ist einzuwenden, daß es nicht ausreicht, sich an der Personwürde der gegenwärtig und real existierenden Menschen zu orientieren; auch die Lebensmöglichkeit einer künftigen, noch gar nicht in konkreten Personen existierenden Menschheit ist zu berücksichtigen. – Übrigens bringt auch die von *G. Ermecke* (vgl. Anm. 2) bevorzugte Argumentation mit dem Selbstwiderspruch des Handelnden gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber dem Nächsten keinen Erkenntniszuwachs. Denn der ihm eigenen Bestimmung widerspricht der Mensch überhaupt nur dann, wenn ihm seine Handlung bereits als im Kontext der Gesamtwirklichkeit der Welt in sich kontraproduktiv erkennbar ist. Daß er in diesem Fall auch seine ihm eigene Bestimmung verfehlt, ist zwar richtig, führt aber zu keiner zusätzlichen Normenerkenntnis.

daß er auch die Selbstverleugnung und die Selbsthingabe mit umfaßt. Aber Kriterium dafür ist der Dienst an der Wirklichkeit auf die Dauer und im ganzen.

Kant hat das ethische Sollen als einen kategorischen Imperativ beschrieben, der sein Kriterium daran habe, daß die entsprechende Handlungsmaxime zum allgemeinen Gesetz werden könne. Dies sei nur dann der Fall, wenn keine menschliche Person zum bloßen Mittel degradiert werde [32]. Unser Prinzip stimmt damit überein: die Foderung, nicht-kontraproduktiv zu handeln, ist kategorisch, also nicht an weitere Bedingungen geknüpft. Aber Nicht-Kontraproduktivität ist eigentlich erst das letzte Kriterium dafür, ob eine Handlungsmaxime tatsächlich zum allgemeinen Gesetz werden könne. Eine Handlungsmaxime ist dann nicht universalisierbar, wenn sie sich als auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv erweisen läßt.

Eingangs hatten wir in Aussicht gestellt, der hier dargestellte Ansatz könne „teleologische" und „deontologische" Normenbegründung [33] ineinander übersetzen. Dadurch würden die Einseitigkeiten beider Theorien überwunden. Wie verhält es sich damit? „Deontologische" Normenbegründungen sehen das ethisch Gesollte als einen eigenen, in sich gründenden Bereich an. Es gebe Handlungen, die in sich selbst schlecht seien und deshalb durch keine höheren Gesichtspunkte entschuldbar würden. Das ethische Gesollte gilt, ganz gleich welche realen Folgen sich ergeben. „Fiat iustitia, pereat mundus". Max Weber hat die entsprechende Ethik als eine „Gesinnungsethik" bezeichnet. Die „teleologischen" Theorien der Normenbegründung gehen von den Folgen des Handelns aus. Die Handlungen sind nicht bereits in sich selbst ethisch qualifiziert, sondern erhalten ihre Qualifikation aus den wissentlich bewirkten Folgen. Diese Theorien werden dann unannehmbar, wenn sie zu einer Aufhebung des Satzes führen, daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt.

Unsere Normenbegründung geht zwar von den Folgen des Handelns aus, überwindet aber den Gegensatz zwischen beiden Arten von Theorien. Indem sie nach den Folgen „auf die Dauer und im ganzen" fragt, erklärt sie eine in diesem Horizont kontraproduktive Handlung als „in sich schlecht", weil in sich selbst widersprüchlich. Dies ist aber eine zugleich „deontologische" Argumentationsfigur. Und durch die Unterscheidung von „finis operis" und „finis operantis" behält

---

[32] Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. IV (Berlin 1911) 421: „...handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." 429: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andren jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."

[33] Vgl. auch *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile – Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie (Düsseldorf 1973) 139.

auch der Satz, daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt, seinen angebbaren Sinn. Allerdings wird man eine solche Ethik dann nicht mehr als bloße „Gesinnungsethik", sondern als „Verantwortungsethik" zu bezeichnen haben. Man kann sich grundsätzlich nicht damit zufrieden geben, daß man es bei einer Handlung gut gemeint habe. Wenn die Handlung sich als kontraproduktiv erweisen läßt, ist sie dennoch schlecht. Durch den Gesichtspunkt des „auf die Dauer und im ganzen" unterscheidet sich eine „Verantwortungsethik" allerdings von einer bloßen „Erfolgsethik" [34]. Im übrigen ist die Frage der sittlichen Verantwortbarkeit von Handlungen durchaus auch wissenschaftlich entscheidbar. Die Wissenschaft beschränkt sich nicht nur auf die Feststellung von „Mittel-Ziel"-Relationen, wobei dann die Auswahl der Ziele selbst ohne Wissenschaft zu geschehen hätte. Die „Mittel-Ziel"-Relationen sind vielmehr daraufhin zu prüfen, ob man denn dem angestrebten Gut auch in seiner universalen Formulierung wirklich auf die Dauer und im ganzen gerecht wird [35]. Kontraproduktivität wird wissenschaftlich erkannt.

In unserer Sicht kann man wohl auch nicht mehr zwischen essentiellen und existentiellen, individuellen Normen unterscheiden. Das ethisch Gebotene betrifft grundsätzlich nur die konkrete, individuelle Situation, ist aber anderseits ebenso grundsätzlich gegenüber jedermann und damit universal zu verantworten [36].

Man könnte vielleicht fragen, ob denn die Rückführung aller ethischen Normen auf das Verbot kontraproduktiven Handelns wirklich eine Begründung biete. Handelt es sich nicht in Wirklichkeit nur um eine Rückführung der vielen ethischen Normen auf eine einzige, die aber mit ihrer Aufstellung noch längst nicht begründet ist? Jemand könnte sagen: „Ich sehe wohl ein, daß mein für mich selbst gewinnbringendes Handeln anderen insgesamt viel mehr Schaden bringt. Aber das ist mir gleichgültig. Nach mir die Sintflut. Warum soll ich nicht kontraproduktiv handeln?" Darauf ist zu antworten: Für das

[34] Vgl. zu den Begriffen „Gesinnungs-", „Verantwortungs-" und „Erfolgsethik" *M. Weber*, Der Sinn der „Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2. Aufl. (Tübingen 1951) 491 und 500 f. Dort werden allerdings die beiden letzteren Begriffe deshalb identifiziert, weil nicht ausdrücklich bedacht wird, daß man ein Ziel in auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiver Weise anstreben kann.

[35] Es handelt sich um das eigentliche ethische „Brückenprinzip" im Sinn der Forderung von *H. Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen ³1975, 76. Dessen Funktion ist die „Überbrückung der Distanz zwischen Soll-Sätzen und Sachaussagen und damit auch zwischen Ethik und Wissenschaft"; es dient also dazu, „eine wissenschaftliche Kritik an normativen Aussagen zu ermöglichen" (ebd.).

[36] Für eine Unterscheidung von essentiellen und individuellen Normen scheint *K. Rahner*, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis – Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: Ignatius von Loyola – Seine Gestalt und sein Vermächtnis, hrsg. v. Friedrich Wulf u. a. (Würzburg 1956) 434–405, vor allem 350, einzutreten.

Verbot kontraproduktiven Handelns gibt es keinen anderen Grund als eben den, daß es kontraproduktiv ist, also daß die Bilanz solchen Handelns im Horizont der Gesamtwirklichkeit negativ ist. Auf die Dauer und im ganzen überwiegt bei solchem Handeln der Schaden. Deshalb ist ein solches Handeln – tout compte fait – als „einfachhin schlecht (simpliciter malum)" zu beurteilen. Wem dies als Grund für die Unerlaubtheit seines Handeln nicht ausreicht, der sollte angeben, was man denn sonst leisten müßte, um ihn zu überzeugen. In unserer Sicht ist Normenfindung und Normenbegründung dasselbe.

V. Die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Ethik

Unsere bisherigen Überlegungen beruhten ausschließlich auf Vernunftargumentation. Der christliche Glaube bringt keine zusätzlichen moralischen Normen mit sich, sondern knüpft an die vorausgesetzte ethische Ansprechbarkeit des Menschen an [37]. Er geht auf die Frage ein, was Menschen daran hindert, sich menschlich anstatt unmenschlich zu verhalten. Der Grund allen verantwortungslosen und damit unmenschlichen Verhaltens ist die mit der Verwundbarkeit und Vergänglichkeit des Menschen mitgegebene Angst um sich selbst, die der Mensch nicht von sich aus zu relativieren vermag. Der Glaube beansprucht, dieser Angst des Menschen um sich gewachsen zu sein. Im Glauben geht es um eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die Leben und Sterben überdauert. Die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott befreit den Menschen aus der Macht der Angst um sich selbst, die dem Menschen als seine „Erbsünde" angeboren ist und von der er nur durch den vom Hören kommenden Glauben, der also nicht angeboren ist, erlöst werden kann. Die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Ethik besteht nicht in der Aufstellung weiterer Normen, sondern in der Befreiung zur Erfüllung der mit dem Menschsein selbst mitgegebenen Forderungen. Sittliche Normen können nicht geglaubt werden! Sie haben nicht die Struktur von „Glaubensgeheimnissen". Es kann allerdings sein, daß die christliche Botschaft dort, wo sittliche Normen verdunkelt und verdrängt werden, auch für diese eigens ein-

[37] *G. Ermecke*, a. a. O. (s. Anm. 2), 32, ist der Auffassung, die absolute Wahrheit der Glaubensnormen sei „negative Grenze" für die philosophische Ethik. M. E. verhält es sich genau umgekehrt: nichts kann im Sinn der christlichen Botschaft geglaubt werden, was einer ihre Autonomie wahrenden Vernunft widerspricht. Durch diese ihre Filterfunktion gegenüber jeder Art von abergläubischer Verfälschung leistet die Vernunft dem Glauben einen unersetzbaren Dienst. – Zum Thema „Unfehlbarkeitsanspruch des kirchlichen Lehramts ‚in rebus fidei et morum'" verweise ich auf die ausführliche Behandlung in meinem Buch „Der Glaube kommt vom Hören – Ökumenische Fundamentaltheologie" (Graz – Wien – Köln 1978) 220–241. Unfehlbar werden nicht die inhaltlichen Normen gelehrt, sondern daß Werke nur dadurch vor Gott gut sein können, daß sie aus Glauben, aus der Gemeinschaft mit Gott geschehen.

treten muß. Aber sie tut dies dann subsidiär. Es bleibt dabei, daß auch der christliche Glaube für sittliche Normen nur mit Vernunft argumentieren kann.

Für das Verhältnis der Glaubensbotschaft, des „Evangeliums", zu den sittlichen Normen, dem „Gesetz", gilt etwas ähnliches wie überhaupt für das Verhältnis von „übernatürlicher" zu „natürlicher" Gotteserkenntnis. Auch in bezug auf die Einsicht in sittliche Normen ist es erst der Offenbarung zuzuschreiben, daß „Dinge, die an sich der Vernunft nicht unzugänglich sind, auch in der gegenwärtigen [erbsündlichen] Situation des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden können" [38]. Denn der Glaube entmachtet die Angst des Menschen um sich, die ihn nicht nur an der Erfüllung der Normen hindert, sondern ihn womöglich auch die Normen selbst verdrängen läßt. Erst im Glauben kann man sich der ganzen Wirklichkeit vorurteilslos stellen.

Von der christlichen Botschaft her werden vor allem zwei Aspekte des Sittengesetzes besonders verdeutlicht: die Unterscheidung zwischen dem eigentlich vor Gott Guten und dem bloß sittlich Richtigen sowie die interpersonale Bedeutung des menschlichen Handelns.

1. Die Unterscheidung zwischen dem eigentlich Guten und dem bloß sittlich Richtigen

Es geht uns hier nicht um die Unterscheidung zwischen dem objektiv Richtigen und dem guten Glaubens, aber vielleicht irrtümlich für richtig Gehaltenen. Grundsätzlich ist dem Menschen das objektiv Richtige nur in der Weise zugänglich, das er es für richtig hält und dabei dafür offen bleibt, sich von der Wirklichkeit korrigieren zu lassen. Wir gehen vielmehr für die folgende Überlegung davon aus, daß nichtkontraproduktives Handeln sittlich richtig sei. Aber ist es damit allein auch schon im eigentlichen Sinn gut, gut auch vor Gott? Wenn jemand in einem Selbstbedienungsladen nicht stiehlt, da er fürchtet, erwischt zu werden, so kann man ihm offenbar keine böse Tat vorwerfen. Er handelt sittlich richtig. Aber zur eigentlichen Gutheit seines Handelns wäre es notwendig, daß es aus einem guten Herzen kommt. Er muß nicht nur faktisch, sondern prinzipiell richtig handeln wollen. Die dazu notwendige Veränderung des menschlichen Herzens hängt aber daran, daß man davon ausgehen kann, in verläßlicher Weise von Gott geliebt zu sein und nicht mehr aus der Angst um sich selbst leben zu müssen.

Die Frage nach der Gutheit des eigenen Herzens entzieht sich jedoch letztlich – man möchte fast sagen: glücklicherweise – der

[38] Vgl. I. Vaticanum, Constitutio dogmatica „Dei Filius" de fide catholica, Cap. II (DS 3005).

Selbstbeurteilung. Niemand kann von sich selbst mit Sicherheit sagen, daß er nicht nur zum Martyrium bereit sei, sondern auch tatsächlich standhalten werde. Die Glaubensgewißheit besagt zwar, daß das Wort Gottes ausreicht, um einem Menschen Halt zu geben. Aber man kann nicht statt dessen auf die eigene Gläubigkeit vertrauen. Man hat ja auch den Glauben nicht wie einen Besitz, sondern jeder neue Tag ist wie der Teig, der erst noch von der christlichen Botschaft durchsäuert werden muß.

Noch in einem anderen Sinn ist auch die bloße sittliche Richtigkeit des menschlichen Handelns niemals definitiv gesichert. Man kann nach sorgfältiger Untersuchung meinen, das eigene Handeln sei nicht kontraproduktiv; es ist aber immer möglich, daß es doch in der Wirklichkeit unerwartete Folgen hat, die es dennoch eines Tages als auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv erweisen. Sobald man dies erkennt, kann man das zuvor für richtig gehaltene Handeln natürlich nicht länger fortsetzen. Nur die sittliche Schlechtigkeit einer Handlung kann definitiv erkannt werden, nicht ihre objektive sittliche Richtigkeit. Die grundsätzliche Fehlbarkeit des Menschen sollte davor warnen, sich auf dem eigenen „guten Gewissen" auszuruhen.

2. Die interpersonale Bedeutung des menschlichen Handelns

Nicht-kontraproduktives Handeln bedeutet, den ontischen Werten, um derentwillen man handelt, auf die Dauer und im ganzen und damit auch „ohne Ansehen der Person" gerecht zu werden. Gerade in dieser Forderung geht es aber um die Ermöglichung wahrer Gemeinschaft im Gegensatz zu Einzel- oder Gruppenegoismus. Wahre Gemeinschaft wird als die tiefste Erfüllung und das größte Glück für den Menschen in dieser Welt erfahren. In einem so schlichten Sprichwort wie „Geteilte Freude ist doppelte Freude, geteiltes Leid ist halbes Leid" ist alle menschliche Weisheit zusammengefaßt. Wahres Menschsein bedeutet: „Sich freuen mit denen, die sich freuen; weinen mit denen, die weinen" (Röm 12, 15). Gemeinschaft besteht in der gegenseitigen Bejahung voneinander verschiedener Freiheiten. Sie kann nur erreicht werden, wenn derjenige, der sie anstrebt, zum ersten Schritt des Vertrauens gegenüber dem anderen bereit ist. Damit geht er aber grundsätzlich ein Risiko ein. Das Vertrauen, das einer dem anderen schenkt, kann von diesem mißbraucht werden. In partikulärer Hinsicht kann der andere einen Vorteil davon haben, ihn auszunützen und zu betrügen. Weil man dann den Schaden hat, scheut man das Risiko des ersten Schrittes. Zum zweiten Schritt, zur vertrauenden Antwort auf geschenktes Vertrauen, ist man eher bereit. Aber wenn alle Beteiligten jeweils nur zum zweiten Schritt bereit sind, kann die erfüllende Gemeinschaft nicht entstehen.

In der Bereitschaft zum Risiko des ersten Schritts besteht die christliche „Torheit des Kreuzes". Unter „Kreuz" ist Unrechtleiden, das Scheitern an der Freiheit des anderen zu verstehen. Nach dem christlichen Glauben ist man zum ersten Schritt gegenüber anderen Menschen erst deshalb fähig, weil man selbst bereits im voraus dazu von Gott angenommen ist. Gott gegenüber braucht man immer nur noch den zweiten Schritt zu tun und geht deshalb ihm gegenüber niemals ein Risiko ein. „Die Liebe besteht nicht darin, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat" (1 Joh 4, 10). Aus der Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott kann der Glaubende es auf sich nehmen, daß sein Vertrauen und seine Bereitschaft, mit anderen zu teilen, auf kein Gegenvertrauen stößt. Er wird dennoch bei seinem Verhalten der Nächsten- und Feindesliebe bleiben können, weil er sich in jedem Fall in der Gemeinschaft mit Gott geborgen weiß. Solche „Torheit des Kreuzes" hat äußerlich große Ähnlichkeit mit wirklicher Torheit, die im sinnlosen Aufgeben oder sogar Vernichten von Werten besteht. So hat man oft die christliche Haltung mit einer weltflüchtigen Askese verwechseln können, in der jemand, anstatt Glück zu suchen, sich selber Leiden zufügt. Die wahre „Torheit des Kreuzes" unterscheidet sich aber davon grundlegend. Man fügt sich nicht selber Leiden zu, sondern erleidet sie als Unrecht von anderen, das man keineswegs angestrebt hat. Denn in Wirklichkeit suchte man Freude und wahre Erfüllung in der Gemeinschaft mit anderen Menschen. Aber das Böse, das man erleidet, vergilt man nicht mit Bösem.

Es geht in solcher wahren Menschlichkeit nicht darum, an die Stelle des „Ich" einfach das „Du" zu setzen und, statt die eigenen egoistischen Wünsche zu erfüllen, auf die egoistischen Wünsche des anderen einzugehen. Vielmehr sucht man dasjenige „Wir", in dem jeder Egoismus, der eigene wie der des anderen, überwunden ist. Diesem „Wir" dient aber nur dasjenige Verhalten, in dem man den ontischen Gütern nicht nur partikulär, sondern „auf die Dauer und im ganzen" gerecht wird. Das ist das der Liebe eigene Verhalten.

Die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens

Gedanken zu einigen neuen Texteditionen

Von Charles H. Lohr

Zwischen der Geschichtsschreibung des mittelalterlichen Denkens und der Veröffentlichung naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Texte dieses Zeitabschnittes besteht eine Wechselwirkung. Häufig brachte die Veröffentlichung solcher Texte die Geschichtsschreibung voran, manchmal rief jedoch die Geschichtsbetrachtung selbst neue Editionen hervor. Im allgemeinen fehlten aber den früheren Historikern des mittelalterlichen Denkens zuverlässige und leicht zugängliche Texte. Der Geschichtsschreiber war gezwungen, sein Material in den wenigen frühen Editionen oder sogar in Handschriften aufzuspüren. In den zurückliegenden nahezu 20 Jahren hat sich diese Situation jedoch merklich verbessert. So wurden in zahlreichen europäischen und amerikanischen Universitäten Mikrofilmsammlungen des Handschriftenmaterials angelegt. Man veröffentlichte außerdem photographische Nachdrucke vieler der frühen Standardeditionen. Am bedeutendsten ist jedoch die Tatsache, daß inzwischen zahlreiche neue, kritische Texteditionen erschienen sind. Im folgenden möchte ich einen Überblick über einige dieser neuen Ausgaben geben. Das Datum ihres Erscheinens kennzeichne ich bei neuen Editionen durch runde Klammern (B = Berlin, Ba = Basel, K = Köln, L = Lyon, N = Nürnberg, Ox = Oxford, P = Paris, Str = Straßburg, V = Venedig), bei Nachdrucken durch eckige Klammern [G = Gregg, Amersham; M = Minerva, Frankfurt; O = Olms, Hildesheim]. Ich werde zu den neuen Editionen vollständige bibliographische Angaben machen, von denen ich glaube, daß sie die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens auf eine neue Weise erhellen können.

I. 9.–12. Jahrhundert

Mignes Patrologia latina gibt ein gutes Beispiel für die enge Beziehung zwischen der Zugänglichkeit der Texte und der Geschichtsschreibung der darin enthaltenen Lehraussagen. Man braucht sich bloß einmal vorzustellen, wie überaus schwierig die Erforschung des Zeitraumes vor 1200 ohne diese Textsammlung wäre. Doch werfen wir

einen Blick auf die Liste der philosophischen Texte, welche Ueberweg in der ersten Ausgabe seiner Geschichte der Philosophie (1864) – d. h. kurz nach Erscheinen der Patrologia – aufstellt:

J. Scot. Erigena	tr. Dionysius	K 1556
	De div. praed.	P 1650 } = PL 122 (1853)
	De div. nat.	Ox 1681
Petr. Damiani	Opera	P 1743 ed. Cajetan = PL 144/5 (1853)
Lanfranc	Opera	P 1648 ed. d'Achéry = PL 150 (1854)
Hildebert Lav.	Opera	P 1708 ed. Beaugendre = PL 171 (1854)
Wilh. Champeaux	ex: Abaelard, Hist. Calam.	
Anselm Cant.	Opera	N 1491 u. ö.; P 1675 ed. Gerberon = PL 158/9 (1853)
Petr. Abaelard.	Opera	P 1616 ed. Duchesne = PL 178 (1855)
	Theol. chr.	
	et Hexaem.	P 1717 ed. Martène (PL 178)
	Ethica	P 1721 ed. Pez (PL 178)
	Dialogus	B 1831
	Epitome thchr.	B 1825
	Oeuvres inéd.	P 1836
	Opera	P 1849/59 [O 1970]
Wilh. Conches	Dragmaticon	Str 1567 [M 1967]
	De nat. phil.	s. l. 1474 = PL 172 (1854) s. v. Honor. Aug.
Gilb. Porr.	In Boeth. De Trin.	Ba 1570 = PL 64 (1891) s. v. Boeth.
Petr. Lombard.	Sent.	Str c. 1471 u. ö.; Antw. 1757 = PL 191/2 (1855)
Rob. Pullus	Sent.	P 1655 ed. Mathoud = PL 186 (1854)
Petr. Poitiers	Sent.	P 1655 ed. Mathoud = PL 211 (1855)
Bern. Clarav.	Opera	P 1667 ed. Mabillon = PL 182/5 (1854)
Hugo S. Victor	Opera	V 1588; Rouen 1648 = PL 175/7 (1854)
Rich. S. Victor	Opera	V 1506 u. ö.; Rouen 1650 = PL 196 (1855)

Joh. Salisbury	Policraticus	[Brux.] c. 1476 u. ö.; [Ox 1909 = M 1965]
	Epistolae	P 1611
	Metalogicus	P 1610
	Opera	Ox 1848 = PL 199 (1855)
Alanus Ins.	Opera	Antw. 1654 = PL 210 (1855)
[Ps. Alanus]	De arte fid. cath.	Antw. 1721 ed. Pez (PL 210)

Diese Bibliographie entspricht im wesentlichen jener, die den früheren Geschichtsschreibern als Quelle für eine Geschichte der mittelalterlichen Philosophie diente: Brucker (1742–67), Tiedemann (1791–97), Tennemann (1798–1819), Ast (1807), Rixner (1829), Marbach (1841), Ritter (1829–53), Stöckl (1864). Sie umfaßt hauptsächlich jene Editionen, die die Mauriner im 17. und 18. Jahrhundert zugänglich gemacht hatten (in der obengenannten Liste durch Angabe des Herausgebers gekennzeichnet). Frühere Editionen werden nur für die Werke Anselms von Canterbury und Richards von St. Viktor sowie die Sentenzen des Petrus Lombardus und den Policraticus des Johannes von Salisbury aufgeführt. Mit Erscheinen der Bände der Patrologia, die dem Mittelalter gewidmet sind (1853–55), sah man nicht nur die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie bis etwa 1200 unter einem neuen Blickwinkel, sondern auch ihre Entwicklung in einem völlig neuen Kontext, dem von Theologie und kanonischem Recht. Die Neuscholastik, die wir auf die Zeit der Enzyklika ‚Aeterni patris' Leos XIII. datieren, betonte gerade diesen neuen Zusammenhang, und es waren Forscher wie Wilmart, Grabmann, Landgraf, Weisweiler, de Ghellinck und Lottin, die die Lücke zu schließen versuchten, die Migne offengelassen hatte. In den letzten Jahren liefert das Corpus Christianorum, continuatio mediaevalis, verbesserte Texte des oft bis heute nicht edierten Materials, wobei man sich sogar an das 13. Jahrhundert heranwagt, während man in der Reihe Sources chrétiennes ausgewählte Textausgaben zusammen mit begleitenden Übersetzungen vieler bedeutender Werke dieses Zeitraumes veröffentlicht.

Während die neuscholastische Begeisterung eher den theologischen Zusammenhang betraf, haben die neueren Editionen das Interesse der Forschung auf die Anfänge der mittelalterlichen Sprachphilosophie verlegt: Garlandus Compotista, Dialectica (ed. De Rijk 1959), Anselm, De grammatico (tr. Henry 1964), Petrus Abaelardus, Dialectica (ed. De Rijk 1956); auf die Naturphilosophie des 12. Jahrhunderts: Honorius Augustodunensis, Clavis physicae (ed. Lucentini 1974), Wilhelm von Conches, Glosae super Platonem (ed. Jeauneau 1965), Bernhard Silvestris, Cosmographia (ed. Dronke 1978); oder auch auf Petrus Abaelardus, Ethica (ed. Luscombe 1971). Etwas mehr den theologischen Bereich betreffen die Editionen von Anselm von

Canterbury, Opera (ed. Schmitt 1968), Bernhard von Clairvaux, Opera (ed. Leclercq 1957 ff.), Petrus Abaelardus, Opera theologica (CCCM XI–XII; ed. Buytaert 1969) sowie Alanus von Lille Anticlaudianus (ed. Bossual 1955), Liber poenitentialis (ed. Longère 1965) und anderen Textes inédits (ed. d'Alverny 1965). In diesem Zusammenhang können wir auf Nikolaus M. Härings Arbeiten zur Porretanerschule hinweisen. Nachdem Häring uns mit Editionen der Boethius-Kommentare des Clarembald von Arras (1965), des Gilbert von Poitiers (1966) und des Thierry von Chartres (1971) versorgt hatte, edierte er eines der bedeutendsten Sentenzenwerke des 12. Jahrhunderts: Die Zwettler Summe. Einleitung und Text (BPhThMA N. F. 15; Münster 1977, Aschendorff; VI, 221 S.). Das Werk wurde wahrscheinlich vor 1150 von dem an der Universität Paris geschulten Petrus von Wien verfaßt. Es behandelt Trinitätslehre, Christologie und Sakramentenlehre nach porretanischem Vorbild. Die zwei ersten Themenbereiche stellen in der Gründlichkeit ihrer Ausarbeitung alles in den Schatten, was das Jahrhundert auf diesem Gebiet geleistet hat. In der Summa kommen sprachphilosophische Überlegungen und theologische Methodologie auf eine Weise zusammen, die es uns verbietet, im Blick auf das 12. Jahrhundert Philosophie von der Theologie zu trennen.

Ein zweiter Bereich, den die Patrologia nicht abdeckt, betrifft Texte solcher Autoren, die man als Häretiker ansah. Die Lehre der mittelalterlichen Kirche hat sich vorwiegend in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen entfaltet. Bei diesem Prozeß hat das philosophische Denken die Entwicklung der Theologie erheblich beeinflußt. Die Lehren der Häretiker können wir jedoch oft nur indirekt aus den gegen sie gerichteten Schriften erschließen. Das katharische Lehrgut ließ sich z. B. bis vor kurzem nur aufgrund der gegen die Katharer geschriebenen Summa contra haereticos des Praepositinus von Cremona (ed. Garvin und Corbett 1958) sowie der Schrift Adversus catharos et valdenses des Moneta von Cremona (R 1743 [G 1964]) darstellen. Aufgrund der Veröffentlichungen von Christine Thouzellier ist es aber jetzt möglich – über theologische Polemiken und päpstliche bzw. konziliarische Verurteilungen hinaus – die katharischen Lehren unmittelbar zu untersuchen. Nachdem Thouzellier bereits den Liber contra Manicheos des Durandus von Huesca (1961, 1964) veröffentlichte, hat sie uns jetzt zwei weitere wichtige Quellen zugänglich gemacht: Livre des deux principes (SC 198; Paris 1973, Cerf) und Rituel cathare. Introduction, texte critique, traduction et notes (SC 236; Paris 1977, Cerf). Im Blick auf die große Bedeutung der Werke des Joachim von Fiore für das 13. Jahrhundert begrüßen wir außerdem die neulich erschienenen Editionen und Nachdrucke seiner

Schriften: Super quattuor Evangelia (ed. Buonaiuti 1930), Adversus Iudaeos (ed. Frugoni 1957), Concordia novi et veteris Testamenti (V 1519 [M 1964]), Expositio in Apocalypsim (V 1527 [M 1964]), Psalterium (V 1527 [M 1965]) und Vaticinia (V 1589 [Leipzig 1972]).

Ein dritter und bei weitem wichtigerer Bereich, den die Patrologia nicht abdeckt und für den bis vor kurzem kritische Texteditionen fehlten, ist die große Zahl lateinischer Übersetzungen aus dem Arabischen, Hebräischen und Griechischen, die im 12. und 13. Jahrhundert angefertigt wurden. Am Ausgang des 18. Jahrhunderts schrieb Tennemann: „Da [das Philosophieren der Araber], welches hauptsächlich die Entwicklung und Aufklärung der aristotelischen Philosophie zum Gegenstand hatte, nicht sehr fruchtbar für die Wissenschaft werden konnte und vorzüglich durch seinen Einfluß auf die scholastische Philosophie ein Interesse für die allgemeine Geschichte der Philosophie bekommt, so kann man sie gar füglich ... ausschließen und ... ohne eine Lücke zu lassen, sie wenigstens als Episode in [der Darstellung der Philosophie im Dienst der Kirche] verweben" (VII 17 f.). Im 19. Jahrhundert wurde aber eine enorme Arbeit auf dem Gebiet der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters von Forschern geleistet, die eine viel umfassendere Konzeption des Philosophierens hatten als jene Leibniz-Wolff'sche, die Tennemann von Brucker übernommen hatte: Munk und Renan über die arabische und jüdische Philosophie, Leclerc über die arabische Medizin, Wüstenfeld über die arabischen Ärzte, Naturforscher und Geschichtsschreiber, Suter über die arabischen Mathematiker und Astronomen und Dukes über die ethischen Werke der Araber. Heute würde niemand mehr behaupten, daß man das arabische und jüdische Philosophieren übergehen kann, ohne eine Lücke in der Geschichte der Philosophie zu hinterlassen. Vielmehr bezieht man das theologische und religiöse Schrifttum der Juden und Moslems mit ein und macht viele solcher Texte in modernen Editionen und Übersetzungen zugänglich: z. B. Judah ha-Levis Liber Cosri (Ba 1660 [G 1971]), Ibn Kammūnas Examination of the Three Faiths (Übers. Perlmann 1971), Ibn Tufayls Hayy Ibn Yaqzān (Übers. Goodmann 1972), Gersonides' Wars of the Lord (Übers. Samuelson 1977) und Nissim ben Jakob ibn Shāhīns Elegant Composition Concerning Relief after Adversity (Translated from the Arabic with Introduction and Notes by William M. Brinner; Yale Judaica Series 20, xxxiii, 196 S.; New Haven 1977, Yale University Press).

Dennoch wurde die Geschichte des mittelalterlichen Denkens in Übereinstimmung mit Tennemanns Vorstellungen fortgeschrieben. Trotz der Werke von Wüstenfeld, Steinschneider, Baeumker, Haskins, Sarton und Thorndike, die sich mit Übersetzungen griechischer,

hebräischer und arabischer Schriften zu Theologie, Philosophie, Mathematik, Optik, Mechanik, Astronomie und Astrologie, Mineralogie, Botanik und Medizin befaßten, ist man dabei weithin so verfahren, als seien allein die aristotelische Logik, Metaphysik und De anima übersetzt worden. Obwohl Birkenmajer schon vor 50 Jahren die Rolle hervorgehoben hatte, welche die Naturphilosophen und Mediziner bei der Rezeption der griechischen Wissenschaft spielten, setzte man eine Philosophiegeschichtsschreibung fort, die den Vorstellungen von Brucker bzw. der Neuscholastik weitgehend entsprach.

So haben wir noch nicht einmal die Ursachen dieser Übersetzertätigkeit begriffen. Es lag nämlich nicht an ihrer zufälligen Übersetzung, daß die Werke der griechischen und arabischen Wissenschaftler einen so großen Einfluß errangen, vielmehr hatte man diese Schriften übersetzt, nachdem man zuvor nach ihnen suchte, denn die lateinische Welt war an deren Inhalten brennend interessiert. So übten sie bereits einen Einfluß aus, bevor man sie überhaupt übersetzt hatte. Wie Tennemanns Entscheidung gegen eine Aufnahme der arabischen Philosophie in sein Geschichtswerk mehr über seine Epoche verrät als über die arabische Philosophie, so läßt sich auch aus dem Versuch des Gerard von Cremona, den ganzen Umfang der arabischen Wissenschaft zugänglich zu machen, Entscheidendes über die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens entnehmen. Um verstehen zu können, wonach eine Epoche in den Übersetzungen suchte, welche sie selbst hatte anfertigen lassen, müssen wir den gesamten Quellenbereich kennen, von welchem diese nur eine Auswahl wiedergeben. Erst wenn wir wissen, wonach eine Epoche suchte, können wir die einzelnen übersetzten Werke richtig einschätzen. Es ist ein erstaunlicher Umstand, daß man im 12. Jahrhundert meinte, alle arabischen Übersetzungen der griechischen Wissenschaften übersetzen zu müssen, während die zeitgenössischen Byzantiner uninteressiert blieben. Was sagt dies über die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens im lateinischen 12. Jahrhundert aus? Es ist eine ebensolche Tatsache, daß die Lateiner des 13. Jahrhunderts nur ausgewählte griechische Aristoteleskommentare (die jetzt als Corpus commentariorum in Aristotelem graecorum vom Centre De Wulf-Mansion, Löwen, herausgegeben werden) aus der Gesamtzahl der griechischen Kommentare übersetzten (die man im 16. Jahrhundert fast vollständig ins Lateinische übertragen hatte und die jetzt in Nachdrucken als Commentaria in Aristotelem graeca: versiones latinae im Minerva-Verlag, Frankfurt, erscheinen). Was sagt nun diese Auswahl über die geistige Entwicklung des 13. Jh.s aus?

Heute stehen uns die lateinischen Übersetzungen der arabischen Aristoteleskommentatoren in Reprinteditionen zur Verfügung: Avicenna, Metaphysica (V 1495 [M 1961]), Canon (V 1507 [O 1964]), Opera (V

1508 [M 1961]), Cantica (V 1562 [M 1963]) sowie Averroes (14 Bde.; V 1562–74 [M 1963]). Auch die neue kritische Edition des Avicenna latinus durch S. Van Riet hat rasche Fortschritte gemacht: Liber de anima I–V (2 Bde.; Löwen, E. Peeters, Leiden, Brill, 1968–72), Liber de prima philosophia seu scientia divina I–IV (ebd. 1977; 169*, 225 S.). Ebenso wurden neue Editionen der lateinischen Übersetzung des Averroes-Kommentars zur Metaphysik herausgegeben: Das neunte Buch (ed. Bürke 1969), das fünfte Buch (ed. Ponzalli 1971). Maimonides' Dux dubitantium (P 1520) wurde nachgedruckt [M 1964]. Wir können jedoch die Schwere des Problems, vor das sich das 13. Jahrhundert mit diesen Übersetzungen gestellt sah, nicht recht ermessen, ehe wir nicht erkannt haben, daß sie nur den Teil eines Unternehmens bildeten, dessen Unermeßlichkeit z. B. an den Übersetzungen – nicht aus dem Arabischen, sondern aus dem Griechischen – des Burgundio von Pisa abgelesen werden kann, die dieser von so unterschiedlichen Werken wie Galens De complexionibus, Hrsg. v. R. J. Durling, Galenus latinus: I. Burgundio of Pisa's Translation of Galen's περὶ κράτεων (Berlin 1976, De Gruyter; xxxii, 198 S.), Johannes Damascenus, De fide orthodoxa (ed. Buytaert 1955) und Nemesius, De natura hominis (ed. Verbeke und Moncho 1975) anfertigte.

II. 13.–15. Jahrhundert

Die Patrologia latina, die mit vier Bänden der Werke Innozenz' III. abschließt, zieht eine klare Trennungslinie zwischen der früh- und spätmittelalterlichen Literatur. Für den Abschnitt vom 13. bis zum 15. Jahrhundert besitzen wir keine vergleichbare Textsammlung, so daß sich das Problem einer Beschäftigung mit der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens in dieser Zeit ungleich schwerer stellt. Es ist kein Zufall, daß die Übersichten von Manitius und de Ghellinck sowie die Geschichte der scholastischen Methode von Grabmann mit dem Ende des 12. Jahrhunderts abbrechen.

In einer Hinsicht ist der Historiker des Spätmittelalters jedoch gegenüber dem der früheren Zeitabschnitte im Vorteil. Während sich nämlich die Patrologia im wesentlichen auf Editionen des 17. Jahrhunderts stützt, besitzen wir für das 13., 14. und 15. Jahrhundert Textausgaben von Standardwerken der Philosophie und Theologie, die bereits in der Zeit zwischen 1470 und 1520 für ihren Gebrauch im spätscholastischen Schulbetrieb bereitgestellt wurden. Ueberweg gibt eine übersichtliche Bibliographie jener Editionen, auf welchen er seine These einer Geschichte der „Blütezeit" und „Auflösung" der Scholastik (1864) aufbaut. Seine Angaben entsprechen im wesentlichen den Autorenverzeichnissen, wie sie seine Vorgänger von Brucker bis Stöckl

zusammenstellten. Die Mehrzahl der Titel umfaßt Editionen der Zeit zwischen 1470 und 1520. Obwohl sich Tennemann darüber beklagte, daß diese oft nur schwer ausfindig zu machen gewesen seien, sind sie uns heute praktisch alle in Nachdrucken zugänglich. Werfen wir nun einen Blick auf Ueberwegs Verzeichnis (Editionen, die sich bei ihm nicht finden, die jedoch seine Vorgänger erwähnen, werden in spitzen Klammern eingeschlossen, Nachdrucke dagegen wie oben in eckigen Klammern):

Alex. Hales	Summa	V 1475 u. ö.
	⟨In Metaph.	V 1572⟩
Wilh. Auvergne	Opera	N 1496; P 1674 [M 1963]
Wilh. Auxerre	Summa	P 1500 [M 1964]
Rob. Grosseteste	In Posteriora	Padova 1497 u. ö. [M 1966]
	In Phys.	V 1498 u. ö.
Vinz. Beauvais	Spec. quadr.	Douai 1624 [Graz 1965]
	Spec. doct.	Str 1473
Bonaventura	Opera	Str 1482; R 1588/96 u. ö.
Albert	Opera	L 1651
Thomas	Opera	R 1570; V 1594; Antw. 1612; P 1660; V 1787; Parma 1852
Scotus	Opera	L 1639 [O 1968/69]
Petr. Hisp.	Summ. log.	oft
Henr. Gand.	Quodlibeta	P 1518 [Löwen 1961] u. ö.
	Summa	P 1520
Rich. Mediav.	In Sent.	V 1489; V 1509; Brescia 1591 [M 1963]
	Quodlibeta	V 1507 u. ö.
⟨Aegid. Rom.	In vet. art.	V 1507 [M 1968]
	In Priora	V 1516 [M 1968]
	In Post. *et* In Soph.	V 1488/96 [M 1968]
	In Rhet.	V 1515 [M 1968]
	Qq. Metaph.	V 1501 [M 1966]
	Super De causis	V 1550 [M 1968]
	In Phys.	V 1502 [M 1968]
	In De gen.	V 1505 [M 1970]
	In De an.	V 1500
	In Sent.	V1521, V1581, R1623 [M1968]
	Defensorium	K 1624 [M 1968]
	De esse et ess.	V 1503 [M 1968]
	Reg. princ.	R 1556 [M 1968]⟩
⟨Franc. Mayr.	Opera	V 1520 [M 1966]⟩
⟨Herv. Natal.	In Sent.	P 1647 [G 1966]
	Quodlibeta	V 1513 [G 1966]⟩

Roger Bacon	Opus maius	London 1733; V 1750 [1964]
Raim. Lullus	Opera	Mainz 1721/42 [M 1965]
⟨Arn. Villanov.	Opera	L 1504⟩
Durandus	In Sent.	P 1508; L 1508; V 1572 [G]
Occam	Quodlibeta	P 1487; Str 1491 [M 1961; Löwen 1962]
	Summa logicae	P 1488; V 1591; Ox 1675
	In art. vet.	Bologna 1496 [G 1964]
	Qq. libr. Phys.	Str 1491; Str 1506
	In Sent.	L 1495 [G 1962]
Petr. Aureoli	In Sent.	R 1596/1605
⟨Walt. Burley	In art. vet.	V 1497 [M 1967]
	In Post.	V 1514 [M 1966]
	In Phys.	V 1501 [O 1969]⟩
⟨Thom. Bradw.	De causa Dei	London 1618 [M 1964]⟩
⟨Thom. Straßbg.	In Sent.	V 1504 [G 1965]⟩
Joh. Buridan	De dialectica	P 1487
	Comp. logicae	V 1489; V 1499 [M 1965]
	In Phys., De an., Parv. Nat.	P 1509 [M 1963]; P 1516
	In Metaph.	P 1488 [M 1964]; P 1518
	In Ethic.	P 1489 [M 1966]; Ox 1637
	In Polit.	P 1500; P 1513 [M 1969]; Ox 1640
⟨Mars. Inghen	In Petr. Hisp.	Hagenau 1495 [M 1968]
	In Priora	V 1516 [M 1968]
	In Phys.	V 1518 [M 1964]
	In De gen.	V 1505 [M 1970]
	In Sent.	Str 1501 [M 1966]⟩
Petr. Alliaco	In Sent.	Str 1490 [M 1968]
Biel	Collectorium	Tübingen 1495; Tübingen 1501 [M 1965]
Gerson	Opera	K 1483 u. ö.; Antw. 1706
Raim. Sabunde	Liber naturae	Str 1496 u. ö.; Sulzbach 1852 [Stuttgart 1966]

Dieses Verzeichnis scholastischer Autoren belegt die Vermutung, daß sich die Vorstellung der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens, wie sie bis zur Zeit Ueberwegs vorherrschend war, im wesentlichen auf eine Textauswahl des 15. Jahrhunderts stützte. Diese umfaßt bestimmte einzelne Vertreter der spätmittelalterlichen Schulen aus einer Unzahl von scholastischen Autoren, deren Werke inzwischen in den Handschriften-Sammlungen der Universitäten und verlassenen

Klöster der Vergessenheit anheimgegeben waren. So ist Ueberwegs Bibliographie der zwischen 1470 und 1520 veröffentlichten Werke nichts anderes als eine Liste derjenigen Autoren, die man als Hauptrepräsentanten jener zwei viae ansah, die an den spätmittelalterlichen Universitäten vorherrschend waren. Abgesehen von Robert Grosseteste, Vinzenz von Beauvais und Raimundus de Sabunde lassen sich der via antiqua folgende Autoren zuordnen: Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, Albert, Thomas, Aegidius Romanus, Alexander von Hales, Bonaventura, Scotus, Heinrich von Gent, Franz von Mayronis, Richard von Mediavilla. Zur via moderna gehören dagegen: Durandus, Ockham, Buridan, Marsilius von Inghen, Gregor von Rimini und Peter d'Ailly.

Den gleichen Auswahlvorgang können wir auch bei einem Blick auf die in dieser Zeit gegründeten Bibliotheken feststellen. So umfaßt etwa der erst kürzlich von G. Abate und G. Luisetto, Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana (2 Bde.; Vicenza 1975, Neri Pozza Ed.) veröffentlichte Katalog der Franziskanerbibliothek von Padua praktisch alle oben erwähnten Vertreter der via antiqua; von der via moderna werden dagegen nur Ockham und Holcot erwähnt. Natürlich besaß diese Bibliothek noch einige andere franziskanische Autoren, wie Wilhelm von Ware, Wilhelm Alnwick, Petrus Aureoli und Nicolaus Bonetus, sowie im Blick auf den italienischen Aristotelismus auch Werke von Johannes de Janduno, Paul von Venedig und Cajetan de Thiene. Der Besitz von Werken des 12. Jahrhunderts war dagegen wesentlich dürftiger: Anselm, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus und Joachim von Fiore.

Ein anderes Beispiel für die behutsame Eingrenzung der Anzahl jener Quellen, die man an den spätmittelalterlichen Universitäten verwendete, findet sich in den Vorlesungsaufzeichnungen eines Studenten der neugegründeten Universität von Uppsala (1477), von denen Auszüge durch Anders Piltz, Studium Upsalense (Acta univ. Upsalensis c. org. och hist. 36; Uppsala 1977; 382 S.) herausgegeben wurden. Die Artisten und Theologen, von denen die meisten in Rostock studiert hatten, standen ihren Quellen in der Regel sehr nahe, zum einen der Schule der antiqui: Bonaventura, Thomas, Aegidius; zum anderen den Vertretern der via moderna: Marsilius von Inghen und Albert von Sachsen. Einige verwendeten auch Burleigh und Jandun, ein anderer Autor kommentierte Hugo von St. Viktor.

Ein drittes Beispiel für das Bild, das sich die späte Scholastik von ihrer eigenen Entwicklung gemacht hatte, liefert uns ein Verzeichnis jener Autoren, die Gabriel Biel in seinen zwei bedeutendsten Werken zitiert: Canonis missae expositio und Collectorium circa IV libros Sententiarum. Diese Werke sind erst kürzlich erschienen und wir müs-

sen den Herausgebern für die sorgfältige Identifizierung der jeweils in ihnen zitierten Autoritäten danken. Das erste Werk, das zwischen 1484 und 1488 in Tübingen verfaßt und zuerst 1488 in Reutlingen ediert wurde, haben H. A. Oberman und W. J. Courtenay herausgegeben: Canonis missae expositio (4 Bde.; Wiesbaden 1963–67, Steiner), zusammen mit einer inhaltlichen Analyse von W. Werbeck (Wiesbaden 1976). Eine kritische Edition des zweiten Werkes, welches Biel nach seinem Tode 1495 unvollendet hinterließ, wurde auf der Grundlage der ersten, 1501 in Tübingen erschienenen Ausgabe (unter Vergleich der Ausgaben Ba 1508 [M 1965] und 1514) von Wilfried Grundlage der ersten, 1501 in Tübingen erschienenen Ausgabe (unter nommen: Gabrielis Biel Collectorium circa IV libros Sententiarum: I. Prologus et Liber primus (Tübingen 1973, Mohr; xl, 787 S.), IV, 1. Libri quarti pars prima (Dist. 1–14) (Tübingen 1975, Mohr; xi, 502 S.), IV, 2. Libri quarti pars secunda (Dist. 15–22) (Tübingen 1977, Mohr; xx, 624 S.) (IV Dist. 23–50 ergänzte Biels Schüler Wendelin Steinbach, Paris 1521). Obwohl die Thematik sowohl der Expositio als auch des Collectorium IV Biel dazu nötigte, mehr als sonst auch kanonistische Autoren des Mittelalters heranzuziehen, gehören die zitierten Autoritäten zu jenem Verfasserkreis, den wir bei Ueberweg verzeichnet finden, und der Biel sicher zum Teil schon in gedruckten Editionen zugänglich war. Erinnert man sich der oft wiederholten Behauptung, Luther sei über Biel mit der nominalistischen Schulrichtung in Berührung gekommen, so müßte man darüber erstaunt sein, daß die Hauptquellen der oben genannten Schriften Biels Alexander von Hales und Duns Scotus waren. Aus der via antiqua zitiert er daneben noch: Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre, Thomas, Bonaventura, Heinrich von Gent; aus der via moderna: Durandus, Ockham, Holcot, Gregor von Rimini, Peter d'Ailly. Mit Ausnahme von Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus werden die Autoren des 12. Jahrhunderts dagegen indirekt über ihre Vermittlung durch Alexander von Hales und Scotus zitiert.

In Ueberwegs Bibliographie finden wir jedoch nicht nur Editionen der Zeit zwischen 1470 und 1520. Wir begegnen zusätzlich auch Textausgaben, die während einer zweiten Phase – etwa zwischen 1575 bis 1675 – des Interesses an der Hochscholastik entstanden sind und die ungefähr den Editionen entsprechen, die die Mauriner aus dem Material des 12. Jahrhunderts erstellten. So wurden z. B. die Werke des Heinrich von Gent in beiden Zeitabschnitten ediert: Quodlibeta (P 1518 [Löwen 1961], V 1608, ebd. 1613), Summa (P 1520, Ferrara 1646). Neuerlich erwachtes Interesse an Heinrich hat sich ebenfalls in Textausgaben niedergeschlagen. R. Macken veröffentlichte die Lectu-

ra ordinaria super sacram Scripturam (1972) und J. Zwaenepoel die Quaestiones in librum De causis, die ebenfalls Heinrich zugeschrieben werden (1974). In Zusammenarbeit mit einem internationalen Spezialistenteam begann Macken außerdem mit der Herausgabe der Henrici de Gandavo Opera Omnia, für die über 46 Bände vorgesehen sind. Jetzt sind drei von ihnen erschienen: I. Bibliotheca manuscripta Henrici de Gandavo. Introduction, Catalogue A–P (Löwen-Leiden 1979, Leuven Univ. Press und Brill; XVII, 677 S.), II. Catalogue Q–Z, Répertoire (ebd. 1979; S. 678–1306 + 36 Bildtafeln), V. Quodlibet I (ed. R. Macken; ebd. 1979; xciv, 262 S.).

Nach der Fertigstellung dieser Edition wird uns der kritische Text eines der bedeutendsten Doktoren der via antiqua zur Verfügung stehen, der neben den Text-Editionen der Opera von Alexander von Hales, Bonaventura, Albert, Thomas und Scotus stehen kann. Alle diese Autoren werden in Ueberwegs Bibliographie jenen Ausgaben entsprechend zitiert, die in der von uns bezeichneten zweiten Rezeptionsphase erschienen und auf welche wir uns bei vielen Standardwerken immer noch beziehen müssen. Für einige Autoren, wie Vinzenz von Beauvais, Petrus Aureoli, Thomas Bradwardine und Thomas von Straßburg, besitzen wir sogar nur diese in der zweiten Phase erschienenen Editionen. Es läßt sich jedoch eine gewisse Engführung bei der von den Herausgebern dieses Zeitabschnittes getroffenen Auswahl jener Autoren beobachten, deren Werke in Editionen erscheinen sollten. Die Textausgaben dieser Phase verändern nämlich nichts am Bild der Scholastik, wie es uns etwa aus den Editionen des 15. Jahrhunderts vertraut ist. Wo man früher nur einzelne Werke edierte, umfassen die Ausgaben des 17. Jahrhunderts nunmehr die Opera omnia. Gab man früher die Werke für ihren Gebrauch an den Universitäten heraus, so wurden die Editionen des 17. Jahrhunderts jetzt überwiegend von Philologen innerhalb der Orden erstellt, die die Ergebnisse einer zu Ende gehenden Epoche zusammenfassen wollten. Die via moderna war dabei fast gar nicht vertreten. Im Blick auf die Atmosphäre, in welcher diese Editionen erschienen, empfiehlt sich ein Studium jener Essays, die kürzlich unter der Herausgeberschaft von A. Poppi veröffentlicht wurden: Storia e cultura al Santo di Padova fra il XIII e il XX secolo (Vicenza 1976, Neri Pozza Ed.; 687 S.).

Eine dritte Phase der Veröffentlichung von Werken mittelalterlicher Denker brachte das Bild der Scholastik, wie es sich während der beiden ersten Phasen dargestellt hatte, in erhebliche Verwirrung. Ueberweg nennt zwei Editionen von Roger Bacons Opus maius (London 1733; V 1750) sowie die große achtbändige Ausgabe der Raimundi Lulli Opera, die I. Salzinger 1721–42 in Mainz veröffentlichte [M 1965]. Da diese Edition unvollständig ist, wurde in den letzten

Jahrzehnten mit einer Neuausgabe der Raimundi Lulli Opera latina am Raimundus-Lullus-Institut der Universität Freiburg im Breisgau begonnen. Da der größte Teil des lullschen Spätwerkes, von dem jedoch schon Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola Kenntnis genommen hatten, bisher nur in Handschriften zugänglich war, haben sich die Herausgeber auf diese späten Schriften Lulls konzentriert: I–II (Palma 1959–60) enthalten die 50 in Sizilien und Tunis während der letzten zweieinhalb Lebensjahre Lulls verfaßten Werke (1313–15), III–IV (Palma 1961–63) den Liber de praedicatione von 1304, V (Palma 1967) und VI–VIII (Turnhout 1975–80) die 30 Werke, die Lull während seines vierten und letzten Aufenthaltes in Paris verfaßte (1309–11). Seit der Zeit eines Lefèvre d'Étaples sind des öfteren einzelne Werke Lulls gedruckt worden, doch nahm das Interesse an seinen Schriften im 18. Jahrhundert einen gewaltigen Aufschwung, der auf seine Verbindung mit alchemistischen Praktiken zurückgehen dürfte. Die Einschätzung Roger Bacons als eines Magiers führte während dieser Zeit ebenso zu einem neuen Interesse an seinen Werken.

Die Veröffentlichung der Werke Lulls und Bacons, die unmittelbar auf Bayles Eifer um das Vorrecht der Tatsachen vor bloßen Meinungen folgte, brachte das kohärente Bild des mittelalterlichen Denkens, wie es sich auf der Grundlage der Editionen des 17. Jahrhunderts gebildet hatte, ins Wanken. Deslandes (1742) brachte Lull und Bacon in Verbindung mit Alchemisten wie Arnald von Villanova, Petrus von Abano, Cardano und Paracelsus. Brucker und Tiedemann sahen in Lull den Anfang einer neuen Reformepoche der Philosophie. Tennemann stellt Lull und Bacon einfach im Anschluß an Durandus ans Ende der zweiten Phase der Geschichtsschreibung der Scholastik, wie sie diese Historiker von Daneau (1583) übernommen hatten: Roscellinus – Albert / Albert – Scotus / Ockham – Sabunde. Diese Reduktion der Philosophiegeschichte auf bloße Detailkenntnisse stand jedoch dem Geist der Zeit direkt entgegen. So verkündete etwa Tiedemann: „Die Geschichte der Weltweisheit hat ununterbrochenes Fortschreiten der Vernunft zu erzählen", „selbst im Schutte der Scholastik machte sie Fortschritte in Europa". Der Deutsche Idealismus suchte daraufhin den Sinn einer Kontinuität in der Philosophiegeschichte wiederherzustellen. Ausgehend von Schelling stellten Ast und Rixner eine dialektische Bewegung innerhalb ihrer Deutung der Philosophie des Mittelalters heraus. Ast machte einen Unterschied zwischen Scholastikern und Mystikern und ordnete Lull und Bacon im Anschluß an eine erste Phase der theologischen Mystik (Hugo von St. Viktor, Bonaventura, Tauler) der zweiten Phase der „platonisch-kabbalistischen" Mystik (Pico, Agrippa und Bruno) zu.

Das solcherart in die Philosophiegeschichte integrierte mystische Gedankengut spielte fortan eine zunehmend wichtigere Rolle. In seiner Bibliographie ordnet Ueberweg die Erstausgabe der Werke Meister Eckharts, die F. Pfeiffer unter den Schriften der deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts herausgegeben hatte (2 Bde.; Leipzig 1845–57 [Aalen 1962]) dieser Entwicklung zu. Stöckl bringt eine neue Ordnung in die traditionelle Einteilung der Geschichte der Scholastik, indem er Bonaventura, Lull und Bacon als mystische Reaktion auf die großen Lehrsysteme der zweiten Periode (Albert – Scotus) und Eckhart, Tauler, Seuse, Ruusbroec und die „Theologia deutsch" als eine Erwiderung auf den Konflikt zwischen Nominalismus und Realismus während der dritten Periode (Ockham – Sabunde) wertet. (Luther erscheint im nächsten Abschnitt der „Bekämpfung der Scholastik" unter der Überschrift „Cabbalistische Theosophie in dogmatischer Form mit altgnostisch-manichäischer Färbung".) Wir dürfen hoffen, daß die große Ausgabe der deutschen und lateinischen Werke Meister Eckharts (Stuttgart–Berlin 1936 ff.), deren dritter von J. Quint (†) herausgegebener Band der deutschen Schriften 1976 erschienen ist, dazu beitragen wird, daß unsere Vorstellung von der mittelalterlichen Entwicklung und dem Verhältnis von Theologie und Philosophie während der langen Zeitspanne von den Viktorinern über Bonaventura und Lull bis hin zu Nikolaus von Kues auf eine neue, breitere Grundlage gestellt wird. Auch die neuen Editionen von Heinrich Seuse, Horologium sapientiae (ed. Künzle 1977), Heinrich von Langenstein, De discretione spirituum und Quaestio de temptatione diaboli (ed. Hohmann 1977) sowie Nikolaus von Kues, Sermones 1430–1441 (ed. Haubst, Opera omnia XVI, 1–3 1970–77) könnten dazu verhelfen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es Anzeichen für eine Neubegründung der Geschichtsschreibung des mittelalterlichen Denkens vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. Die Werke von B. Hauréau, Examen critique de la philosophie scolastique (1850) und Histoire de la philosophie scolastique (1872–80 [M 1966]), E. Renan, Averroès et l'averroïsme (1852), C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II–IV (1861–70 [Graz 1955]), B. Boncompagni, hg., Bollettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche (1868–87 [repr. Kraus]), K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton (1890 [O 1963]) und M. Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik II (1900 [Stuttgart 1965]) eröffneten vielversprechende neue Perspektiven im Blick auf die Entwicklung des spätmittelalterlichen Denkens. In seine Histoire nahm Hauréau eine Vielzahl von Autoren mit auf, die Ueberweg unbekannt geblieben waren und von denen manche Werke nur hand-

schriftlich erhalten sind. Prantl bezieht sich auf allerlei Druckausgaben des 15. und 16. Jahrhunderts, die ebenfalls weder von Ueberweg noch von seinen Vorgängern erwähnt wurden. Aufgrund seiner Betrachtung der Entwicklung der mittelalterlichen Logik erkannte er, daß die „bunte Parteispaltung ... weder durch ‚Nominalismus und Realismus' noch durch ‚Thomismus und Skotismus' ausgedrückt werden kann." Boncompagni, Lasswitz und Cantor warfen neues Licht auf die enge Verflechtung von mittelalterlicher Philosophie, Naturwissenschaft und Mathematik. Kurz darauf belegte P. Duhem die mittelalterlichen Ursprünge der neuzeitlichen Physik.

Alle diese Neuansätze wurden jedoch bald durch die Wiederbelebung der scholastischen Philosophie aufgehoben. Kurz nach dem Erscheinen der Enzyklika „Aeterni Patris" bestimmte Leo XIII. selbst den Inhalt der Enzyklika: „de instauranda christiana philosophia iuxta sancti Thomae doctrinam" (1879). Es scheint etwas merkwürdig zu sein, daß ausgerechnet der Papst die Beschreibung „christiana philosophia" übernehmen sollte. Obwohl Javelli diesen Ausdruck schon um 1536 verwendet hatte, um sein Werk gegenüber der „peripatetischen" Philosophie seiner Zeit (Pomponazzi) abzugrenzen, war er im 19. Jahrhundert infolge der Wirkung des Deutschen Idealismus geläufig, wobei man den Eindruck einer Kontinuität der Philosophiegeschichte wiederzubeleben suchte. Nach Tennemanns Entscheidung, die arabische Philosophie – abgesehen von ihren Einflüssen auf die Scholastiker – unberücksichtigt zu lassen, war es für Ast keine Frage mehr, die christliche als Negation der griechisch-römischen Philosophie aufzufassen. Ast betrachtete die Philosophiegeschichte als eine Darstellung der Ideen, durch welche der menschliche Geist seine Ansichten vom Wesen der Dinge ihrem Organismus nach offenbart hatte. Dementsprechend unterscheidet er eine griechisch-römische Periode des aus der ungeteilten Einheit hervorgehenden äußeren Lebens (Realismus), eine christliche Periode des aus dem Äußeren ins Innere, den Geist, zurückstrebenden Lebens (Idealismus) sowie eine letzte Periode der einheitlichen Bildung von Äußerem und Innerem zu einem frei erschaffenen Leben (Einheit von Realismus und Idealismus). Aus diesem Grund beginnen auch heute noch viele Philosophiegeschichten des Mittelalters mit dem patristischen Denken der Spätantike. Nur 20 Jahre vor „Aeterni Patris" veröffentlichte H. Ritter, Die christliche Philosophie (2 Bde.; Göttingen 1858 f.), in welcher er die christliche Philosophie bei den alten Völkern (Patristik), im Mittelalter (Scholastik) und sogar auch in der neueren Zeit (Cusanus bis Schleiermacher) behandelt. Ueberweg seinerseits unterschied zwischen der Philosophie der vorchristlichen Zeit, jener der christlichen Zeit (die patristische und scholastische Philosophie) und der der Neuzeit.

Hier könnte vielleicht der Grund dafür liegen, weshalb Leo XIII. die „christiana philosophia" als „iuxta sancti Thomae doctrinam" präzisiert. Jedenfalls kommentierte der deutsche Jesuitentheologe (und spätere Kardinal) Fr. Ehrle in Stimmen aus Maria-Laach (1880): „Die Scholastik ist das einzig wahre, einzig sichere System: dasselbe findet sich am reinsten und lautersten in den Schriften des hl. Thomas von Aquin niedergelegt". Indem er die Scholastik als System beschrieb, meinte Ehrle jedoch nicht die scholastische Theologie des 13. Jahrhunderts, sondern die scholastische Philosophie, wie sie ihrem eigenen Gesicht nach in den Lehrbüchern der verschiedenen Orden innerhalb der katholischen Kirche gestaltet worden war, nachdem die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts das aristotelische Weltbild zu Fall gebracht hatte. Dies zeigt sich z. B. in der von Ehrle 1885–94 in der Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae neu herausgegebenen Summa totius philosophiae e D. Thomae Aquinatis doctoris angelici doctrina des Cosmas Alamannus S.J. (5 Bde.; Ticino – Pavia 1618–1623). Dieses Werk behandelt: I. Logica, II–III. De ente mobili (Physica, De caelo et mundo, De generatione et corruptione), IV. De ente animato (De anima), V. Philosophia moralis (Ethica), VI. De ente in communi, De ente increato (Metaphysica). Diese Einteilung fand ihre Entsprechung zum einen in Kleutgens Philosophie der Vorzeit I–II (1860–63): Von der Erkenntnis, Vom Sein, Von der Natur, Vom Menschen, Von Gott, zum andern in J. Gredts Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae I–II (1899 bis 1901): Logica, Philosophia naturalis, Psychologia, Metaphysica generalis et specialis, Ethica. Sie entspricht aber auch dem, was die Historiker der Philosophie unter Philosophie verstanden hatten, seitdem Brucker die Lehren der Philosophen in die Leibniz-Wolff'sche Reflexionsform umgesetzt und De natura, indole et modo philosophiae scholasticae unter folgenden Überschriften abgehandelt hatte: Logica, Metaphysica, Cosmologia, Psychologia, Philosophia moralis.

Bei Kleutgen, der ein Mitarbeiter des Papstes bei der Redaktion der Enzyklika „Aeterni patris" war, wird jedoch der Standpunkt vertreten, daß menschliche Begriffe nur in Abstraktion von den sinnlichen Vorstellungen geformt werden können, so daß für den Menschen, obwohl dieser in der wandelbaren Welt den unwandelbaren Gott erkennen kann, die Offenbarung notwendig bleibt, da die Vernunft zu einer übernatürlichen Erkenntnis nicht imstande ist. Die christliche Philosophie ist deshalb darin von der Theologie unterschieden und in gewissem Sinne ihre ancilla, als sie den Beleg für eine Gesetzesmacht außerhalb des Menschen liefert. So konnte M. De Wulf in dem Thomas gewidmeten Kapitel seiner Histoire de la philosophie médiévale (1900) gewisse, allen Scholastikern gemeinsame Theorien

abhandeln und die „scholastische Synthese" unter den Oberbegriffen: Logik, Metaphysik und Theodizee, Allgemeine Physik, Psychologie, Moralphilosophie und Ästhetik interpretieren. Aus diesem Grunde neigte auch die neuscholastische Philosophiegeschichtsschreibung zu einer Berücksichtigung epistemologischer und metaphysischer Fragestellungen, interessierte sich wenig für die Theologiegeschichte und übersah den mittelalterlichen Beitrag im Bereich der Sprachphilosophie, Mathematik und Naturwissenschaft. Folgerichtig mußte sie auch das 14. und 15. Jahrhundert – welche auf den „Höhepunkt" der „scholastischen Synthese" im 13. Jahrhundert folgten – als eine Epoche des Verfalls ansehen.

Unter dem Eindruck dieser Entwicklung wurden die Editionen des 17. Jahrhunderts, welche die Hauptvertreter der scholastischen Synthese umfaßten, nachgedruckt: Bonaventura (15 Bde.; 1864–71), Thomas (34 Bde.; 1871–80), Albert (38 Bde.; 1890–99), Scotus (26 Bde.; 1891–95). Obwohl sich dabei eine noch engere Quellenauswahl ergab, als sie das 17. Jahrhundert unternommen hatte, begann man mit neuen, kritischen Ausgaben dieser und verschiedenster anderer Autoren, die man meist als authentische Interpreten der obengenannten ansah: Cajetan zur Summa (1888–1906), Silvester Ferrariensis zu Contra gentiles (1918–30), Dionysius Carthusianus (42 Bde.; 1896–1913), Johannes Capreolus (7 Bde.; 1900–08 [M 1966/67]), Johannes a sancto Thoma, Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et doctoris angelici mentem (3 Bde.; 1930–37), Alexander von Hales (5 Bde.; 1924–48) Bernardinus von Siena (9 Bde.; 1950–65).

Diese Editionen wurden in zunehmendem Maße nach textkritischen Prinzipien erstellt und die neuscholastische Forschung befaßte sich mehr und mehr mit der Handschriftenüberlieferung der scholastischen Autoren. Forscher wie Fidelis a Fanna, Ehrle, Denifle, Grabmann, Pelster, Geyer, Koch und Stegmüller durchkämmten die Bibliotheken Europas auf der Suche nach Quellenmaterial. Zuerst richtete sich ihre Forschungsarbeit dabei auf die thomistische Schule. Viele Schriften von bedeutenden Vertretern des Thomismus, die bereits in den zwei ersten von uns unterschiedenen Phasen der Veröffentlichung scholastischer Texte erschienen, von Ueberweg jedoch nicht berücksichtigt worden waren, sind erst kürzlich im Reprintverfahren neu herausgegeben worden: Johannes Versor, Super artem veterem, Super libros novae logicae, Super Metaphysicam, Super libros Ethicorum (K 1494 [M 1967]); Henricus de Gorrichem, In Sententiarum (Ba 1498 [M 1967]); Quaestiones in S. Thomam (Esslingen 1473 [M 1967]); Paulus Soncinas, Super Metaphysicam (V 1588 [M 1967]). Besondere Aufmerksamkeit schenkte man auch Thomas von Sutton, dessen

Schriften nunmehr unter der Leitung von M. Schmaus ediert werden: Quodlibeta I–IV (ed. Schmaus und González-Haba 1969), Continuatio expositionis D. Thomae in De generatione et corruptione (ed. Kelley 1976) und Quaestiones ordinariae (ed. J. Schneider; München 1977, Bayer. Akad. d. Wiss.; 279*, 1009 S.). Der zuletzt genannte Band enthält ein wichtiges Einleitungskapitel, welches Notizen zu den Werken Suttons sowie zu einigen wichtigen Merkmalen seiner Lehren umfaßt. Der Sutton zugeschriebene Liber propugnatorius contra Johannem Scotum (V 1523) ist als Nachdruck erschienen [M 1966]. Dennoch haben viele der vor kurzem erschienenen, textkritischen Ausgaben zu einer Korrektur unserer Einschätzung der thomistischen Philosophie im 13. Jahrhundert beigetragen: Johannes Blund, Tractatus de anima (ed. Callus und Hunt 1970); Robert Kilwardby, De ortu scientiarum (ed. Judy 1976); Bernardus de Trilia, Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae (ed. Künzle 1969); Radulphus Brito, In III De anima (ed. Fauser 1974).

Die neuscholastische Vorstellung der Evolution des mittelalterlichen Denkens stolperte aber recht bald an der sog. averroistischen Krise der Philosophie in den 70er-Jahren des 13. Jahrhunderts. Besonders die Kategorien „Aristotelismus/Augustinismus" erwiesen sich in zunehmendem Maße als ungeeignet, die Komplexität des Denkens in diesem Jahrhundert hinreichend zu erfassen. Die neu übersetzten philosophischen und naturwissenschaftlichen Quellen ließen jene Konkordanzbemühungen fragwürdig erscheinen, wie sie noch dem 12. Jahrhundert im Blick auf die ausschließlich der lateinischen patristischen Tradition zugehörigen Autoritäten möglich gewesen waren. Angesichts der neuen Situation wiesen einige Autoren des frühen 13. Jahrhunderts die neuentdeckte Literatur zurück und versuchten entsprechende Leseverbote durchzusetzen; andere, wie etwa Bonaventura und Olivi, sahen in Aristoteles das apokalyptische Tier der Endzeit und nahmen Zuflucht zu den Geschichtsspekulationen Joachims von Fiore; noch andere, wie Albert und Thomas, versuchten über den Umweg einer expositio der aristotelischen Metaphysik die Idee einer concordia discordantium durchzuführen. Eine letzte Gruppe schließlich verwarf den Versuch einer Versöhnung philosophischer und theologischer Lehraussagen und stellte der Idee der christlichen sapientia eine neue Ideologie gegenüber, in welcher die durch die Übersetzungen des 12. Jahrhunderts bekanntgewordenen Pseudo-Wissenschaften der Antike ihren festen Platz zugewiesen bekamen.

Nach 1270 haben die Theologen in der Philosophie deshalb nicht so sehr die ancilla, sondern vielmehr die gefährliche Rivalin gesehen. In dieser Situation spielten zwei Mitglieder der Pariser Artistenfakul-

tät eine entscheidende Rolle: Siger von Brabant und Boethius de Dacia. Viele Versuche, die Lehren dieser Philosophen in die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens einzuordnen, sind nicht zuletzt daran gescheitert, daß wichtige Fragen der Authentizität ihrer Schriften ungelöst blieben. Erst in den letzten Jahren hat man diese Probleme weitgehend lösen und zuverlässige Textausgaben veröffentlichen können. Auf ihrer Grundlage faßte der wohl beste Kenner der Philosophie des 13. Jahrhunderts das Ergebnis seiner jahrzehntelangen Forschungen über Siger zusammen: F. Van Steenberghen, Maître Siger de Brabant (Löwen, Publications universitaires – Paris, Vander Oyez, 1977; 442 S.). Nach einem Forschungsüberblick behandelt er Leben und philosophische Lehren des Magisters Siger. Auf Grund der größtenteils unter seiner Leitung entstandenen modernen Texteditionen legt Van Steenberghen die Chronologie der Werke Sigers fest und ordnete sie der geschichtlichen Entwicklung dieser kritischen Jahre folgendermaßen zu: 1265 Compendium de generatione und Super IV Meteororum (beide ined.); 1265/70 Quaestiones in III De anima (ed. Bazán 1972); 1270/71 Quaestiones in I–II Physicorum (diss. Zimmermann 1956); 1272/73 De aeternitate mundi (ed. Bazán 1972), Quaestiones logicales et naturales (ed. Bazán 1974); 1273 Quaestiones in Metaphysicam (ed. Graiff 1948), De anima intellectiva (ed. Bazán 1972); 1275/76 Quaestiones super De causis (ed. Marlasca 1972).

Die letzten Jahre haben auch einen großen Aufschwung des Interesses an Boethius de Dacia und seiner Stellung in der averroistischen Krise gebracht. Initiator dieses Aufschwungs war der ungarische Gelehrte Geza Sajó, dem es 1954 gelang, Boethius de Dacia eine anonyme Schrift De aeternitate mundi mit überzeugenden Gründen zuzuschreiben; seine Veröffentlichung dieser Schrift erregte sofort lebhafte Diskussion. Seitdem haben viele Beiträge unsere Kenntnis der Philosophie dieses bedeutenden dänischen Philosophen erweitert; jetzt sind in der Reihe Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi auch die ersten Bände seiner Schriften erschienen: Modi significandi (ed. Roos und Pinborg 1969), Quaestiones de generatione et corruptione (ed. Sajó 1972), Quaestiones super libros Physicorum (ed. Sajó 1974), Quaestiones super libros Topicorum (ed. Pedersen und Pinborg 1976), Opuscula (ed. Green-Pedersen 1976) und Incertorum auctorum Quaestiones super sophisticos elenchos (ed. Ebbesen 1977). In diesem Zusammenhang muß man ebenfalls erwähnen: drei anonyme De anima-Kommentare (ed. Giele, Van Steenberghen, Bazán 1971); Marsilius von Padua, Defensor pacis (Ba 1522 [Leipzig 1972]) (tr. Quillet 1968), Oeuvres mineures (ed. Jeudy und Quillet 1979); Johannes de Janduno, In Physicam (V 1551 [M 1969]), In Metaphysicam und In

De anima (V 1554–1561 [M 1966]); Blasius von Parma, Quaestiones de anima (ed. Federici-Vescovini 1974).

Sollte die Veröffentlichung der Werke Sigers und Boethius' die bis dahin zur Beschreibung der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens üblichen Kategorien entwertet haben, so könnten uns zusätzliche neue Herausgebertätigkeiten dazu veranlassen, die gesamte bisherige Auffassung der Philosophiegeschichte zu überdenken. Die unter Leitung von K. Flasch in vier Bänden geplante Herausgabe der Opera omnia des Dietrich von Freiberg macht uns einen Denker zugänglich, dessen Schriften für die Geschichte der Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften gleichermaßen von zentraler Bedeutung sind. Band I: Schriften zur Intellekttheorie (hrsg. von B. Mojsisch; Hamburg 1977, Meiner; li, 216 S.) liegt bereits vor. In diesen Abhandlungen versucht Dietrich eine Neubestimmung des Verhältnisses von Denken und Sein. Das Sein wird nicht ausschließlich in seiner notwendigen Bezogenheit auf den göttlichen Geist erfaßt. Dagegen wird der Ursprung der Seinsbestimmungen, der in gewisser Weise als transzendentale Subjektivität zu verstehen ist, mit allem Nachdruck in den menschlichen Geist verlegt. So stellt Dietrich von Freiberg Proklos auf eine Stufe mit Aristoteles und Augustin. Der Einfluß von Proklos macht sich auch bei Heinrich Bate, Speculum divinorum et quorundam naturalium (ed. Van de Vyver 1960–67) bemerkbar. Ein Schüler Dietrichs, Berthold von Moosburg, verfaßte eine Expositio super Elementationem theologicam Procli (ed. Sturlese 1974 ff.). Wir dürfen hoffen, daß auf Grund dieser neuedierten Texte neue Erkenntnisse über die Beziehung zwischen Neuplatonismus bzw. sog. deutscher Mystik und neuzeitlicher Wissenschaftskonzeption offenbar werden.

Die neuscholastische Bestimmung der thomistischen Synthese als Höhepunkt der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens zwingt den Historiker, die Schriften der nachfolgenden Denker als dekadent anzusehen. Wenden wir uns der Theologie des Spätmittelalters zu, so stellen wir fest, daß sich die diesem Thema gewidmeten Untersuchungen oft nur auf einen Vergleich dieser späten Epoche mit den Lehren des Thomas von Aquin oder der Theologie Luthers beschränken. Durch die Edition der Texte scheint sich jetzt aber ein Neuansatz der Forschung abzuzeichnen. Ockhams Scriptum in I librum Sententiarum erscheint in der Reihe Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica, Op. theol. I–III (ed. Gál, Brown, Etzkorn 1967 ff.), ebenso seine Quodlibeta septem, Op. theol. IX (ed. Wey 1980). Als Nachdruck sind erschienen: Holcot, In Sententias (L 1518 [M 1967]) und Super libros Sapientiae (Hagenau 1494 [M 1974]); Baconthorp, In Sententias (Cremona 1618 [G 1969]); Wyclif, The Latin Works (36 Bde.; London 1882–1922 [M 1966]); Thomas Netter, Doctri-

nale (V 1757–59 [G 1967]). Eine neue Ausgabe von Gerson, Opera (ed. Glorieux 1960 ff.) ist erschienen. Es sind außerdem zahlreiche Versuche unternommen worden, eine Ausgabe von Johannes Hus, Opera (1959 ff.) zu erstellen.

Eines der sich am schnellsten ausdehnenden Forschungsgebiete im Blick auf das spätmittelalterliche Denken betrifft die Theologen des Augustinerordens. In diesem Fall befindet sich die Veröffentlichung neuer Editionen in deutlichem Vorsprung gegenüber der Geschichtsschreibung: Hermann von Schildesche, Contra haereticos negantes iurisdictionem ecclesiae (ed. Zumkeller 1970), Hugolin von Orvieto, In Physicam I q. 1–2 (ed. Eckermann 1972), Jakob von Viterbo, Disputationes de quolibet (ed. Ypma 1968–75), Heinrich von Friemar, Tractatus ascetico-mystici (ed. Zumkeller 1975) und über die Unterscheidung der Geister (ed. Warnock und Zumkeller 1977). Zwei Editionen sind von besonderer Bedeutung: Gregor von Rimini, Lectura super I–II Sententiarum: IV. Super II dist. 1–5 (hrsg. von A. D. Trapp, M. Santos, M. Schule; Berlin 1979, De Gruyter; xxii, 480 S.) und Augustinus de Roma, Contra quosdam errores haereticorum sowie Defensorium sacramenti unitatis Christi et ecclesiae zusammen mit H. Kalteisen O. P., Propositiones in condemnatione libelli Augustini de Roma (hrsg. von W. Eckermann; Rom 1978; vii, 210 S.). Das erste Buch zeigt den wohl besten Augustin-Kenner des Mittelalters als Vorkämpfer einer anti-pelagianischen Theologie; das zweite berücksichtigt die Vorgeschichte der 22. Sitzung des Basler Konzils, in der die christologisch-ekklesiologischen Lehren des Augustinus Favaroni verurteilt wurden. Alle diese Veröffentlichungen behandeln die spätmittelalterliche Augustinertradition in Hinsicht auf deren eigene Spiritualität, ihre eigenen Reformimpulse sowie die spezifische Ausrichtung ihrer Theologie.

Am bedeutsamsten ist aber die Revolution, die in den letzten 50 Jahren in der Geschichtsschreibung der mittelalterlichen Philosophie stattgefunden hat. Durch die moderne Entwicklung in der formalen Logik und in den Naturwissenschaften wurde der Philosophiehistoriker dazu geführt, sein Augenmerk eher auf die Geschichte der mittelalterlichen Sprach- und Naturphilosophie als auf die Geschichte der Metaphysik zu richten. Dadurch hat sich die Geschichtsschreibung – sozusagen – um 180° gedreht. Statt sich in erster Linie mit der im 13. Jahrhundert unternommenen Synthese der griechischen Philosophie mit der christlichen Theologie zu beschäftigen, hat sie sich der Vorwegnahme von vielen neuzeitlichen wissenschaftstheoretischen Vorstellungen zugewandt. Auf dem Gebiet der Sprachphilosophie des 13. Jahrhunderts sind wichtige Vorarbeiten geleistet worden: Lambert von Auxerre, Logica (ed. Alessio 1971), Petrus Hispanus, Sum-

mulae logicales (ed. De Rijk 1972), Johannes Dacus, Opera (ed. Otto 1955), Martinus de Dacia, Opera (ed. Roos 1961), Simon Dacus, Opera (ed. Otto 1963), Thomas von Erfurt, Grammatica speculativa (ed. Bursill-Hall 1972). Auf dem Gebiet der Naturwissenschaften sind erschienen: Johannes Pecham, Perspectiva communis (ed. Lindberg 1970), Tractatus de perspectiva (ed. Lindberg 1972); Campanus de Novara, Theorica planetarum (ed. Benjamin und Toomer 1971); Jordanus de Nemore, De plana spera (ed. Thomson 1978), Richard von Wallingford, Opera (3 Bde.; ed. North 1976).

Mit der Wendung zum 14. Jahrhundert hat sich die Forschung auf die Schulen von Oxford und Paris konzentriert. Besondere Beachtung hat Wilhelm von Ockham gefunden: Opera philosophica et theologica. Op. philos. I. Summa logicae (ed. Boehner, Gál, Brown 1974) (cf. Übers. M.J. Loux, Ockham's Theory of Terms: Part I of Summa logicae [Notre Dame, Ind. 1974, Univ. of Notre Dame Press; xiii, 221 S.]); Op. philos. II. Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus, in librum Praedicamentorum Aristotelis, in librum Perihermenias (ed. Moody, Gál, Gambatese, Brown, Boehner; St. Bonaventura N. Y. 1978, St. Bonav. Univ. Press; 33*, 567 S.) (cf. ed. Bologna 1496 [G 1965]); Op. philos. III. Expositio super libros Elenchorum (ebd. 1979). Vor allem hat aber die sog. „Merton School" Bedeutendes für die philosophische Entwicklung in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts getan. Auf dem Gebiet der Sprachphilosophie sind am wichtigsten die Werke des Walter Burley: De puritate artis logicae (ed. Boehner 1955), Super Artem veterem (V 1497 [M 1967]). Von seinen kleineren naturphilosophischen Traktaten ist erschienen: Walter Burley's Treatise De formis (ed. F. J. D. Scott; München, 1970; Bayer. Akad. d. Wiss. ungedr. Texte 4).

Aber auch die Pariser Artistenfakultät hat zur formalen Seite der philosophischen Entwicklung beigetragen. Johannes Buridan hat nicht nur in der Physik, sondern auch in der Logik Wichtiges getan. Hier müssen zwei neue Texteditionen erwähnt werden: Johannis Buridani Tractatus de consequentiis (ed. H. Hubien; Löwen-Paris 1976; 138 S.) und Johannes Buridanus, Sophismata (ed. T. K. Scott; Stuttgart 1977). Nikolaus Oresme gebührt ein wichtiger Platz nicht nur in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, sondern auch in der vorneuzeitlichen Geometrie und mathematischen Physik: De proportionibus proportionum und Ad pauca respicientes (ed. Grant 1966), Le livre du ciel et du monde (ed. Menut und Denomy 1968), De configurationibus qualitatum et motuum (ed. Clagett 1968), De commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum caeli (ed. Grant 1971). In diesem Zusammenhang können wir folgende Editionen auch erwähnen: Albert von Sachsen, Logica (V 1522 [O 1974]); Paulus

Venetus, In Posteriora (V 1477 [O 1976]), Summa philosophiae naturalis (s. l. 1502 [O 1970]), Logica (V 1472 [O 1969]), Logica magna (I, 1 De terminis, ed. N. Kretzmann; II, 6 ed. F. Del Punto; Oxford 1978–79).

Aus diesen Angaben kann man entnehmen, wieviel in den letzten Jahren geleistet worden ist. Neulich sind aber Repertorien der mittelalterlichen Bibel- (Stegmüller), Sentenzen- (Stegmüller), Aristoteleskommentare (Lohr), sowie Verzeichnisse der Sermones (Schneyer), Quodlibeta (Glorieux), Sophismata (Spade), Optiktraktate (Lindberg), Tractatus de modis significandi (Pinborg), medizinische (Kibre) und kanonistische Kommentare und Traktate (Kuttner, Zapp), Bibliographien der Dominikaner (Kaeppeli) und der Augustiner (Zumkeller), der Pariser Artisten (Glorieux) und der Merton School (Weisheipl) erschienen, die uns erkennen lassen, wieviel noch zu tun ist, um ein vollständiges Bild des mittelalterlichen Denkens, wie es sich an den Theologischen und Artistenfakultäten entwickelt hat, zu bekommen.

Zum Problem der Transzendenz in der platonischen Erkenntnislehre

Interpretationsansätze zu Platons „Menon" und „Theaitetos"

Von Norbert Fischer

I

Platons Erkenntnislehre sieht sich – wie bekanntermaßen seine Philosophie insgesamt – hinsichtlich ihrer Darstellung und Interpretation mannigfachen Schwierigkeiten ausgesetzt. Diese Schwierigkeiten sind zu einem guten Teil auf Platon selbst zurückzuführen, nämlich auf den dialogischen Charakter seines Werkes, der es einer lehrhaften Fassung seiner Thesen weitgehend entzieht[1], und zusätzlich auf die bloß indirekte Überlieferung seiner ungeschriebenen Lehre in antiken Testimonien, die besonders auch durch Platons im Schriftwerk vorgetragene allgemeine Kritik der Schriftlichkeit an Bedeutung gewinnt[2]. Zu einem anderen Teil resultieren diese Schwierigkeiten der Platoninterpretation aus dem großen geschichtlichen Abstand zur Gegenwart, ohne daß allerdings dies Werk dadurch zu einem Gegenstand von bloß historischem Interesse abgesunken wäre[3]. So spielt hier von vornherein auch die Frage hinein, wie nah oder wie fern Platon etwa heute aktuellen systematischen Fragen sei.

Greifbar werden die genannten Schwierigkeiten in der gegenwärtigen Lage der Platoninterpretation, die schlaglichtartig durch zwei radikal entgegengesetzte Thesen zu Platon aus den letzten Jahren beleuchtet werden kann. Zuerst sei in diesem Sinne die Forderung Th. Eberts genannt, der – durch eine um genaueste Textbeobachtung bemühte Interpretation – Platon sozusagen der Metaphysik zu entreißen sucht; seine Forderung lautet: „Man muß Platons Philosophie weitaus radikaler als es auch in der modernen Platonforschung üblich ist, vom Platonismus unter-

---

[1] Wenn *Schleiermacher* in seiner „Einleitung" zu „Platons Werke", Berlin ³1855, 9, das Urteil, „daß es vergeblich sei, in seinen Schriften irgend etwas Ganzes, ja auch nur die ersten Grundzüge einer sich selbst gleichen und durch alles hindurchgehenden philosophischen Denkart und Lehre aufzusuchen, vielmehr schwanke alles darin", für „nichts anderes, als ein verkleidetes Geständniss des gänzlichen Nichtverstehens der platonischen Werke" erklärt, so tut er dies nicht, weil er Platons Lehre für systematisch darstellbar hielte. Zur sokratischen Methode wird nach Schleiermacher, a. a. O., 16, „erfordert, daß das Ende der Untersuchung nicht geradezu ausgesprochen und wörtlich niedergelegt werde ...".

[2] Vgl. den Schluß von Platons „Phaidros", wo z. B. 278 C von den Verfassern von Reden und Dichtungen verlangt wird, daß sie in der Lage seien, „das Geschriebene als minderwertig zu erweisen" (τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι); weiterhin vgl. den 7. Brief, 341 B ff. Zitat hiernach: Platon, Phaidros, hrsg. u. übers. v. *W. Buchwald*, Mchn. 1964. – Ansonsten sind die Platon-Zitate der zweisprachigen Studienausgabe der Werke Platons, hrsg. v. *G. Eigler*, Darmstadt 1970 ff., entnommen. Die Übersetzung dort ist weitgehend die Schleiermachersche.

[3] Zur Aktualität z. B. des „Theaitetos" vgl. u. a. die Angaben *E. A. Wyllers*, Der späte Platon, Hamburg 1970, 46.

scheiden." [4] Demzufolge versteht Ebert Platon schließlich nicht als den „Begründer der Metaphysik des Platonismus", sondern als den ersten „Theoretiker der Aufklärung" [5]. – Im Gegensatz dazu wird mit immensem philologischem Aufwand durch die Hinzuziehung der ungeschriebenen Lehre ein Platonbild zu errichten gesucht, das auf die „These eines gleichsam neuplatonisch zu interpretierenden Platon" hinausläuft [6]. Da mit diesem Ansatz die Wiedereinsetzung einer eher traditionellen Platoninterpretation in ihre alten Rechte ermöglicht zu sein scheint, ist um ihn „ein oft leidenschaftlicher Streit entbrannt, dessen Ende noch nicht abzusehen ist" [7].

In einer grundsätzlichen Bemerkung mit Blick auf Platon und die neukantianische Platoninterpretation hat N. Hartmann zu Recht festgestellt, daß „keine Zeit ... historisch mehr begreifen" kann, „als sie systematisch zu fassen vermag" [8]. Die Gefahr, daß eine Platoninterpretation, sosehr sie sich auch philologische Akribie auferlegen mag, zur bloßen Illustration der eigenen systematischen Position gerät, ist deswegen nur allzu naheliegend [9]. Der Verdacht allerdings, die Grundlage dieser

---

[4] *Th. Ebert,* Meinung und Wissen in der Philosophie Platons, Berlin u. New York 1974, 213; unter der „modernen Platonforschung" versteht Ebert allerdings fast ausschließlich die angelsächsische, vgl. bes. seine Darstellung der Forschungssituation zu den drei zentralen Gleichnissen der Politeia, a. a. O., 151 ff.

[5] Ebert, a. a. O., 213; was allerdings „Aufklärung" sei (zudem ein kraß anachronistischer Terminus), dürfte wohl bis heute umstritten sein. Die Okkupierung dieses Titels für Popper und seine Schule erweckt Befremden (vgl. ebd.).

[6] *J. Wippern,* in der „Einleitung" zu dem von ihm hrsg. Sammelband, Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, Darmstadt 1972, S. XIV; diese Einleitung bietet insgesamt einen guten Überblick über die Interpretationsgeschichte zur ungeschriebenen Lehre Platons seit Schleiermacher.

[7] Wippern, ebd.; Kritik an einer forcierten Fassung dieses Ansatzes wird aber auch von einer Seite vorgetragen, die nichts gegen seine Zielsetzung einzuwenden hat bzw. diese sogar unterstützt; vgl. z. B. *Ph. Merlan,* Bemerkungen zum neuen Platobild, in: AGPh 51, 1969, 111 ff.; oder auch *K. v. Fritz,* Zur Frage der ‚esoterischen' Philosophie Platons, in: AGPh 49, 1967, 255 ff.; zu Plotins Anspruch, reiner Platoniker zu sein, vgl. *P. Henry,* Plotins Standort in der Geschichte des Denkens, in: Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. von C. Zintzen, Darmstadt 1977, 125: „Ohne Zweifel war Plotins Anspruch aufrichtig; dennoch sind wir erstaunt, denn wir finden in den Enneaden ein System und einen Geist, der sich von dem der platonischen Dialoge unterscheidet."

[8] *N. Hartmann,* Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, zuerst veröffentlicht 1935, jetzt in: Kleinere Schriften II, Berlin 1957, 49.

[9] Diese Bemerkung kann auf beide obengenannten gegensätzlichen Interpretationsstandpunkte bezogen werden. Wenn Ebert zu Beginn seiner Untersuchung, a. a. O., 31, den Schein vermeiden möchte, „bei den nachfolgenden Untersuchungen handle es sich um ein weiteres Exemplar aus der Gattung jener, von der Philologie zu Recht perhorreszierten ‚philosophischen' Interpretationen, deren Autoren, unbekümmert um eine Ausweisung an Texten, die Philosophie Platons zur Menagerie der eigenen Gescheitheiten machen", dann könnte man etwas scharf entgegnen, daß er mit diesen Worten sozusagen in der Hauptsache sein eigenes Urteil gesprochen habe; vgl. die systematischen Ausführungen Eberts zur „Logik von ‚gut'" und zum „Begriff des Guten" und der „Aufdeckung von ideativen Begriffen" im engen Anschluß an angelsächsische Sprachphilosophien und – in einem besonders wichtigen Punkt – an Lorenzen/Schwemmer und Kamlah/Lorenzen (149), a. a. O., 143–151. Aber auch die Interpreten der „Ungeschriebenen Lehre" hängen teilweise zu verliebt an ihrem Ansatz; vgl. *H. J. Krämer,* ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 B, AGPh 51, 1969, 18: „Vermutlich hat Platon es mit Vorbedacht vermieden, in einer politischen Schrift wie der *Politeia* – und überhaupt im vorwiegend protreptischen Frühwerk – das Materialprinzip, das

Gefahr sei in einer gewissen Unverläßlichkeit [10] – oder Unfaßbarkeit – von Platons Werk zu finden, kann hier nicht weiter berühren, da er nur geäußert wird, solange ein Schlüssel zur Erschließung der platonischen Philosophie fehlt. Dennoch soll der Hinweis auf die in der Spätantike erzählte Legende nicht fehlen, die von einem Traum Platons kurz vor seinem Tode berichtet, in welchem er sich als Schwan gesehen habe, der niemals habe eingefangen werden können, so viele ihm auch hätten nachjagen mögen, da er immer wieder aufgeflogen sei von einem Ort zum andern [11]. Wie immer diese Legende zu deuten sein mag, es ist ihr in jedem Falle zu entnehmen, daß Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Platonauslegung nicht eine Erfahrung erst unserer Zeit sind. Wenn daraus zu lernen ist, daß sich „der Vogel Apollons" auch in Zukunft „weder mit besonderen Fallen und Schlingen in das Gehäuse eines dogmatischen Systems noch in das Netz eines äußerlichen Entwicklungsschemas einfangen lassen" wird, dann stellt sich eben die Aufgabe, „ihn von verschiedenen Seiten her anzugehen – und dann vielleicht für kurze Augenblicke in der Bewegung, im Flug zu beobachten" [12]. Der Lösung dieser Aufgabe nun soll im folgenden anhand der platonischen Frage nach der Erkenntnis in dem Sinne nachgegangen werden, daß zwei entgegengesetzte Antworten Platons, die von entgegengesetzten Ausgangspunkten her gegeben werden, auf ihre Zusammengehörigkeit hin untersucht werden. Dies aber so, daß im konkreten Fortgang der Betrachtung möglichst nur dem Gedanken Platons gefolgt werden soll.

Den Zugang zu den Fragen der Erkenntnislehre verschafft sich die platonische Philosophie über eine Problematisierung ihr schon vorliegender Thesen zur Erkenntnisfrage. Die Art demgemäß, wie Platon die vorgegebenen Positionen überschreitet – ohne im übrigen selbst eine Position aufzubauen, aber auch ohne zwischen den kritisierten Positionen sozusagen haltlos hin- und herzutorkeln –, diese Art bezeichnet die platonische Aufgabe der Erkenntnislehre, durch welche die Erkenntnisfrage zuletzt selbst zu einem „Problem" im kantischen Sinne wird, nämlich zu einer unlösbaren Aufgabe [13].

Welche Thesen der Erkenntnislehre – und aufgrund welcher Fragen – Platon im einzelnen kritisch untersucht und als „Probleme" im angegebenen Sinne stabilisiert, läßt sich exemplarisch anhand seiner beiden Dialoge „Menon" und „Theaitetos" betrachten. Im „Menon" ist die Aufgabe, die sich der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis stellt, in der Form eines eristischen Satzes vorgetragen. Sie knüpft da-

---

auch und gerade die Ideenwelt betraf, aufzudecken und offen darzustellen." – So wird die „Ungeschriebene Lehre" entgegen allen Beteuerungen zur Arkandisziplin. Zur Kritik vgl. weiterhin die treffenden Hinweise von *M. Fleischer*, Hermeneutische Anthropologie. Platon-Aristoteles, Berlin/New York 1976, 4–6 (vor allem die große Anm. 4).

[10] Zu einem solchen Verdacht könnte wohl besonders eine Stelle wie „Sophistes" 248 A ff. mit ihrer herben Kritik an den „Freunden der Ideen" Anlaß geben. Zum Verständnis derartiger scheinbarer Abweichungen von eigener „Lehre" vgl. z. B. die Einleitung des Herausgebers von Platons „Parmenides", Hamburg 1972, hrsg. v. *H. G. Zekl*, S. XX–XXII.

[11] Nach *K. Gaiser* (Hrsg.), Das Platonbild, Hildesheim 1969, Vorwort des Herausgebers, S. VII (mit Quellenangaben). – Zu dem Bild der Legende vgl. z. B. auch die sich u. a. auf eine Stelle aus dem Lehrgedicht des Parmenides beziehende Bemerkung des Aristoteles (Metaphysik Γ, 1009 b, 37 f.): τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν ἀλήθειαν („Dann nämlich wäre das Suchen der Wahrheit wie das Verfolgen fliegender Vögel".).

[12] Gaiser, ebd.

[13] „Problem" also hier im Sinne der Bestimmung in Kants „Kritik der reinen Vernunft", B 344 u. 384 eine Aufgabe „ohne alle Auflösung", deren „Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann".

mit an die gedankliche Struktur auch der zenonischen Paradoxien an[14]. Ausgangspunkt der Fragen im „Menon" ist somit etwas, das aus logischen Gründen für unveränderlich gehalten wird, das aber nach unserer Erfahrung in der Tat sich als veränderlich erweist. Platon führt die Erfahrungstatsache gegen die Geschlossenheit der von aller Erfahrung isolierten logischen Position ins Feld und sieht sich herausgefordert, die Vereinigung der beiden scheinbar kontradiktorisch entgegengesetzten Geltungsweisen zu suchen. Ganz in der gegenläufigen Richtung geht Platon im „Theaitetos" mit unmittelbarem Anlaß an den Homo-mensura-Satz des Protagoras von der Wahrnehmung aus, von der Welt des Veränderlichen, und verweist, indem er den zu hoch geschraubten Anspruch der Sinne der Kritik unterwirft, auf ein Bestandstück der Erkenntnis, das im Zusammenhang mit der Seele den Bereich der unbeständig-veränderlichen Sinnenwelt übersteigt und letzterer so allererst ihren spezifischen Ort im Erkenntniszusammenhang anweist.

Platon nähert sich also bei der Erkenntnisfrage dem Ziel seines Suchens von zwei Seiten, einerseits von der Seite eines keinerlei anderen Anspruch akzeptierenden bloßen Denkens, andererseits von der Seite eines keinerlei anderen Anspruch akzeptierenden bloßen Wahrnehmens[15]. Die Thesen der einen wie der anderen Seite werden nun der Überprüfung durch das sokratische Fragen unterworfen und durch diese Überprüfung in ihrer scheinbaren Unanfechtbarkeit aufgebrochen, offenbar auf ein Mittleres zwischen beiden hin. Dies Mittlere bezeichnet die oben gesuchte Problemgestalt der platonischen Erkenntnislehre. Das sokratische Fragen ist dabei dasjenige, das den entgegengesetzten Theorien die Richtung auf die Mitte gibt und diese Mitte zugleich in die Form des Problems bringt. Indem diese philosophische Methode Platons zur Anwendung gebracht wird, zeigt sich das Problem der platonischen Erkenntnislehre von den beiden genannten Seiten her[16].

II

Als Ausgangspunkt von Platons Ausführungen zum Wesen der Erkenntnis im „Menon" – so war oben erklärt worden – wird der dort 80 E vorgetragene eristische Satz verstanden. Bis es aber zum Vortrag dieses Satzes kommt, wird die Frage erörtert, ob Tugend lehrbar sei. Ohne entscheiden zu müssen, ob die Tugend-Thematik oder die Erkenntnis-Thematik im „Menon" für Platon selbst im Vordergrund gestanden habe, bleibt doch in jedem Falle sicher, daß beide Themenbereiche sich wechselseitig erhellen. Auf der Hand liegt, daß die Untersuchung über die Möglichkeit des Lernens (und damit über das Wesen des Erkennens) der in die Aporie geratenen Tugend-Thematik wieder zum Fortgang verhilft, wenngleich auch schließlich dennoch nicht zu einem Resultat. Ganz offensichtlich hat aber auch die Tugend-Thematik für die Untersuchungen zur Erkenntnisfrage eine dienende

---

[14] Vgl. H. J. Krämer, a. a. O., 7; daß die zenonischen Paradoxien bis in unsere Zeit nicht logisch auflösbar sind, dazu vgl. *K. v. Fritz*, Schriften zur griechischen Logik, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 71–98.

[15] Dazu zwei Bemerkungen: 1. „bloß" ist hier verstanden – wie in Kants Gebrauch – in Absetzung von „rein"; die „reine" Vernunft ist bei Kant frei von jeder Empirie, aber nicht dem apriorischen Bezug auf Sinnlichkeit, die „bloße" Vernunft ist von beiden Bezügen frei, deswegen aber auch ohne Möglichkeit des Wahrheitsausweises, ohne transzendentale Geltung. 2. Die Allgemeinheit dieser doppelten Richtung wird durch den Aufstieg und den Abstieg im Höhlengleichnis der „Politeia" belegt (vgl. dazu *M. Heidegger*, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern u. München, ^{3}1975, 31 f.).

[16] Vgl. *E. Hoffmanns* Interpretationsmaxime, Platon, Zürich 1950, 9: „Nicht System, sondern Methodos". Hoffmanns Darstellung gerät allerdings systematischer, als diese Maxime vermuten läßt.

Funktion, indem sie erstens nämlich selbst ein Anwendungsbeispiel über das im Zusammenhang der Erkenntnisuntersuchung vorgelegte Geometriebeispiel hinaus an die Hand gibt [17], und indem sie zweitens eben zum Ausgangspunkt der Erkenntnisproblematik hinleitet, also zum eristischen Satz.

Sokrates bringt im „Menon" das Gespräch mit der Bemerkung in Gang, daß er „gar nichts von der Tugend" wisse (οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν), daß ihm aber auch „noch kein anderer vorgekommen" sei, „der es gewußt hat" (οὐδ'ἄλλῳ πω ἐνέτυχον εἰδότι) [18]. Nachdem Sokrates seinen Gesprächspartner Menon gezwungen hat, allgemeine Aussagen zu der Frage zu machen, was Tugend sei, nachdem er zudem auch selbst Beispiele für die Beantwortung der Wesensfrage mit der Durchführung der Bestimmung von Gestalt und Farbe geliefert hat [19], zeigt er dem Menon die Mangelhaftigkeit seiner Definitionsversuche für das Wesen der Tugend auf. Sokrates erscheint so als der „Zitterrochen", der jeden, der ihm nahekommt und ihn berührt, erstarren macht [20]. Damit nun hat Sokrates das erste Ziel seiner Gesprächsführung erreicht, er hat gezeigt, daß auch Menon „einem Nichtwissenden ganz ähnlich" sei (ὁμοῖος οὐκ εἰδότι) [21]. Die sokratische These vom Beginn des Dialogs, daß sich noch niemand gefunden habe, der das Wesen der Tugend habe erklären können, steht somit auch für den gegenwärtigen Gesprächskreis fest.

In dieser Situation schlägt Menon den Weg zum eristischen Satz ein. Er glaubt, nachdem sein Nichtwissen offenbar geworden ist, den Sokrates, der trotz des eingestandenen beiderseitigen Nichtwissens die Frage durchaus weiterzuverfolgen gewillt ist, damit in die Enge treiben zu können [22], daß er die These aufstellt, es gebe keinen Ausweg aus der Aporie, weil man das nicht suchen könne, wovon man „überall gar nicht" wisse, „was es ist" [23]. Sokrates aber kommt durch diese Einwendung gerade nicht in Verlegenheit, sondern – so muß es scheinen – eben erst zur erkenntnistheoretisch gewendeten Fassung des Zieles des ganzen bisherigen Gesprächsverlaufs [24]. Menons Einwand gibt ihm sozusagen die Gelegenheit, denjenigen

---

[17] *F. v. Ehrenfels,* Bemerkungen zu Menon: 82 C–85 E, AGPh 53, 1971, 72, spricht von einem rein rationalen „Folgern aus apriorisch gegebenen, anschaulichen Zahlenverhältnissen und geometrischen Größen", welches „eine Analogie zur Erkenntnis aus Ideen sein soll". – Daß der mundus rationalis, die Welt der Mathematik, ein eher ungeeignetes Beispiel zur Entwicklung einer thetisch vorgetragenen Anamnesislehre darstellt, weil sie den konstruktiven Charakter der Mathematik kaum zu begreifen in der Lage wäre, ist bes. seit „De coniecturis" von Nikolaus von Kues klar (vgl. Pars prima, Cap. I: „rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens"). – Aber auch Platons „Phaidon" schon scheint sich kritisch von der Argumentation im „Menon" abzusetzen, zumal hier die Anamnesisthese als bloße Umgehungstheorie keinen Wert hat (vgl. „Phaidon", 73 A f., wo der „Menon"-Beweis apostrophiert und – sogar gegen einen gewissen Widerstand des Simmias – überschritten wird; dies gegen Ebert, a. a. O., 104 Anm.).

[18] „Menon", 71 B f.

[19] „Menon", 74 B–77 A; zur Interpretation dieser Stelle vgl. bes. *K. Gaiser,* Platons Menon und die Akademie, AGPh 46, 1964, 241–292.

[20] „Menon", 80 A.

[21] „Menon", 80 D; zum Sinn des sokratischen Wissens des Nichtwissens und seinem Verhältnis zur späteren Ideenlehre vgl. *W. Detel,* Zur Argumentationsstruktur im ersten Hauptteil von Platons Aretedialogen, AGPh 55, 1973, 1 ff., bes. 27–29.

[22] Das ist – mit Ebert, a. a. O., S. 103 – durchaus ein agonales Element. Allerdings sollte nicht verkannt werden, daß eine durchweg am Agon-Gedanken orientierte Interpretation dieses Dialogs die Überlegenheit der Gesprächsführung durch Sokrates kaum richtig bewertet. Die These, daß Sokrates dieses Wettkampfspiel ernsthaft mitspiele, übersieht die Bedeutung des eristischen Satzes.

[23] „Menon", 80 D.

[24] Dies aufgrund der Verschärfung des Menon-Satzes durch Sokrates, obwohl letzterer den Satz, wie sich zeigen wird, nicht dem Inhalt nach für wahr hält.

eristischen Satz vorzutragen, der nun als Ausgangspunkt für die weiteren Fragen danach dient, ob und wie ein Ausweg aus dem Nichtwissen überhaupt gedacht werden könne. Dieser eristische Satz lautet: „Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll" (ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδεν οὔτε ὃ μὴ οἶδεν; Οὔτε γὰρ ἂν ὅ γε οἶδεν ζητοῖ· οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως· οὔτε ὃ μὴ οἶδεν· οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅ τι ζητήσει).[25] Bevor Sinn und Funktion dieses Satzes interpretiert werden sollen, ist noch sein dialogischer Stellenwert zu bestimmen. Von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung der im Anschluß an diesen Satz vorgetragenen Anamnesislehre ist nun die Frage, ob und in welchem Sinn Sokrates dem eristischen Satz einen durchschlagenden Argumentationswert zumißt.

Zunächst allerdings scheint einiges dafür zu sprechen, daß Sokrates den eristischen Satz gar nicht als seinen eigenen ausspricht, daß er insofern auch seine Gültigkeit nicht akzeptiert[26]. Dieser Eindruck ist in dem Sinne auch richtig, daß Sokrates sich sogleich daran macht, diesen Satz außer Kraft zu setzen. Dies wiederum tut er jedoch nicht, indem er gegen ihn direkt argumentierte, oder indem er ihn wenigstens ausdrücklich für argumentativ widerlegbar ausgäbe. Er lehnt diesen Satz vielmehr ab, weil die Folgen seines Gebrauchs nicht zu dulden seien. Damit er bei dieser sozusagen praktisch bedingten Ablehnung des eristischen Satzes in keinen Irrationalismus verfällt, muß er allerdings einen Weg suchen, auf welchem der Konsequenz dieses Satzes zu entkommen ist. Diesen findet Sokrates in der erkenntnistheoretischen Funktionalisierung der Unsterblichkeitslehre in der Form ihrer priesterlichen und dichterischen Überlieferung. Somit sucht Sokrates der Konsequenz des eristischen Satzes auf zweierlei Weise zu entkommen: einerseits durch den Hinweis auf seine schädlichen Folgen fürs Leben, andererseits durch die Errichtung eines theoretischen Umgehungskonzeptes[27]. Beide Elemente der Ablehnung des eristischen Satzes durch Sokrates scheinen theoretisch irrelevant zu sein, das eine, weil es offenbar nur sagt, daß nicht sein könne, was nicht sein dürfe, das andere, weil es eine Theorie in einem Bereich aufstellt, der sich zugestandenermaßen der theoretischen Überprüfbarkeit entzieht[28]. Trotz ihrer wesentlichen Unüberprüfbarkeit vermag die genannte Umgehungstheorie nach der Meinung des Sokrates einen – wenn eben also nicht überprüfbaren, so doch theoretisch genauso-

---

[25] „Menon", 80 E; dieser Satz taucht auch bei *N. Hartmann*, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin ⁵1965, 70, auf: „Wer nach etwas fragt, darf nicht schon wissen, wonach er fragt, sonst brauchte er nicht erst zu fragen; und er muß gleichwohl wissen, wonach er fragt, sonst könnte er gar nicht danach fragen." – Darin liegt nach Hartmann eine Antinomie, die „eine Vorwegnahme des zu Erkennenden, oder eine *Vorerkenntnis des Unerkannten*" verlangt (71).

[26] Sokrates schiebt Menon den eristischen Satz zu (80 D: „Siehst du, was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst?"); Menon betrachtet stolz den Satz als seinen eigenen und fragt Sokrates: „Scheint dir das nicht ein schöner Satz zu sein, Sokrates?" – Sokrates verneint und beginnt so mit der Bestreitung des eristischen Satzes.

[27] Der praktische Satz hat dabei für sich Geltung, Aufgabe der Theorie ist der Aufweis der Nichtunmöglichkeit des Satzes; dazu vgl. die These Kants, KpV, A 53, daß „Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdecke, mithin praktische Vernunft zuerst der spekulativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriff aufstelle ...".

[28] Die Nichtüberprüfbarkeit des Umgehungskonzepts wird – die Untersuchungen zum Wesen der Erkenntnis abschließend – von Sokrates selbst ziemlich eindeutig zugestanden, indem er es „nicht eben ganz verfechten" will „für diese Rede" (86 B).

wenig ausschließbaren – Weg zu weisen, der es – für den Fall ihrer Setzung – ermöglicht, der Konsequenz des eristischen Satzes auszuweichen.

Somit läßt sich nun bestimmen, in welchem Sinne Sokrates den eristischen Satz akzeptiert und in welchem Sinne nicht. Sokrates verneint den Inhalt des Satzes, hält ihn dem Inhalt nach für falsch, gesteht aber – wenigstens implizit durch das Vorgehen bei seiner Zurückweisung – die Gültigkeit seiner Konsequenz zu. Dies Zugeständnis zeigt sich einmal dadurch an, daß Sokrates gar nicht erst die formale Geltungskraft des eristischen Satzes – jedenfalls solange er bloß für sich betrachtet wird – zur Diskussion stellt, das andere Mal dadurch, daß er sozusagen in schlechte Metaphysik entweicht, deren Thesen er dementsprechend schließlich gar nicht ernsthaft, wenigstens „für diese Rede", vertreten will [29]. Dies scheint für ein ziemlich unphilosophisches Vorgehen gehalten werden zu müssen. Dennoch läßt sich aber zeigen, daß die beiden Elemente der Ablehnung des eristischen Satzes durch Sokrates tatsächlich in der Lage sind, die Wahrheit seiner Aussage, unbeschadet allerdings der Gültigkeit seiner Form, zu erschüttern [30].

Der Weg, der zur Erschütterung des eristischen Satzes führt, erweist diesen zunächst als faktisch falsch, indem den Gesprächsteilnehmern durch ein Experiment vorgeführt wird, daß und wie es Ergebnisse von Bemühungen gibt, die gewöhnlicherweise unter dem Titel „Lernen" subsumiert werden. Dem Aufweis dieses Faktums dient das Gespräch mit dem ‚mathematischen Knaben'. Mit dem Gelingen dieses Aufweises steht jetzt eine unübergehbare Erfahrungstatsache gegen den aus bloßer Vernunft nicht zu überschreitenden Gedanken des eristischen Satzes. Dieses Gegenstehen ist der Gegenstand der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis, wie sie der Frage nach der Möglichkeit des Lernens im „Menon" zugrunde liegt. Die gegenstehenden, im Gegensatz befindlichen Elemente reichen je für sich genommen nicht zur Beschreibung der Ausgangsbasis für die Frage der Erkenntnislehre aus: erst in ihrer gedachten Vereinigung, sei diese nun real möglich oder nicht, sind sie für Platon Gegenstand einer ernst zu nehmenden Erkenntnislehre [31]. In diesem Sinne macht die Erfahrungstatsache im Ausgang von dem seinem Inhalt nach entgegengesetzten eristischen Satz ein theoretisches Konzept notwendig, das beide Elemente zu integrieren in der Lage ist. Dies Konzept wird in der Anamnesislehre vorgelegt, womit der Weg, auf dem die Gültigkeit des eristischen Satzes außer Kraft gesetzt wird, bei einer Theorie endet, die jetzt nicht mehr bloß als Umgehungskonzept betrachtet werden kann, sondern auch eine spezifische Eigengültigkeit besitzt, weil sich die Forderung nach einer Vereinigungstheorie überhaupt als not-

---

[29] „Menon", 86 B; zu dieser Frage vgl. auch *P. Natorp*, Platos Ideenlehre, Darmstadt [4]1975 (Nachdruck von [2]1922), 35 f.

[30] Auch nach *G. Prauss*, Platon und der logische Eleatismus, Berlin 1966, 158, muß der im eristischen Satz vorgelegte Einwand „durchaus ernstgenommen werden". Dies aber mehr nur auf dem Hintergrund der „frühen Ideenlehre". Obwohl Prauss zur Befestigung seiner These, 159, auf eine signifikante „Theaitetos"-Stelle (198 E; vgl. aber auch 198 B ff.) hinweisen kann, so ist doch auch darauf zu achten, daß dem Entwicklungsgedanken nicht zuviel an Spielraum gegeben wird. Dies nicht nur aus den allgemeinen Erwägungen im Ausgang von Datierungsfragen zu Platons „ungeschriebener Lehre" (vgl. dazu *J. Wippern*, in der Einleitung zum obengenannten Sammelband, Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, S. XIII f.), sondern auch aufgrund der durchaus verschiedenen Ausgangspunkte der beiden Dialoge, deren Thetik von daher durchaus nicht ohne weiteres aufeinander beziehbar ist.

[31] Vgl. *H. J. Krämer*, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ, 10: „Bei Zenon war das Seiende Eines, die vielen Dinge dagegen nichtseiend. Bei Platon *sind* umgekehrt die vielen Dinge, und das Seiende ist nicht mehr Eines, sondern Vieles ... Der Gegensatz zwischen ἕν und πολλά bleibt jedoch bei Platon nach wie vor bestehen."

wendig erwiesen hat. Der Bestimmung der Eigengültigkeit der Anamnesislehre im „Menon" ist deswegen weiter nachzugehen [32].

Zunächst ist es bei dieser Frage wiederum erforderlich, den eristischen Satz und die Eigenart seiner These im Bewußtsein zu halten. Der eristische Satz drückt die bloß für sich genommen unangreifbar scheinende, starre Wahrheit des A = A aus. Der Inhalt des eristischen Satzes aber, daß nämlich Erkenntniserweiterung unmöglich sei, wird aufgrund von Erfahrungstatsachen für ungültig gehalten, ohne daß allerdings die formale Geltungskraft des eristischen Satzes in Zweifel gezogen würde. Derart aber ist die Aufgabe gestellt, den Inhalt des eristischen Satzes zu ersetzen, ohne die Form anzutasten.

Die so gestellte Aufgabe – das zeigt sich alsbald – kann weder allein aus bloßem Denken, noch aus dem bloßen Hinzuziehen sinnlicher Erfahrung zum Denken bewältigt werden. Auf dem einen Wege bliebe es bei den bloßen A = A, auf dem andern käme es zu einem A = B, das dann wohl der Erfahrungstatsache Rechnung trüge, aber dem Verdikt des eristischen Satzes verfiele. Die genannte Aufgabe nimmt also nach dieser Fassung diejenige Form an, nach der gezeigt werden muß, wie der Gleichheitssatz und der Ungleichheitssatz verbunden werden können. Diese Verbindung – das liegt auf der Hand – ist allerdings nicht herzustellen ohne Rekurs auf eine Zeitverschiebung in der Geltung der ausgesagten Satzbedeutungen [33]. Die Verbindung wäre also möglich, wenn gesagt werden könnte, daß zu einer Zeit das A = A, zu einer andern das A = B gelte, wenn somit schließlich wenigstens versuchsweise das A = B in irgendeiner Weise als verdecktes A = A verstanden werden kann. Erkennen wäre in diesem Sinne dann das Ent-decken des Verdeckten in der Seele. Empirisch ließe sich dies Verdecken und Entdecken mit den Phänomenen des Vergessens und des Erinnerns illustrieren [34]. Die nun für diesen empirischen Bereich zu fordernde Ungleichzeitigkeit ist aber stets eine bloß relative. Geht es um die Frage der Verbindbarkeit der entgegengesetzten Sätze überhaupt, um die Frage, wie Lernen überhaupt möglich sei, so muß auch die Ungleichzeitigkeit in entsprechender Weise grundsätzlich gedacht werden. Die derart gestellte Forderung wird erfüllt vom Gedanken eines materialen, nicht bloß formalen und funktionalen, Apriori, dessen Bereitstellung im Dialog in ausdrücklich vorläufiger Weise unter dem Titel der Anamnesis für gewährleistet gilt, in welcher die platonische Untersuchung zum Wesen der Erkenntnis im „Menon" ihr Ziel zunächst einmal zu einem bildlichen Ausdruck gebracht hat [35].

Die so gedachte Lösung der gestellten Aufgabe wird aber als thetisch vertretbare Lösung im „Menon" sogleich wieder annulliert, sie wird reduziert auf ihre Leistung

---

[32] Vgl. dagegen *J. Sprute*, Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie, Göttingen 1962, 103 ff.; ohne Anbindung an den eristischen Satz löst sich bei Sprute der Anamnesisgedanke völlig in das λόγον διδόναι auf (104). Die „Ausführungen im Menon" betreffen auch nicht „hauptsächlich die psychologische Seite der Erkenntnis" (108), sondern sind streng an einer bestimmten Aufgabe der Erkenntnislehre orientiert, die sich allerdings zuletzt als unlösbar erweist.

[33] Den Rekurs auf eine solche Ungleichzeitigkeit bezeichnet auch die oben, Anm. 25, genannte Lösung N. Hartmanns (vgl. „Vorerkenntnis des Unerkannten").

[34] Das Vergessene ist etwas einstmals genau im gemeinten Sinne Gewußtes, das Entdeckte wohl etwas wirklich von vornherein in der Seele Liegendes, aber möglicherweise etwas, das mit seiner Entdeckung erstmals bewußt wird.

[35] Die Materialität des Apriori ergibt sich aus der These, daß „die ganze Natur unter sich verwandt ist" (τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης), „Menon", 81 D. Eine Angleichung (adaequatio, Synthesis) findet nicht als Leistung des Erkennenden statt, sondern ist als vorgängige Angeglichenheit schon vorausgesetzt. Gegebenes Apriori, nicht in spontaner Leistung deduzierbar.

als Umgehungstheorie, wenigstens „für diese Rede“ [36]. Diese Leistung, das hat gezeigt werden sollen, kann der Anamnesisgedanke aber nur auf der Grundlage einer gewissen Eigengültigkeit erbringen, die allerdings nach der Auffassung des Sokrates an dieser Stelle nicht als These gerechtfertigt werden kann. Derart bewegt sich der platonische Anamnesisgedanke im „Menon“ in der Spannung zwischen den Polen der thetischen Eigengültigkeit und des bloßen Umgehungskonzepts. Die Antwort muß in der Unbestimmtheit dieser Spannungsmitte gehalten werden, weil das Zugehen auf die eine Seite auf die Aufweisbarkeit der Lösung verzichtete, die andere hingegen pragmatisch den philosophischen Wahrheitsanspruch aufgäbe [37]. Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis ist damit zuletzt ohne Auflösung, sie kann nur unbestimmt beantwortet werden, sie zeigt sich als Problem [38]. Geleistet wurde diese Bestimmung einer unbestimmten Spannungsmitte durch das Aufzeigen der Notwendigkeit eines materialen Apriori, welche auftritt beim Ausgang von der formalen Gültigkeit des eristischen Satzes, sofern dieser konfrontiert wird mit der inhaltlichen Gültigkeit der Erfahrungstatsache. Das im Anschluß an den eristischen Satz entwickelte Problem verweist – unter Voraussetzung eines uneingeschränkten Wahrheitsanspruchs – mit Notwendigkeit auf etwas Transzendentes, ohne dies selbst bestimmen zu können. Grundlage dieses Verweises ist, daß in der durch die Faktizität des Lernens dem Denken gestellten Aufgabe etwas zur Lösung aufgegeben ist, dessen Unlösbarkeit innerhalb des gegebenen Beziehungsrahmens ausdrücklich eingesehen ist. Dieser Beziehungsrahmen ist die spezifische Geltungskraft des hier isolierten bloß reinen Denkens und die einfachhin nur anzuerkennende Gültigkeit der dargestellten Erfahrung, die besagt, daß eben trotz aller Unverstehbarkeit in der Tat gelernt werden kann [39]. Das gleichsam spielerisch unter dem Titel der Anamnesis vorgetragene metaphysische Ergebnis der Erkenntnisfrage im „Menon“ vereinigt problematisch-hypothetisch die beiden ursprünglich unvereinbaren Sätze und läßt so deren je für sich betrachtet offenkundig unantastbare Geltung gebrochen erscheinen [40]. Diese Gebrochenheit erweist sie als endlich, d. h. ohne positiven Zugang zu einer sie überschreitenden Lösung, aber zugleich als einer

---

[36] „Menon“, 86 B.

[37] Zu diesem Wahrheitsanspruch vgl. z. B. die ‚Digression‘ im „Theaitetos“, 172 C–177 C.

[38] Vgl. Anm. 13.

[39] Dem Aufweis dieser Unverstehbarkeit dient auch Augustins „De magistro“, vgl. bes. 10, 33. *C. J. Perls* Behauptung (im Vorwort seiner Ausgabe von „De magistro“, Paderborn ^{3}1974, VII f.), in der er sich Erasmus von Rotterdam anschließt, Augustins Ergebnis sei „so unplatonisch wie nur möglich“, weil es gegen den Irrglauben gerichtet sei, „daß ein Mensch vom andern etwas lernen könne“, ist so gesehen falsch, weil die Anamnesis-Lehre sich gegen keinen andern Irrglauben richtet.

[40] Sofern die Transzendentalphilosophie Kants ihren Wahrheitsanspruch auf die Erkenntnis von Erscheinungen reduziert und das Denken im Blick auf die Gegenstandskonstitution funktionalisiert, scheint sie zunächst dem hier sich stellenden Problem ausweichen zu können. In anderer Fassung – aber mit ähnlichem Hintergrund – tritt es allerdings auch in ihr auf, wenn immer zu gelten hat, daß Transzendentalphilosophie Letztbegründungsphilosophie ist (vgl. dazu z. B. *W. Flach*, Transzendentalphilosophie und Kritik, in: Tradition und Kritik, Festschrift für R. Zocher, Stuttgart – Bad Cannstatt 1967, 71). Daß Kant selbst seinen Entwurf in diesem Sinne versteht, dazu vgl. KrV, B 764 f., wo es heißt, daß reine Vernunft durch Verstandesbegriffe zwar sichere Grundsätze errichte, „aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“. *H. Cohen*, das Haupt des Neukantianismus, gegen den vor allem die ontologische und metaphysische

solchen bedürftig. Die so erscheinende Aufgebrochenheit der Immanenz eröffnet den Bereich der Metaphysik, ohne daß allerdings diese Eröffnung auch den Entwurf einer metaphysischen Theorie zuließe [41].

III

Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis im „Theaitetos" [42] tritt mit einer charakteristischen Verschiebung gegenüber der Frage im „Menon" auf. Hatte der „Menon" zum Ausgangspunkt eine eleatisierende Unveränderlichkeitsthese, so findet der „Theaitetos" seinen Ansatz bei der Veränderlichkeitsthese des Protagoras. Dementsprechend mußte im „Menon" nach der Veränderung im Bereich des Erkennens gefragt werden, wie nun im Gegensatz dazu der „Theaitetos" nach dem unveränderlichen Wesen der Erkenntnis zu fragen haben wird [43]. Die Hinführungen zu den verschiedenen Ausgangspunkten beider Dialoge stehen aber zunächst in deutlicher Entsprechung zueinander. Wie üblich beginnen beide Dialoge mit dem sokratischen Nichtwissen einerseits und dem Scheinwissen des Gesprächspartners andererseits, wobei der Gesprächspartner zunächst besondere Beispiele aufzählt, die das Erfragte aber nicht in der geforderten Allgemeinheit benennen. Beidesmal hat das durch das sokratische Fragen hervorgerufene Scheitern der ersten Antwortversuche einen Satz zur Folge, der eine Antwort im ursprünglich intendierten Sinn unmöglich zu machen scheint. Wie im „Menon" die Frage, wie Lernen möglich sei, dadurch niedergeschlagen zu sein scheint, daß der eristische Satz Erkenntniserweiterung für schlechthin unmöglich erklärt, so wird im „Theaitetos" die Frage, was

---

Wendung in der Kantinterpretation unseres Jahrhunderts sich richten zu müssen meinte, interpretiert diese Stelle so (Kants Theorie der Erfahrung, Berlin ^{3}1918, 640): „... die unausweichliche Beziehung ‚auf etwas ganz Zufälliges' ... droht alle Gewißheit der Erkenntnis relativ zu machen, und allen Grund der Dinge zu entwurzeln." In diesem Sinne wäre so weit auch *G. Keil* zuzustimmen (Kants „Kritik der reinen Vernunft" und der Gott der theoretischen Metaphysik, NZsystThuRelphil 16, 1974, 6), der von einem aus dem Antinomienhauptstück sich ergebenden, „den Immanentismus überwindenden Ergebnis der Erkenntnislehre Kants" spricht. Zur Begründung im einzelnen vgl. meine Untersuchung, Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie, Bonn 1979, 77 ff. Vgl. bes. auch *W. Teichner*, Kants Transzendentalphilosophie. Grundriß, Freiburg/München 1978, 21 f.: „Es wird deutlich, daß die Annahme solcher transzendenter Prinzipien aus einem Interesse oder Bedürfnis entspringt, das mit der Parteinahme der Vernunft für sich selbst identisch ist und als Interesse der Vernunft an ihrer Autonomie bezeichnet werden muß. Es steht aber auch fest, daß die aus dem Vernunftinteresse nach alleiniger Herrschaft über sich selbst und die anderen Erkenntnisvermögen entspringende Forderung der Tatsache des Anfangs aller Erkenntnis mit der Erfahrung und ihren Konsequenzen widerspricht."

[41] Damit zeigt sich, daß der Anamnesisgedanke des „Menon" durchaus für seine Fortschreibung in der Seelenmetaphysik des „Phaidon" nicht ungeeignet ist, so sehr er auch das dort gesetzte Ziel noch nicht erreicht und auch hier nicht zu erreichen sucht.

[42] *A. Capelle*, Bemerkungen zu Platons Theaetet, in: Hermes 88, 1960, 268, betont zu Recht, daß die Thematik des Dialogs insgesamt die Erkenntnisfrage überschreitet. Die hier vorgetragene Interpretation der Thematik des „Theaitetos" beschränkt sich dennoch zunächst auf die Erkenntnisfrage, die – wenn es auch zuletzt „um den Bereich der Doxa schlechthin" gehen mag – wenigstens argumentativ die Hauptrolle spielt.

[43] Vgl. *E. A. Wyller*, Der späte Platon, S. 46, der die Thematik dieses Dialogs eindeutig durch die Frage nach dem „Wesen des Wissens oder der Erkenntnis (ἐπιστήμη)" bestimmt sieht.

Erkenntnis sei, dadurch abgewiesen, daß gesagt wird, Erkenntnis im vermeinten Sinne von allgemeingültiger Erkenntnis gebe es gar nicht [44].

Parallel zum Gesprächsablauf im „Menon" gibt auch hier der Gesprächspartner den Anstoß zur Formulierung des Ausgangssatzes, der in beiden Fällen gleichermaßen von Sokrates selbst vorgetragen wird. Beide Male auch gibt sich der Gesprächspartner schneller als Sokrates mit dessen Widerlegungen zufrieden [45]. Anders allerdings als im „Menon" betrachtet der Dialogpartner im „Theaitetos" das Gespräch nicht im Sinne eines Wettstreits. Er ist demgemäß auch weder der Absicht noch der Meinung, Sokrates auf diese Weise in die Enge treiben zu können. Dennoch wird der Satz des Protagoras im „Theaitetos" derjenige Satz, der die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis weitgehend leitet [46].

Der Satz des Protagoras lautet: „Der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind" (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν) [47]. Dieser Satz wird vorgestellt als eine „etwas andere Weise", dasjenige auszudrücken, was Theaitetos mit dem Satz ausgedrückt hatte, daß es ihm „jetzt" scheine, „Erkenntnis" sei „nichts anderes als Wahrnehmung" (καὶ ὥς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις) [48]. Der Kritik dieses Satzes gilt ausdrücklich der weitaus größte Teil des Dialoges [49]; aber auch für die weiteren Überlegungen des „Theaitetos" bleibt er durchgängig als Folie von Bedeutung, so daß der Satz des Protagoras in der Tat als Ausgangspunkt aller Ansätze dieses Dialogs dient, das Wesen der Erkenntnis zu bestimmen [50].

Nachdem die erkenntnistheoretische Einordnung geleistet und die systematische Reichweite des Homo-mensura-Satzes entfaltet worden ist [51], läßt Sokrates sich auf die durch den Satz aufgeworfenen Fragen ein und bestätigt dabei nach dem Durchgehen einiger Beispiele zunächst noch einmal ausdrücklich die These des Protagoras [52]. Er unterstreicht so auf breitem Raum das Gewicht, das diesem Satz zukommt, obwohl die Gesprächshaltung des Sokrates klar zeigt, daß er sich ihm – jedenfalls in der von ihm beanspruchten Allgemeingültigkeit – nicht einen Augenblick lang anschließt [53].

---

[44] Zunächst hat Sokrates in den beiden Dialogen eine durchaus unterschiedliche Funktion zu erfüllen, zumal er im „Menon" immerhin den Lösungsansatz (Anamnesis) selbst einführt. Zur Kompatibilität von Anamnesis und Maieutik vgl. *F. M. Cornford*, Plato's Theory of Knowledge, London 1960 (Nachdruck von 1935), 27 ff.

[45] Vgl. „Menon", 85 D ff.; „Theaitetos", 166 A ff.

[46] *P. Natorp*, Über Platos Ideenlehre, Berlin 1914, bes. 8 u. 14, sieht die platonische Philosophie insgesamt als wesentlich gegen Protagoras gerichtet an, wobei der „Theaitetos" „die durchschlagende Widerlegung des Protagoras" nach Natorps Interpretation liefert (14).

[47] „Theaitetos", 152 A; zur Bedeutung des Protagoras-Satzes in der griechischen Philosophie vgl. *W. Kullmann*, Zur Nachwirkung des homo-mensura-Satzes des Protagoras bei Demokrit und Epikur, AGPh 51, 1969, 128 ff.

[48] „Theaitetos", 151 E.

[49] Bis 186 E.

[50] Darin ist der Grund zu sehen, aus dem der „Theaitetos" gleichsam nur den „halben" Platon bietet. Die Kritik der Sinnlichkeit führt zu einer solchen Überschreitung der Sinnlichkeit, die wesentlich an den Ausgangspunkt gebunden bleibt.

[51] Vgl. „Theaitetos", 152 A–152 D.

[52] „Theaitetos", 160 C; die Beispiele sind durch ihre besondere Nähe zum Anschauungs- und Wahrnehmungsbereich allesamt sehr gut geeignet, einer Gegenposition gegen Protagoras Schwierigkeiten zu bereiten.

[53] Inwiefern der Satz als Grundlage einer Theorie der Sinnlichkeit dennoch auch für platonisch zu gelten hat, vgl. *F. M. Cornford*, a. a. O., 48 ff.

Quasi spiegelbildlich zur These des eristischen Satzes im „Menon", der das „Lernen" für unmöglich erklärt hatte, legt Sokrates den Protagoras-Satz nun so aus, daß in ihm „Lehren" für unmöglich erklärt wird, weil nämlich der Satz nicht anders verstanden werden kann, als daß nach ihm „jeder Mensch das Maß seiner eigenen Weisheit" sei (μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἑκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας) [54]. Gilt aber der Homo-mensura-Satz in diesem Sinne, dann wird das ganze „Geschäft des wissenschaftlichen Unterredens" (σύμπασα ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία) [55] unnützes Geschwätz (φλυαρία) [56]. Dieser Einwand, der argumentationstechnisch in gleicher Weise wie im „Menon" die Ausgangsthese nicht direkt angreift, sondern sie apagogisch abwehrt, d. h. auf die Absurdität der Konsequenzen verweist, – dieser Einwand stellt gleichsam das Motto sämtlicher kritischer Überlegungen zum Protagoras-Satz im „Theaitetos" dar. Dies gilt, obgleich die apagogische Beweisführung zweimal durch selbstkritische Überlegungen unterbrochen wird [57]. Jedesmal nämlich führt die Kritik an Protagoras auf den Tenor dieses ersten Einwands zurück, der dann auch abschließend die sachliche Grundlage für die endgültige Zurückweisung des Homo-mensura-Satzes bildet, welche in dem Satz gipfelt, daß „Wahrnehmung und Erkenntnis" „auf keine Weise" „dasselbe" seien (Οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτέ, ὦ Θεαίθητε, αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταὐτόν) [58]. Obwohl damit aber der Protagoras-Satz thetisch ganz verworfen ist, gilt für ihn – wie zu sehen sein wird – in wieder spiegelbildlicher Weise zum eristischen Satz im „Menon", daß er in gewisser Weise auch unangreifbar ist, daß er letztlich nicht zur Seite gesetzt werden kann, sondern seine Kritik nichts vermag, als die Geschlossenheit seiner Aussage aufzubrechen auf ein Weiteres hin [59].

Der Versuch einer allgemeinen Rettung dieses Satzes nun, der von Sokrates stellvertretend für Protagoras durchgeführt wird, welcher von der Unterscheidung ausgeht, daß nicht das Wahre, sondern nur das Nützliche lehrbar sei, scheitert zunächst daran, daß das Nützliche immer einen Bezug zu dem hat, was sein wird. Über das, was sein wird, gibt es ebenso wie über das, was ist, unterschiedliche Meinungen. Da aber – jedenfalls was die im „Theaitetos" genannten Beispiele angeht – [60] höchstens eine der Meinungen sich auch in der Zukunft bestätigen wird, zeigt sich, daß derjenige, der das Nützliche weiß, dasjenige weiß, was das zukünftige Wahre ist. Damit aber ist die Frage, was das Nützliche sei, auf diejenige zurückgeführt,

---

[54] „Theaitetos", 161 E.
[55] Ebd.
[56] „Theaitetos", 162 A.
[57] „Theaitetos", 162 D f.; 166 A ff.
[58] „Theaitetos", 186 E.
[59] Eine solche gewisse Geschlossenheit und Unangreifbarkeit hat der Protagoras-Satz im Innenbereich der isolierten Sinnlichkeit. Im Bild des Höhlengleichnisses gesprochen hieße dies, daß – so sehr die Wahrheit zuletzt nicht in den Abschattungen innerhalb der Höhle zu finden ist – der Ausgangspunkt des von Fesseln Befreiten schon in sich eine spezifische Unverborgenheit mit sich führt (vgl. „Politeia" 515 C: „Auf keine Weise also, sagte ich, können diese irgend etwas anderes für das Wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke?"). Zudem kann die Bedeutung dieses Bereichs auch noch darin anerkannt gesehen werden (was aber das Thema einer weiteren Diskussion wäre), daß der Befreite nach der Schau der wahren Wahrheit (ἀληθέστερα, ἀληθέστατον) doch auch seiner ersten Wohnung gedenkt und schließlich in diese zurückkehrt („Politeia" 516 C ff.).
[60] Vgl. „Theaitetos", 178 C (auch ff.); es wird zur Stellungnahme eines Unkundigen und eines Fachmannes (zunächst eines Arztes) gefragt: „sollen wir sagen, die Zukunft werde nach eines von beiden Meinungen ablaufen, oder etwa nach beider? und wird er für den Arzt nicht warm und nicht fieberhaft werden, für sich aber beides?"

was das Wahre sei [61]. Die These von der Lehrbarkeit des Nützlichen besagt nichts anderes als die These von der Lehrbarkeit der Wahrheit. Diese letztere aber war im Homo-mensura-Satz bestritten worden.

Somit spricht zunächst ein apagogisches Argument gegen den Protagoras-Satz, denn dieser Satz läßt unter den Menschen keine Kompetenzunterschiede zu, nach ihm ist „Lehren" sinnlos, sofern jeder Mensch für sich selbst das Maß der Wahrheit ist [62]. Diese Konsequenz wiederum kann – sofern eben der Homo-mensura-Satz selbst als allgemeine Gültigkeit beanspruchender Satz verstanden werden muß – zusätzlich so retorquiert werden, daß der Protagoras-Satz aus seiner eigenen Logik auch die Meinung derjenigen für „wahr" gelten lassen muß, die ihn gerade nicht für wahr anerkennen [63].

Diese Kritik des Protagoras-Satzes wird noch erweitert und vertieft durch eine Kritik der herakliteischen Flußtheorie. Wenn alles sich bewegt und verändert – wie Heraklits Aussage im „Theaitetos" von Platon ausgelegt wird – [64], ist keine zutreffende Benennung von irgendetwas mehr möglich. Man darf dann „also nicht mit größerem Rechte etwas ein Sehen nennen als ein Nichtsehen" [65]. Wenn Erkenntnis nun so als Wahrnehmung gefaßt ist, dann gilt dementsprechend auch, daß der Unterschied von Erkenntnis und Nichterkenntnis aus der Konsequenz einer solchen Flußtheorie verlorengeht [66].

Damit aber ist im „Theaitetos" der ins zeitliche Auseinander zerfließenden Werdewelt der Sinne die Forderung des Denkens einer durch Gemeinschaftliches (τὰ κοινά) ausgezeichneten Seinswelt entgegengestellt, welche „die Seele ... vermittelst ihrer selbst" erforscht (αὐτὴ δὶ αὑτῆς ἡ ψυχή) [67]. Der inhaltlich richtigen Auslegung der Wahrnehmungswelt auf bloße Augenblicksgültigkeit und Nichtallgemeinheit hin wird der Erkenntnisbegriff entgegengehalten, auf dessen Folie die Gleichsetzungsthese von Erkenntnis und Wahrnehmung allein Sinn hatte. Im Ausgang von der absoluten Unbeständigkeit des sinnlich Gegebenen also, die als zur Empirie gehöriges Phänomen zunächst einmal Faktum ist, wird die Notwendigkeit eines synthetischen Prinzips überhaupt aus formalen Gründen gefordert, das allererst die Mög-

---

[61] Der Versuch *A. Capelles*, Bemerkungen zu Platons Theaetet, 271 f., die Episode im „Theaitetos" (172 C ff.) zum „Mittelpunkt des ganzen Werkes" zu erklären, hat zumindestens für sich, daß dort am unmittelbarsten das philosophisch-lebenspraktische Anliegen Platons zu Tage tritt. Somit ist der Stelle tatsächlich ein Rang verliehen, der sich nicht allein in die Funktion für den Dialogverlauf auflösen läßt, indem sie auf das Wahre selbst verweist. Sie fungiert aber zugleich als Verschärfung und Erweiterung der Kritik am Protagoras-Satz, indem die Reduktion der Nützlichkeitsfrage auf die Wahrheitsfrage vorbereitet und gleichsam vorinterpretiert wird, indem die sich gegenüberstehenden sachlichen Positionen in Form von Lebensbildern vorgestellt werden.

[62] Zu dieser „relativistischen" Interpretation des Protagoras-Satzes durch Platon und seiner auf dieser fußenden Kritik vgl. *A. Graeser*, Ein Dilemma des Protagoras, in: AGPh 60, 1978, bes. 261 f.

[63] „Theaitetos", 171 A–C; vgl. zu dieser Stelle *S. Waterlow*, Protagoras and Inconsistency: Theaitetos 171 a6–c7, in: AGPh 59, 1977, 19 ff. Die Frage, ob dies Argument in jedem Falle durchschlagend sei (19: „validly effected at all"), hängt ab von dem Anspruch, der mit dem Protagoras-Satz verbunden wird. In jedem Fall sagt das Argument, daß der Satz sich selbst unmöglich gegen andere Positionen behaupten kann, „since that would imply that an appearance might be false" (a. a. O., 35).

[64] Zur Problematik dieser Auslegung vgl. z. B. den „Metakritischen Anhang" Natorps aus der zweiten Auflage von „Platos Ideenlehre", wo bes. 467 ein grundlegender Konsens von Platon und Heraklit behauptet wird.

[65] „Theaitetos", 182 E.

[66] Ebd.

[67] „Theaitetos", 185 D f.

lichkeit begründete, in bestimmtem Sinne von diesem oder jenem auch als bloßem Erfahrungsdatum zu sprechen [68]. Nur der Umstand, daß der Protagoras-Satz die materiale Seite der individuellen Wahrnehmung – die in ihrer Materialität von Platon respektiert wird – verallgemeinern will, erlaubt es, ihn ad absurdum zu führen: denn der Satz hat mit seinem Anspruch auf Allgemeingültigkeit ein formales Ziel, das sich bei seinem Inhalt nicht rechtfertigen läßt. Steht somit nun fest, daß Wahrnehmung in der Tat die – wenigstens im Dialog – gesuchte Allgemeinheit nicht enthält, ist allein noch ein Aufbrechen der Sinnlichkeit in Richtung auf ein nichtsinnliches Vermögen, ein Aufbrechen der Sinnenwelt in Richtung auf eine nichtsinnliche Gesetzeswelt zur Gewährleistung dieser Allgemeinheit möglich. Das empirisch unangreifbare A = B der allgemeinen Flußtheorie fordert, sofern es als Theorie aufgestellt wird, ein A = A als Konzept zur Vermeidung seiner absurden Konsequenz. Beide Gedanken, das A = B ebenso wie das A = A, werden in ihrer Gültigkeit im „Theaitetos" gleicherweise festgehalten wie vormals im „Menon", lediglich vom entgegengesetzten Ausgangspunkt her. Der „Menon" geht dabei aus von der formalen Gültigkeit seines eristischen Satzes und stellt dieser eine auf anderer Ebene liegende, aber ebenso unabweisbare materiale Gültigkeit entgegen; der „Theaitetos" geht aus von einer phänomenologisch akzeptierten, materialen Gültigkeit und stellt an sie, sobald sie den Rang einer Theorie der Erkenntnis beansprucht, die Forderung formaler Gültigkeit. Wie die Erkenntnisfrage im „Menon" also im Ausgang vom bloßen Denken die Hinzuziehung der Tatsachen der Erfahrungswelt fordert, so fordert sie im „Theaitetos" im Ausgang vom bloßen Wahrnehmen die Hinzuziehung des Bereichs des Denkens.

Der so geforderte Bereich des Denkens aber ist, wie sich aufgrund der Ausgangslage im „Theaitetos" von selbst versteht, dort von vornherein eine transzendierende Größe, die aus dem Zusammenhang der Wahrnehmung heraus ein „Problem" im oben beschriebenen Sinn darstellt [69]. Transzendiert wird dabei zunächst der Ausgangspunkt, nämlich Wahrnehmung. Im Gegensatz allerdings zum oben interpretierten Resultat des „Menon", das ja auch schon von vornherein auf Denken und Erfahrung sich zu beziehen hatte, scheint hier in einem ersten Schritt positiv genannt werden zu können, was gefunden werden müßte, um die gestellte Aufgabe – nämlich zu verhindern, daß jede Bestimmtheit von Aussagen in den Zeitstrom schlechthin zerfließt – einer Lösung zuzuführen. Gefunden werden muß demnach in irgendeinem Sinne – der nun allerdings von seiten der Wahrnehmung nicht weiter bestimmt werden kann – ein Einigungsprinzip überhaupt. Gesetzt wiederum, daß ein intellektuelles Vermögen auf der Seite des Wahrnehmenden ausgeschlossen würde – gerade dieser Ausschluß ist die Argumentationsbasis des Protagoras-Satzes –, dann ist die hier geforderte Transzendenz zugleich auch Transzendenz der auf den Wahrnehmungsbereich eingegrenzten Wirklichkeit überhaupt. So sehr nun durch den Erweis der Unzulänglichkeit der Wahrnehmung auf diesen jenseits ihrer liegenden Bereich verwiesen ist, so sehr auch bleibt die damit eröffnete Transzendenz transzendent, jenseits des Erreichbaren. Transzendenz stellt

---

[68] Dies könnte – vom heutigen Blickpunkt betrachtet – durchaus die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption in Kants Transzendentalphilosophie sein. Deren Argumente dürfen allerdings nicht in den Zusammenhang des Protagoras-Satzes hineingetragen werden.

[69] Die Gegebenheit dieses Problems unterscheidet sich allerdings von derjenigen im „Menon". Dort war der Ausgangspunkt ein systematischer theoretischer Satz, der demzufolge auch systematisch-theoretisch, sei es auch bloß hypothetisch, außer Kraft gesetzt werden mußte; der Protagoras-Satz aber behauptet – außer seiner Gültigkeit eben – selbst nichts positiv allgemein, so daß auch seine Kritik aus ihm keinen Anhaltspunkt zur Entwicklung einer systematischen Gegenposition erhält.

als sie selbst kein erörterbares Thema dar, weswegen nun auch die im weiteren Verlauf des „Theaitetos" behandelten Lösungsversuche in der Aporie enden [70].

IV

Von verschiedenen Seiten her bewegen sich gemäß den angestellten Betrachtungen Platons „Menon" und „Theaitetos" in der Frage der Erkenntnislehre auf eine Mitte zu, die sich aus dem Blickwinkel beider Seiten als eine notwendige, dabei aber zugleich unlösbare Aufgabe darstellt. Wenn Platon im Anschluß an die Entgegensetzung der Flußtheorie der Herakliteer gegen die Lehre des Parmenides [71] Sokrates bemerken läßt, der Gang der Auseinandersetzung habe „unvermerkt in die Mitte zwischen beide" Positionen geführt [72], so kann im Rückblick auf den erkenntnistheoretischen Argumentationsgang der beiden ins Auge gefaßten platonischen Dialoge festgehalten werden, daß diese scheinbar unvermerkte Bewegung auf eine Mitte zu offenbar das ureigene Ziel aller Bemühungen der jeder Doxographie abgeneigten platonischen Erkenntnislehre ist [73]. Dies aber so, daß die Gültigkeit der Ausgangspunkte, oben unter den Chiffren A = A und A = B zusammengefaßt, je für sich als Ausgangspunkte unangetastet bleibt. Der Weg auf die Mitte zu wäre, wenn er gegangen werden könnte, demgemäß von beiden Seiten her nur als Weg auf einen beiderseits unerreichbaren – transzendenten – Einigungsgrund hin zu verstehen, welcher als Erklärungsgrund gesucht, aber nicht erreicht wird [74]. Die These also besagt, daß der zentrale Gedanke der platonischen Erkenntnislehre auf eine unlösbare, aber auch unabweisbare Aufgabe hinausläuft, auf ein Problem, das den Bereich der Metaphysik eröffnet, ihr Gebiet aber nicht erschließt. Dem Sinn zunächst und schließlich auch der Rechtfertigung dieser Eröffnung des Bereichs der Metaphysik mit Blick auf das Ganze der platonischen Philosophie muß an dieser Stelle wenigstens andeutungsweise noch nachgegangen werden.

Der Sinn der Eröffnung des Bereichs der Metaphysik, aber ohne Erschließung ihres Gebietes, kann erläutert werden in Absetzung von solchen Interpretationen Platons, die entweder die Eröffnung zurückweisen oder aber die Erschließung behaupten [75]. Die Nichteröffnungsthese ist in diesem Zusammenhang sehr klar von

---

[70] Diese in die Aporie geführten Bestimmungen sind die ἀληθὴς δόξα (behandelt 187 A–201 C) und die ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου (behandelt 201 C–210 B).

[71] Vgl. „Theaitetos", 179 C ff.

[72] „Theaitetos", 180 E.

[73] Dazu vgl. z. B. auch „Politeia" 478 C ff., oder auch „Philebos" 17 A; in diesem Punkt ist eben die Trennung Platons von der späteren akademischen Dogmatik und auch von dem ja teilweise stärker lehrhaften Aussagen zugeneigten Neuplatonismus erkennbar (vgl. hierzu allerdings auch die unten, Anm. 107, gegebenen Hinweise zur Korrektur eines einseitigen Bildes insbesondere des christlichen Neuplatonismus). Eine „klassische Ideenlehre", die doxographisch verzeichenbar wäre, gibt es also in diesem Sinne bei Platon nicht; dies vor allem gegen *W. Kamlah*, Platons Selbstkritik im Sophistes, München 1963, 3 ff. Kamlahs Darstellung muß mit grundsätzlichen hermeneutischen Einwänden, wie mit Kritik an der Darstellung der einzelnen Momente der „Ideenlehre" begegnet werden. Ganz an der Sache vorbei geht z. B. die Deutung der Anamnesis, 5.

[74] Einen solchen Einigungsgrund gibt es zuletzt auch innerhalb der Transzendentalphilosophie nicht; gerade diese Tatsache macht auch Kants theoretische Philosophie zuletzt offen für einen theoretisch-doktrinalen Glauben (vgl. KrV, B 854 ff.).

[75] Daß die Platoninterpretation sich bis heute zwischen diesen Polen bewegt, wurde oben dargelegt. Vgl. weiterhin die an die „onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" erinnernde Bestimmung des platonischen „Einen" „in einer doppelten Gipfelstellung: als oberste Gattung und als letztes Element" durch *H. J. Krämer*, Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon, in: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, Darmstadt 1972, 432; vgl. auch die

Natorp formuliert worden [76], die Erschließungsthese – allerdings durchaus in kritischer Absicht – von Heidegger [77].

Natorps Deutung zunächst trennt bei Platon „das reine Interesse theoretischer Wissenschaft" von seiner Rolle als eines „religiösen Predigers und Propheten" [78]. Mit der Behauptung, daß Platon „in musterhafter Klarheit beides voneinander geschieden" habe [79], ergibt sich auf der Seite des theoretisch-wissenschaftlichen Interesses ein logischer Immanentismus. In diesem Sinne wird Natorp aus der Konsequenz seines Ansatzes zu einer solchen Interpretation der Ideen bewegt, „die dabei Denksetzungen, nichts als Denksetzungen bedeuten, durch nichts als Denkbeziehungen, logische Beziehungen unter sich zusammenhängen, nur die Stationen bezeichnen in dem Denkgange, der vom bedingt Gesetzten zum bedingend Gesetzten (ὑπόθεσις), von wiederum bedingten Bedingungssätzen zu wieder höheren hinaufsteigt, bis schließlich zu einem nicht mehr Bedingten, aber nur als wiederum l o g i s c h Letztbedingenden, in welchem ἀνυπόθετον irgendetwas noch Höheres als das Urgesetz des ‚Logos', des Logischen ‚selbst' nachzuweisen noch keinem gelungen ist noch je gelingen wird, denn die Sache selbst und Platos Äußerungen darüber sind absolut klar und unzweideutig für den, der Griechen griechisch zu lesen versteht" [80]. Als Hindernis für seine derart geschlossene Interpretation nennt Natorp selbst Platons „Phaidon" und das 10. Buch der „Politeia" [81]. Wenngleich Natorp, durch die genannten Platon-Texte dazu gleichsam sich gezwungen sehend, nebenbei zugesteht, daß die metaphysischen Lehren Platons bei einer Gesamtbeurteilung der platonischen Philosophie hinzuzuziehen seien, betont er doch ineins damit ihre wesentliche Zusammenhanglosigkeit mit der theoretisch-wissenschaftlichen Seite dieser Philosophie [82]. Auch Natorps spätere Korrektur dieser Position im „Metakritischen Anhang" zu „Platos Ideenlehre", der eine Öffnung zu den Fragen der Metaphysik enthält, bleibt dennoch zuletzt monistisch [83].

Wenn auch von einem deutlich abweichenden Metaphysik-Begriff aus, nach dem bekanntlich Nietzsche als „der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik" erscheint [84], sieht Heidegger in seiner Interpretation von Platons Höhlengleichnis in der „Politeia", „daß Platons Denken sich einem Wandel des Wesens der Wahrheit unterwirft, der zum verborgenen Gesetz dessen wird, was der Denker sagt" [85]. Dieser Wandel ist begründet in einem „Vorrang der ἰδέα und des ἰδεῖν vor der ἀλήθεια ... Wahrheit wird zur ὀρθότης,

---

von *F. P. Hager*, Zum Problem der Originalität Plotins. Drei Probleme der ‚neuplatonischen' Interpretation Platons, in: AGPh 58, 1976, 11 angedeuteten Kontroversen. Ausdrücklich nichtmetaphysische Interpretationen geben vor allem die zitierten Arbeiten von Kamlah und Ebert.

[76] Über Platos Ideenlehre, Berlin 1914; diese Schrift ist für das Verständnis der Natorpschen Platoninterpretation besonders wichtig, weil sie sich schon mit Einwänden gegen „Platos Ideenlehre" auseinandersetzt.

[77] Platons Lehre von der Wahrheit, Bern ^{3}1975 (1947).

[78] Platos Ideenlehre, 37.

[79] Ebd.

[80] Über Platos Ideenlehre, 19.

[81] A. a. O., 24; „die Beweisführung selbst" sei dort „schwach ... auffallend unbeweisend".

[82] Ebd. spricht Natorp von der „Verpflichtung, den von den psychologischen Voraussetzungen unabhängigen, rein logischen Gehalt der Ideenlehre erst einmal in strenger Ausschließlichkeit herauszustellen".

[83] Vgl. Platos Ideenlehre, z. B. 512: „gar keine Kluft zwischen Diesseits und Jenseits", obwohl andererseits gilt, 513: „die Distanz zwischen Gott und Mensch bleibt streng gewahrt".

[84] Platons Lehre von der Wahrheit, 37.

[85] A. a. O., 25.

zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens“ [86]. Damit aber enthüllt sich Platons Philosophie wesentlich als Metaphysik: „Das Denken geht μετ' ἐκεῖνα ‚über' jenes, was nur schattenhaft und abbildmäßig erfahren wird, hinaus εἰς ταῦτα, ‚hin zu' diesen, nämlich den ‚Ideen'.“ [87] Seit dieser „Auslegung des Seins als ἰδέα ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik theologisch“ [88].

Trotz der unterschiedlichen Metaphysik-Begriffe der Interpretation Natorps auf der einen, Heideggers auf der anderen Seite, lassen sich die Grundlinien dieser Interpretationen hinsichtlich der Frage nach der Metaphysik bei Platon im folgenden Sinn doch auf einen Nenner und dadurch in Beziehbarkeit aufeinander bringen. Natorp versteht Platon monistisch – auch dort noch, wo er im späten Rückblick auf seine Interpretation den Themenbereich der Metaphysik (vor allem Unsterblichkeit der Seele und Gott) [89] in seine Deutung zu integrieren versucht. Heidegger hingegen erkennt bei Platon eine scharfe Trennung von schattenhaft abbildlicher und wahrhaft seiender, übersinnlicher Ideenwelt, die durch einen funktionalen Zusammenhang überbrückt wird [90].

Sozusagen in der Mitte zwischen diesen beiden Interpretationswegen steht nach den obigen Betrachtungen das Resultat der platonischen Erkenntnislehre. Die bloß reine Logik des eristischen Satzes – die bloß reine Denkform für sich also – mußte genauso aufgebrochen werden, wie das bloß reine Wahrnehmen im Hinblick auf die Erkenntnisfrage überschritten werden mußte, woran sich beidesmal das zuletzt in die Transzendenz verweisende Problem eines Einigungsgrundes von Denken und Wahrnehmen anschloß [91]. Die so gesuchte Verknüpfung aber läßt von keiner Seite – und nur darin läge eine theoretische Lösung der Aufgabe – ein thetisches Resultat zu. In diesem Sinne kann dann eben nicht von dem Joch der ἰδέα gesprochen werden, unter dem die Erscheinung bei Platon stünde [92]. Platon betreibt vielmehr sozusagen Phänomenologie reiner Seinsbereiche [93], sucht deren eigene Unverborgenheit [94] und ent-deckt dabei ihre Unzulänglichkeit und ihren Verweisungscharakter [95].

Der so beschriebene Sinn der platonischen Erkenntnislehre erhält nun aber von anderer Seite, nämlich der sozusagen praktischen Philosophie Platons, eine Bestätigung und Rechtfertigung. Dieser Seite sind die abschließenden Bemerkungen zugewandt.

---

[86] A. a. O., 42. [87] A. a. O., 48. [88] Ebd.

[89] Vgl. Platos Ideenlehre, 468.

[90] Vgl. das „Joch der ἰδέα“, das „Sichauskennen in etwas“, das „Sichverstehen auf etwas“ ermöglicht (44, 47).

[91] *N. Hartmann*, Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, 49, daß Platons Erkenntnistheorie nach der neukantianischen Interpretation auf „ein verkleinertes Bild der ‚Kritik der reinen Vernunft'“ hinauslaufe. Dabei ist allerdings zu beachten, daß auch die KrV das Problem der Transzendenz kennt, im Unterschied z. T. zu ihren neukantianischen Interpreten (vgl. hierzu die obige Anm. 40).

[92] Derart hätte für Platon ebenso zu gelten, was nach B. Welte für Heidegger zu gelten hat, nämlich daß dessen Gedanke „wohl eine Einheit, aber kein System fixierbarer Art“ sei (*B. Welte*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg/Basel/Wien 1965, 263).

[93] Bloß reines Wahrnehmen, bloß reines Denken.

[94] Ohne Direktion durch ein metaphysisches Prinzip.

[95] Diese These stützt sich auf die obigen Untersuchungen zu „Menon“ und „Theaitetos“. Sie hätte sich, was in diesem Zusammenhang nicht geleistet werden kann, bes. auch in die Diskussion um die Einleitung und den Schluß des Sonnengleichnisses (z. B. „Politeia“, 506 D/E und 509 B) einzuschalten. Aus welchen Gründen aber nun auch immer, die Frage, „was das Gute selbst ist“, wird von Platon

V

Die jetzt zu suchende, im Zuge der erkenntnistheoretischen Untersuchungen nicht erreichte Mitte wird von Platon auch in anderem Zusammenhang thematisiert, der hier vorläufig unter den Titel einer „praktischen Philosophie" gestellt sein soll [96]. Die Art allerdings, wie sich diese Mitte nun in der aufs Praktische gerichteten Philosophie Platons zeigt, scheint zunächst ohne Beziehung zu der Art zu sein, wie sie sich aus der erkenntnistheoretischen Reflexion herauskommend zeigte. Ob es dennoch möglich ist, beide Mitten aufeinander zu beziehen, was schließlich zu ihrer beider Rechtfertigung mit dem Blick auf das Ganze der platonischen Philosophie beitrüge, soll nun abschließend gefragt werden [97].

Die von Sokrates im „Symposion" referierte Diotima-Rede beginnt mit der Frage nach der Mitte zwischen Weisheit (bzw. Einsicht) und Unwissenheit [98]. Sie erweitert dann diese Frage – Ziel der ganzen Rede ist es ja, das Wesen des Eros zu bestimmen – auf die Frage nach der Mitte zwischen dem Guten und Schönen einerseits und dem Häßlichen und Schlechten andererseits [99]. Die gesuchte Mitte, die erkenntnistheoretisch nicht einmal angemessen beschrieben werden konnte, wird im „Symposion" nun als Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen benutzt. Ausgangspunkt der anzustellenden Überlegungen ist somit kein reiner, isolierbarer Phänomenbereich, sondern etwas, das von vornherein als ein Gemischtes, als ein Mittelding aufgefaßt wird. Dies Phänomen des Eros nun wird einem Bereich zugerechnet, der unter den Titel des Dämonischen gestellt ist, das zwischen dem Unsterblichen (bzw. Gott oder den Göttern) und dem Sterblichen (bzw. dem Menschen) vermittelt [100]. Ebenso aber, wie sich nach den obigen erkenntnistheoreti-

---

in der „Politeia" nicht behandelt (506 D). Auch *W. Hirsch*, Platon und das Problem der Wahrheit, in: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt am Main 1970, 208, betrachtet im Anschluß an Heidegger Platons Philosophie als „die Wendung des Denkens in die Metaphysik"; diese Wendung ist sie nach Hirsch „als der Übergang von Parmenides und Heraklit zu Aristoteles und den Folgenden". Gegen eine solche Interpretation aber wäre am Unterschied von Werk und Wirkungsgeschichte festzuhalten: Wenn auch richtig sein mag, daß Platon den Blick des Denkens auf die Metaphysik gelenkt hat, so doch zugleich auf solche Weise, daß er die Philosophie davon zurückhielt, in einem positiven und lehrhaften Sinn Metaphysik zu sein.

[96] Der Anklang an Kants Terminologie ist absichtlich vorgenommen, obwohl sie in dieser Strenge auf Platon nicht übertragbar ist. Zum Verhältnis von Platons und Kants Ethik vgl. *J. Stenzel*, Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus, in: Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Darmstadt [4]1972, bes. 172 ff.

[97] Vgl. J. Stenzel, a. a. O., 172.

[98] „Symposion" 202 A; zur Thematik des „Symposion" vgl. *J. Hirschberger*, Wert und Wissen im platonischen Symposion, PhJ 46, 1933, 201–227, bes. 202: „Das Symposion hat sehr viel zu sagen zur ethischen Frage nach dem Verhältnis des Wertreichs zur Wirklichkeit, sehr viel zur metaphysischen Frage nach dem Verhältnis von Werdewelt und Seinswelt und schließlich auch sehr viel zur erkenntnistheoretischen Frage nach dem Verhältnis von Sinneserfahrung und Denken." Hirschbergers Interpretation besagt, „daß es eine philosophische Notwendigkeit ist für die Ethik und für die Erkenntnistheorie, nicht nur sinnliche und intelligible Welt, Wirklichkeit und Wert zu trennen, sondern auch wieder miteinander in eine positive Beziehung zu setzen ..." (226 f.). Wie sehr zu recht aber Hirschberger dem Mythos einen hohen Stellenwert zuweist (vgl. 226), so sehr bleibt doch hinsichtlich seiner Interpretation zu fragen, ob er die im Mythos dem Denken errichtete Schranke ausreichend beachtet (vgl. 226: Platon wolle uns „begreiflich machen, daß im erkennenden Menschen Aisthesis und Phronesis eine Synthese bilden.").

[99] „Symposion", 202 B.

[100] „Symposion", 202 D.

schen Betrachtungen die Einsichtigkeit eines Denkens, das aber bloß als solches starr und unbegreifend blieb, nur über eine die Transzendenz eröffnende Theorie mit der Faktizität der Wahrnehmung, die wiederum bloß als solche uneinsichtig war und zerfloß, zu verbinden wußte, so bleiben auch hier im „Symposion", fern der Beschränkung auf die bloß erkenntnistheoretische Fragestellung, die äußeren Pole zunächst unverbindbar, trotz der Tatsache, daß hier nicht diese Pole Ausgangspunkt sind, sondern die Mitte selbst [101]. Die Unableitbarkeit der Vermittlung zwischen den Polen einerseits und der gleichwohl als gegeben angenommene Ausgangspunkt des Dämonischen als Medium der Vermittlung andererseits [102] eröffnen laut der Diotima-Rede dem Menschen einen Bereich, indem er seine wesentlichen Seinsmöglichkeiten verwirklichen und auch nicht verwirklichen kann. Derart heißt es mit Blick auf dies Dämonische: „Und wer sich darauf versteht, ist ein dämonischer Mann; wer sich aber auf irgend etwas sonst versteht in diesen oder jenen Künsten oder Handwerken, ist nur ein Banause." [103] Damit aber ist in diesem Medium die Grundlage für eine ontologische Freiheit des Menschen, die Grundlage zugleich für ein unterschiedliches, freies Menschentum enthalten.

Ohne auf die sich daran anknüpfende Frage nach einer ethischen, nämlich zurechenbaren Freiheit einzugehen [104], kann nun gezeigt werden, inwiefern die in der erkenntnistheoretischen Überlegung gesuchte Mitte zugleich Argument für diese ontologische These und ihr Abbild ist.

Innerhalb des betreffenden Menschentums mag es unnötig erscheinen, den Eros, das Dämonische, die ontologische Freiheit des Menschen zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem als Ausgangspunkt zu legitimieren. Wenn nun aber auch die erkenntnistheoretische Überlegung dies Menschentum nicht argumentativ erzwingen kann (sie widerspräche im übrigen dann selbst wieder dieser Auffassung vom Menschen), so kann sie doch argumentierend zu diesem Menschentum hinführen, indem sie das menschliche Erkennen in die Spannung von Wahrnehmen und Denken auf solche Weise stellt, daß sie von beiden Seiten her auf ein Mittleres tendiert, aber jeweils mit dem Verweis auf Transzendenz. Sosehr dabei in der erkenntnistheoretischen Überlegung die Transzendenz transzendent bleibt – also unerreichbar –, sosehr bleibt sie doch auch gesucht: die Rede von Transzendenz im Sinne eines Problems ist nach der erkenntnistheoretischen Untersuchung tendenziell sinnvoll. Derart rechtfertigt diese Untersuchung die Nichtunmöglichkeit des ontologischen Zwischen, des μεταξύ. Sie rechtfertigt diese Nichtunmöglichkeit durch die Spannung, in der sie steht, und durch den aus letzterer resultierenden Transzendenzverweis. In diesem Sinne kann sie zugleich als Abbild der ontologischen Thesen gelten.

---

[101] „Symposion", 203 A: „Ein Gott dagegen macht sich mit den Menschen nicht gemein." (Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται.) – Übersetzung der „Symposion"-Stellen von *F. Boll*, neu bearbeitet von *W. Buchwald*, Symposion, München [6]1969.

[102] „Symposion", 202 E: „Es verdolmetscht und vermittelt den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt."

[103] „Symposion", 203 A; die gleichsam bloß transkribierte Übernahme von βάναυσος in den Text der Übersetzung mag zunächst als Fehlübersetzung erscheinen, weil unser heutiges „Banause" ohne Bezug zu handwerklicher Tätigkeit ist. Aber angesichts der Entgegensetzung des „dämonischen Mannes" scheint die Zuspitzung der im Griechischen ja ohnehin schon abwertenden Bedeutung des Ausdrucks gerechtfertigt.

[104] Der sogenannte Intellektualismus der platonischen Ethik, den übrigens Stenzel in seinem obengenannten Aufsatz über das Problem der Willensfreiheit, bes. S. 176 bis 178, schon so interpretiert, daß das genuin Ethische dabei nicht zu kurz kommt, wäre vor allem auch an der Erzählung des Er im 10. Buch der „Politeia" zu bewähren. Zu der dort beschriebenen Wahlentscheidung vgl. auch *G. Funke*, Gewohnheit, Bonn [2]1961, 32 ff.

Indem der rational-logische Begründungszusammenhang der erkenntnistheoretischen Untersuchung nur die Nichtunmöglichkeit der offenbar von Platon – wenn auch meist nur andeutungsweise – vertretenen metaphysischen Weltanschauung darzulegen imstande ist, so scheint diese Metaphysik zuletzt sich als bloße „Privatmetaphysik" zu enthüllen [105]. Sie stünde damit sehr nahe der Trennung und der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, wie sie besonders auch Kant darlegt [106]. Platons Philosophiebegriff aber ist noch so weit – bzw. noch so unberührt durch die Einschränkung von seiten einer Offenbarungstheologie, wie sie durch die christliche Theologie entfaltet worden ist –, daß er die nichtrationale Seite durchaus zu integrieren vermag. Die Transrationalität dieser anderen Seite mag der Grund dafür sein, daß diese Metaphysik nur verdeckt in den Dialogen Platons zu finden ist, gleichwohl aber stets deren Hintergrund bildet [107]. Daß damit das „erzieherische" Moment, der Paideia-Gedanke, sozusagen zum Schlußstein der platonischen Philosophie wird, in dem sie ihre Einheit findet, ist – wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung – weitgehend Allgemeingut der Platoninterpretation [108]. Daß aber die Freiheit des Menschen und der Transzendenzverweis die Auszeichnungen dieser Paideia sind, sollte – was ihre Grundbedingungen angeht – aufgrund der Betrachtungen zu „Menon" und „Theaitetos" befestigt werden. Diese beiden Momente des platonischen Philosophierens finden ihren Ausdruck in der bekannten Stelle des 7. Briefes, die hier zum Abschluß zitiert wird. Dasjenige, so sagt Platon an dieser Stelle, worum es ihm bei seinem Bemühen gehe, lasse „sich nicht in Worte fassen wie andere wissenschaftliche Fragen, sondern aus häufigem gemeinsamem Bemühen um die Sache selbst und gemeinsamem Leben entsteht es plötzlich, wie ein Licht, das aus einem springenden Funken entzündet wird, in der Seele und nährt sich dann aus sich selbst." [109].

---

[105] Zum Terminus der „Privatmetaphysik" vgl. *H. Heimsoeth*, Studien zur Philosophie Immanuel Kants II, Bonn 1970, 86 ff.

[106] Vgl. meine Untersuchung, Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants „Kritik der reinen Vernunft", Bonn 1979, 144 ff.

[107] Sie bietet offenkundig und unvermeidlich Anhaltspunkte zu einseitigen Interpretationen, sowohl was die Verkürzung der platonischen Philosophie auf, die Immanenz nicht sprengende, logische und ethische Einzelfragen betrifft, als auch was die Verlagerung ihres Zentrums in eine spekulativ bestimmbare Transzendenz angeht. Gerade im oft geschmähten christlichen Platonismus (bzw. christlichen Neuplatonismus) wurde diese Seite der platonischen Philosophie (die schon Augustin den Hervorgang der Skepsis aus Platons Schule ganz begreiflich macht; vgl. „Contra Academicos" 2, 6, 14) durchaus übernommen und weiterentwickelt. Exemplarisch ist hier Cusanus zu nennen; dazu vgl. *J. Stallmach*, Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues, in: MFCG 13, 1978 (Festgabe für Rudolf Haubst), wo Stallmach die cusanische „docta ignorantia" in der Nachfolge der platonischen Bestimmung des Philosophen im „Symposion" folgendermaßen als wesentlichen habitus des Menschen interpretiert: „So kann auch Cusanus von einem ‚dem Menschen eigenen' Nichtwissen sprechen, das also nicht eine privatio ist, ein bloßer Fehl an Wissen, der durch den Erkenntnisfortschritt und entsprechende Wissensbemühungen aufgehoben werden könnte, sondern einen sein Wesen kennzeichnenden habitus ausmacht, in dem er zu weiterer Vollkommenheit, zur Vollendung in der Dimension des dem Menschen überhaupt erreichbaren Wissens, zur eigentlichen Weisheit, zu gelangen vermag."

[108] Vgl. die Literaturangaben *K. Gaisers* in seiner Einführung zu J. Stenzels „Platon der Erzieher", Hamburg 1961 (Leipzig 1928), VI f. und XIII (jeweils in den Anmerkungen).

[109] 7. Brief, 341 C/D; Übersetzung von *W. Neumann*, bearbeitet von J. Kerschensteiner, München 1967.

Gottes Gerechtigkeit

Ein christlich-philosophischer Gedankengang

Von Jörg Splett

1970 hat Max Horkheimer im Gespräch mit Helmut Gumnior erklärt, „hinter allem echten menschlichen Tun" stehe die Theologie. Theologie war ihm freilich „auf keinen Fall", wie es das Wort sagt, „Wissenschaft vom Göttlichen oder gar ... die Wissenschaft von Gott"; sie bedeutete ihm jedoch das Bewußtsein davon, daß die Welt hier nicht das letzte sei. „Theologie ist – ich drücke mich bewußt vorsichtig aus – die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge. – H.G.: Theologie als Ausdruck einer Hoffnung? – M. Horkheimer: Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge." [1]

Noch im Modus der Religionskritik (auf die jetzt nicht eingegangen sei) erscheint hier der Begriff göttlicher (bzw. „theologischer") Gerechtigkeit als ein Gedanke an der Grenze irdischer, und das heißt (denn was will man über Schicksal und Naturlauf sagen?): menschlicher Gerechtigkeit. – In ihm spricht menschliches Erwarten sich bei näherem Zusehen in einem doppelten Sinn aus, gemäß den beiden Weisen, in denen das Unrecht auftritt, „durch das die Welt gekennzeichnet ist": einmal als Ungerechtigkeit der „Mörder", das meint jede Unterdrückung und Übervorteilung der Schwächeren; dann aber auch als jenes „Unrecht", das selbst der Gewillteste dem anderen antut, insofern er ihm niemals wirklich „gerecht werden" kann.

Zum einen geht es also um die Genugtuung für begangenes wie erlittenes Unrecht; zum anderen darum, daß dem Menschen überhaupt genug getan werde. Beidem gilt menschliche Sehnsucht – im Wissen, daß beides das Menschenmögliche übersteigt. So wird verständlich, daß unter den kritischen Religionstheorien auch die These auftaucht, die Götter seien geradezu aus dem Gerechtigkeits- und Vergeltungsbedürfnis wie aus der Erfüllungssehnsucht des Menschen entstanden. Im Vordergrund steht bei unserem Themawort freilich der „juristische" Aspekt.

1. Zur Religionsgeschichte

Reiches Material hat Raffaele Pettazzoni über den allwissenden Gott zusammengetragen [2], wobei die Allwissenheit (in einer gewissen Spannung zum Wortsinn) „ursprünglich einen speziellen, genauen und klar umrissenen Gegenstand" hat (25). Im Unterschied zur magischen Allwissenheit mantischer Vorhersage und schöpferischer Vorsorge ist die göttliche Allwissenheit, die Pettazzoni phänomenologisch erhebt, eine solche des Beobachtens, Überwachens und Beurteilens (13). Ihr Gegenstand ist „das Betragen der Menschen" (25).

[1] *M. Horkheimer*, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior (Hamburg: Furche ²1971) 60–62.

[2] Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee (Frankfurt–Hamburg: Fischer 1960).

„Die Vorstellung von einem allsehenden und allwissenden höchsten Himmelswesen, welches die menschlichen Handlungen durch gutes oder schlechtes Wetter belohnt oder bestraft, ist ... unter verschiedenen Formen den alten Völkern der indoeuropäischen Sprache gemeinsam eigen und findet sich ebenso, mit dem gleichen durchsichtigen Zusammenhang zwischen Gottesgestalt und Himmelsnatur bei zahlreichen Völkern Nord-Eurasiens, von den Ugro-Finnen und Ural-Altaischen Stämmen im allgemeinen bis zu den Sibiriern und Turko-Mongolen" (38). Nicht anders steht es „bei allen Negervölkern Afrikas" (49) und bei den Eingeborenen Amerikas, von den Eskimos im Norden bis zu den Yahgan im Feuerland Archipel.

In Ägypten wird beim Totengericht das Herz des Verstorbenen vor Osiris gewogen. Die entsprechenden Bilder aus Totenbuchhandschriften sind inzwischen auch weiteren Kreisen bekannt, etwa jenes aus dem Papyrus Ani (Britisch Museum 10.470), wo links der Verstorbene mit seiner Frau gespannt auf die Waage blickt. In der Mitte waltet der schakalsköpfige Anubis als Wägemeister; in der einen Waagschale liegt das Herz, in der anderen eine Straußenfeder, das Symbol- und Hieroglyphenzeichen für Maat = Wahrheit-Gerechtigkeit. Rechts notiert Thot mit dem Ibiskopf, der Gott der Schreibkunst und Wissenschaft, das Ergebnis. Hinter ihm lauert, mit dem Rumpf eines Löwen, dem Hinterteil eines Nilpferdes und Krokodilskopf, der „Höllenhund" und „Totenfresser" darauf, daß das Herz für schlecht befunden und ihm vorgeworfen werde.

„In den chinesischen taoistischen und japanischen buddhistischen Tempeln hängen Bilder, in denen die Höllenstrafen für die verschiedenen Sünden mit großer Eindringlichkeit dargestellt sind" (Friedrich Heiler) [3].

Allerdings erfolgt dieser Ausgleich nicht immer im Jenseits. Gleichsam naturgesetzlich wirkt im „Geburtenkreislauf" (bhava-cakra, kyklos tes geneseos) die Karma-Konsequenz. Doch geht es uns jetzt nicht um die unterschiedlichen Antwortversuche auf die Frage nach einer das Einzelleben übergreifenden Gerechtigkeit des Weltlaufs überhaupt, sondern um die Gerechtigkeit Gottes.

Und näherhin wollen wir uns nach diesen ersten orientierenden Schlaglichtern auf die biblisch-christliche Tradition konzentrieren.

2. Zum Alten Testament

Hier werden wir belehrt, daß die hebräischen Worte sedek, sedakah durch die Übersetzung dikaiosyne, iustitia, Gerechtigkeit „nur unvollkommen wiedergegeben" werden. Es geht um die Rechtheit eines Gemeinschaftsverhältnisses. „Die ‚Gerechtigkeit Gottes' ist in diesem Zusammenhang also vor allem das mächtige und siegreiche Eintreten Gottes für sein Volk." [4] (Doch wird nicht bestritten, daß Bestrafung des Bösen und Belohnung des Guten auch zum „ältesten Glauben" Israels gehört – 716). Gott gibt in dieser seiner Gerechtigkeit dem Volk das „Richter"-Recht (mišpat), um ihm ein geordnetes Gedeihen zu ermöglichen, und er sorgt für das Recht der Benachteiligten in „ausgleichender Rechtshilfe" [5]. „Überall ist Gerechtigkeit eine Heilsgabe Gottes; von einer strafenden Gerechtigkeit kann man nirgendwo sprechen. Wo Gott nicht in Gerechtigkeit waltet, herrscht sein Zorn" (ebd.).

Das ist ein wenig juristisches Verständnis von Gerechtigkeit. Immerhin kann der philosophierende Nichtfachmann (dem es zudem mehr um die Sache als um das

---

[3] Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Stuttgart: Kohlhammer 1961) 522.

[4] LThK² 4, 715 (O. Kuss); vgl. *J. Guillet*, Leitgedanken der Bibel (Luzern: Räber 1954) 34 ff.

[5] RGG³ 2, 1404 (F. Horst).

Wort geht) darauf verweisen, daß zugleich die „in ihrem Recht Behinderten und Verkürzten" Gott in seinem „rechtsmächtigen" Richteramt als ihren Helfer anrufen (ebd.). Die Gerechtigkeit, die ihnen dann zuteil wird, müßte doch ein Urteil *gegen* ihre Unterdrücker sein (auch und gerade wenn „Richter" wie Gideon oder Jephte eine weitere Amtsmacht besitzen als ein heutiger Vertreter der Judikative). Anders gesagt: Gottes Zorn ist nicht Willkür, sondern „heilig": gerecht [6].

Diese Gerechtigkeit ist allerdings nicht bloß reaktiv, sondern erstlich, wie Matthias Josef Scheeben es genannt hat, „architektonisch". „Damit ist nämlich ausgedrückt, daß sie ihren objektiven Maßstab, ähnlich wie die Kunstgerechtigkeit des menschlichen Künstlers, nicht in einem Rechte ihres Gegenstandes, welches Befriedigung heischt, besitzt, sondern in der Übereinstimmung einer bestimmten Handlungsweise Gottes mit der den Regeln seiner Weisheit entsprechenden Schönheit und Vollkommenheit seiner Werke im Einzelnen wie im Ganzen." Das gilt auch bezüglich der Personwürde (vor der menschliche Kunstgerechtigkeit Halt machen muß), die sich ja gerade diesem Schaffen verdankt [7].

Darum gehören in der Tat Gerechtigkeit und Güte Gottes zusammen. Scheeben verweist auf Weish. 11, 20: „Alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet", und zitiert Tertullian, der gegen Markions gnostische Unterscheidung zwischen einem gerechten und einem guten Gott die Sentenz prägt: „Omnia ut bonitas concepit, ita iustitia distinxit." [8] – Biblisch könnte man auch von „königlicher" Gerechtigkeit sprechen (ist doch dort „von Gerechtigkeit häufig im Zusammenhang mit dem Königtum die Rede" [9]).

Zusammenfassend: „Der Begriff geht eben weit über den forensischen Bereich hinaus ... Nicht erst bei den Propheten ist daher die Gerechtigkeit Jahwes ein Synonym für das von Jahwe gewährte Heil, und zwar auch dem Einzelnen gegenüber" (ebd.).

3. Ijob?

Gerade vor diesem Hintergrund erhebt sich nun aber, in der Bibel selbst, die Frage Ijobs. – Zwar darf man es nach den inzwischen geführten Diskussionen nicht mehr im Sinn von Rechts*normen* verstehen, will man „sagen, daß das Recht die Grundlage der Gottesanschauung im AT bildet, soweit sie theologisch ausgeprägt ist" [10]; doch gilt nach wie vor, daß hier nicht bloß das Recht, sondern die Gottesanschauung im ganzen entscheidend *ethisch* bestimmt ist, die Weltordnung als Gerechtigkeit aufgefaßt wird.

Wird jedoch die Weltordnung ethisch bestimmt, muß dann nicht der Leidende schuldig gesprochen werden? Muß er nicht „selbst schuld" sein, damit alles seine Ordnung behält? – Aber nicht jeder, der leidet, hat sein Los selber gewählt, nicht jeder, der stumpfe Zähne bekommt, hat selbst saure Trauben gegessen [11]. – „Da

---

[6] Vgl. RGG 6, 1930 (W. Eichrodt), wonach die mitunter rätselhafte Zornerfahrung „zugleich umschlossen ist von der Erfahrung des göttlichen Bundeswillens in Gerechtigkeit und Liebe" und die biblischen Aussagen über den göttlichen Zorn sich stärker seiner „rationalen Begründung in der Sünde" zuwenden.

[7] *M. J. Scheeben*, Handbuch der kath. Dogmatik. Zweites Buch. Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne (Ges. Schr. IV) (Freiburg: Herder[2] 1943 [M. Schmaus]) 256.

[8] A. a. O. 257; C. Marc. II, 12 (bei Scheeben steht „concepti").

[9] SM 2, 261–267 (K. Berger), 263.

[10] ThW 2, 176 (G. Quell). So nach freundlicher Belehrung durch meinen Kollegen Fritzleo Lentzen-Deis; vgl. bes. *H. H. Schmid*, Gerechtigkeit als Weltordnung (Tübingen: Mohr 1968) und, auch im Vorgriff auf später, *P. Stuhlmacher*, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [2]1966).

[11] Gegen Platon (Politeia X 617 e) und gegen Ezechiel (18) mit Jeremia (31, 29 f.).

nirgends die ‚Ethisierung' der Gottheit so weit getrieben wurde wie in Israel, konnte nirgends die *Krise* dieser Weltanschauung so radikal sein wie hier" (Paul Ricœur) [12].

Ijob appelliert gegen die zerstörende Zornmacht Gottes (19, 11) an seine Recht schaffende Gerechtigkeit (16, 19–21). Doch nicht bloß in juristischen, auch in rein ethischen Kategorien ist hier keine Lösung mehr möglich. – Seine Freunde werden von Jahwe verurteilt, weil sie aus dem Leiden Ijobs seine Schuld gefolgert haben; aber auch Ijob widerruft, was er „im Unverstand geredet" hat (42, 3.6); denn er ist vom selben Maßstab der Vergeltung ausgegangen.

Gleichwohl bestätigt der Herr ihm, recht geredet zu haben (42, 7 f.). Recht war offenbar, daß er die zerreißenden Gegensätzlichkeiten festgehalten hat: die eigene Schuldlosigkeit, Gottes unfaßliche Macht und Gottes Heiligkeit. Das heißt, er hat sich mit keiner Erklärung zufriedengegeben – gar nicht genannt jene moderne Möglichkeit, Gottes Existenz zu bestreiten, weil er, wenn es ihn gäbe, so etwas nicht zulassen könnte. Odo Marquard hat solchen Freispruch Gottes „wegen Ohnmacht mit dem Grenzfall des Nichtseins" wiederholt einen „Atheismus ad maiorem Dei gloriam" genannt (und auf die Konsequenz anschließender hiesiger Sündenbocksuche aufmerksam gemacht) [13].

In seinem Protest hat Ijob an Gott als dem Adressaten dieses Protestes festgehalten. „Man darf nie aus den Augen verlieren, daß Ijobs Klage, selbst wenn sie die Grundlage jeder dialogischen Beziehung zwischen Gott und Mensch zu zerstören scheint, sich immer auf dem Feld der Anrufung bewegt" (Ricœur 364). Gott aber wäre nicht Gott, wenn er ungerecht wäre; gegen ihn beruft Ijob sich darum auf ihn selbst.

Und wenn Jahwe in seiner Epiphanie die Wunder seiner Schöpfung aufführt, dann handelt es sich keineswegs, wie Carl Gustav Jung in seiner besonders persönlichen Hiob-Schrift deutet, um die amoralische Demonstration brutaler Übermacht [14]. Hier soll nicht eine quaestio iuris durch erschlagende Fakten zugedeckt und dem fragenden Menschen der Mund gestopft werden. In diesen Wesen tut sich vielmehr eine neue Tiefe der Welt auf: „Ordnung, die undurchdringlich, Maß, das unermeßlich, Schönheit, die schrecklich ist" (Ricœur 365). Und in dieser Epiphanie erscheint – ähnlich wie im Satori über einem Zen-Koan die nicht irr-, sondern überrationale Wahrheit des Ganzen – Jahwe selbst.

Ijob, der von seinem Gott nur gehört hatte, hat ihn nun gesehen: als den überethisch Heiligen. – Er schmilzt dahin (42, 6), nicht weil eine unbewußte Naturmacht ihn gebrochen hätte, sondern überwältigt von der Göttlichkeit seines Gottes; und statt daß er verstummte, findet er sich – jenseits der Worte – ins Schweigen unmittelbarer Gegenwart eingelassen. Seither ist der Grund seines Gottesverhältnisses (1, 6: „Dient er dir ohne Grund?") in der Tat kein anderer als Gott selbst. Der

---

[12] Symbolik des Bösen (Freiburg–München: Alber 1971) 361.

[13] Identität. Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion, in: O. Marquard, K. Stierle (Hrsg.), Identität (München: Fink 1979) 347–369, 355; ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (Frankfurt: Suhrkamp 1973) 65, 70.

„Wo es übel steht, sind nicht die Menschen es gewesen, sondern die anderen Menschen; auf der Suche nach dem ‚anderen Täter' entdeckt die Geschichtsphilosophie, indem sie von Gott nicht mehr spricht und vom Menschen ahnungsvoll zu schweigen beginnt, als entscheidende Figur den Gegner." Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hrsg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung (München: Fink 1973) 241 bis 250, 244.

[14] Antwort auf Hiob (1952), in: Ges. Werke XI: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Zürich–Stuttgart: Rascher 1963) 385 ff., 413.

mag nun geben, nehmen, wiedergeben (2, 10; 42, 10): in all dem gibt er *sich* und wird in allem als er selbst empfangen [15].

Damit hat das Problem des Leids eine Antwort erhalten, auf die schon zwischenmenschliche Erfahrungen hindeuten können (wer wollte ein Person-Verhältnis letztlich nach seiner Lust-Schmerz-Bilanz oder auch nach dem Leid-Freude-Verhältnis bewerten!) und für die man aus der ganzen Denk- und Religionsgeschichte Stimmen anführen kann, denen allein Erbärmlichkeit (weil sie sich selber quält?) masochistische Tendenzen unterstellen dürfte.

Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Wiedergutmachen sind dieserart nicht etwa abgetan (die Rahmenerzählung läßt sich nicht einfach streichen), doch im Hegel-Sinne „aufgehoben": außer Kraft gesetzt und aufbewahrt in einem (Horkheimers Eingangsvotum wird uns bis zum Schluß begleiten), weil auf eine höhere Stufe gehoben.

Gerechtigkeit ist nämlich Aristoteles zufolge „eine Tugend, durch die jeglicher das Seinige erhält", nach Ulpian: „constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi" [16]. Hat nun der Mensch ein Recht auf das Erscheinen Gottes? (Entsprechend vorbereitend anthropologisch gefragt: Hat er ein Recht darauf, daß jemand ihn sympathisch finde, gar ihn liebe?) Man sieht, hinter der Frage des Leids erhebt sich zum Thema „Gerechtigkeit Gottes" die Frage der Gnade.

4. Zum Neuen Testament

Wenn hier zunächst der biblische Befund vervollständigt werden soll, dann ist der entscheidende Autor Paulus. „In der Mehrzahl der Fälle will Paulus ... mit dem Begriff ‚Gerechtigkeit Gottes' das Heilshandeln bezeichnen; Gerechtigkeit Gottes ist mithin im Resultat nichts anderes als Gottes Güte, Gnade, Barmherzigkeit, Liebe" (Kuss, LThK 4, 716); „eine von Gott eröffnete kosmische Sphäre einer Macht, in der die Gerechten einbegriffen sind. Diese Sphäre ist etwa mit dem Pneuma vergleichbar und bedeutet: Bereich des von Gott gewährten Heiles" (Berger, SM 2, 264).

Gottes Gerechtigkeit ist „auch für Paulus die im Endgericht den Sünder strafende" (Horst, RGG 2, 1406); dieses Gericht ist aber „grundsätzlich schon im Kreuzestod Jesu" ergangen (1407). Wer im Geschenk des Glaubens in dieses Geschehen hineingenommen ist, für den ist „Christus selbst unsere Gerechtigkeit geworden" (ebd.).

Mit Augustinus gesagt (im Bezug auf Röm 13, 10): „Die Gerechtigkeit Gottes, von der hier die Rede ist, ist nicht jene, durch die Gott gerecht ist, sondern jene, die er dem Menschen verleiht, damit der Mensch durch Gott gerecht sei." [17] Eben darin aber zeigt sich Gott selbst und die Sieghaftigkeit seines rechtmäßigen Schöpfertums: „Das eigentliche Werk der δικαιοσύνη θεοῦ ist die Auferweckung von den Toten" (Stuhlmacher [Anm. 10] 239). Gottes Gerechtigkeit „ist Gottes ständig waltende Schöpfertreue als Gottes befreiendes Recht" (240).

Daß durch dieses Machthandeln aber der „neue Mensch" *gerecht* wird, haben wir wiederum in der doppelten Hinsicht zu lesen, die sich eingangs für unser Thema herausgestellt hat: einmal wird in der Rechtfertigung der Sünder gerecht gemacht; sodann aber wird der Mensch zum „rechten" Partner, zum „Freund" (Joh 15, 15) und „Bruder" (Röm 8, 29) des Sohnes Gottes erhoben [18].

---

[15] Vgl. *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken (Freiburg–München: Alber ²1978) Kap. 9; Der Mensch ist Person (Frankfurt: Knecht 1978) 196–202.

[16] Rhet I 9 1366 b 9 f.; Frgm 10; vgl. HWP 3, 329 ff. (R. Hauser).

[17] In Ev. Joh 26, 1.

[18] Siehe die fundamentale Bestimmung der caritas als amicitia bei Thomas v. A., STh II–II q 23 a 1 (die Basis seiner Problemlösungen in q 25). Vgl. *A. Ilien*,

Beides entspricht nicht etwa einem Recht des Menschen, dessen Zuteilung sein Gott ihm schuldete. Es entspringt andererseits auch nicht einem Wesens-Drang und Nicht-anders-Können Gottes; es wird vielmehr als die freie Tat seines heiligen Ratschlusses bekannt und gefeiert.

Eben um diesen Gnaden-Charakter zu wahren, hat man zwischen dem, was Gott ist, und dem, was er tut, zu unterscheiden. Daß sich das frühe Christentum hier in Begegnung mit dem griechischen Denken philosophisch artikuliert, stellt mitnichten eine bedauerliche Entfremdung dar, sondern ergibt sich aus dem Offenbarungsglauben als solchem.

5. Schrift und Philosophie

Das gilt zunächst im Blick auf die Welt als freie Schöpfung statt als „ewige Natur". – In der priesterlichen Lehre von Gen 1 war die Heilsgeschichte „der eigentliche Standort dieser Theologie". Schöpfung sah sie „in der Funktion, das Geschichts- und Heilshandeln Jahwes zu eröffnen" (Gerhard v. Rad) [19]. In der Weisheitsliteratur aber „ist es Israel zugemutet worden, der Schöpfung in ihrer ganzen unmythologischen Welthaftigkeit standzuhalten" (ebd.). Israel kommt jetzt „zu ganz universalen Aussagen über die Welt und ihr Schöpfungsgeheimnis", ohne daß man sie „einfach als ‚Spekulation' abzutun" berechtigt wäre (465).

„Die Schöpfungsmetaphysik steht dem Offenbarungsglauben nicht einfach entgegen oder auch nur gegenüber: sie ist von ihm aufgenommen, und ihr rational sich selbst verantwortender Eigenraum wird durch eben diese Aufnahme freigegeben und freigehalten" (Walter Kern) [20].

Was aber hier für die Schöpfungsmetaphysik im Verhältnis zum heilsgeschichtlichen Kerygma zutrifft, ist nicht minder von der metaphysischen Theo-logie zu sagen: denn „die Offenbarung mag noch so quer zu allem Vermutbaren liegen, noch so wenig nach Ergänzung eines fehlenden Stückes aussehen, sie muß dennoch vollendend in die Differenzen eingehen: Gotteswort muß sich in Seinswort einschreiben, Seinswort in die Wesensworte, die unter seienden Wesen als verständliche ausgetauscht werden" (Hans Urs von Balthasar) [21].

Gottes Selbstoffenbarung in seinem Handeln wäre nicht recht aufgefaßt, wenn sie nicht zu Einsichten und Worten über den in seinem Handeln offenbar Gewordenen führte. Freilich sind auch diese Aussagen über sein Sein und Wesen „als Aussagen in das Mysterium des unbegreiflichen Gottes hinein zu lesen" (Löhrer: MySal 2, 295), nicht anders als die Geschichtsbekenntnisse.

Es geht also in beide Richtungen, nicht bloß an die Adresse der Metaphysiker, sondern auch an die der Bibeltheologen, was Markus Löhrer (mit Berufung auf Karl Rahner) in der Einleitung zu dem hier aufgegriffenen Kapitel betont: „für das rechte Verständnis der Offenbarungsaussagen über Gott" sei „die Unterscheidung zwischen allgemeinen Eigenschaften und frei personalen Verhaltensweisen einer Person von grundlegender Bedeutung" (a. a. O. 224).

Im Blick auf unser Thema ist demnach die dogmatisch-metaphysische These zu bedenken, Gott sei absolut gerecht. Verdeutlicht werden kann sie besonders aus ihrer Spannung zu der These von Gottes Barmherzigkeit. – Der Gang des Gedankens wird uns dann aus innerer Not-wendigkeit von der Frage der Eigenschaften Gottes zu der seines Verhaltens uns gegenüber führen.

Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin (Freiburg: Herder 1975) bes. 205 ff.

[19] Theologie des Alten Testamentes I (München: Kaiser ^{5}1966) 464.

[20] Die Schöpfung als Voraus-Setzung des Bundes im AT, in: MySal 2, 441–454, 454.

[21] Herrlichkeit 3/1, 961, zitiert von *M. Löhrer*, Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes, in: MySal 2, 291–315, 292.

6. Gott ist gerecht

Unvermeidlich sind hier dem Leser einige scholastische Subtilitäten zuzumuten. Dabei wollen wir uns der Einfachheit halber an das „Lehrbuch für Anfänger" des „allgemeinen Lehrers", also an die Summa theologica des Aquinaten halten.

Von Gott zu reden – und zwar auch gerade mit denen, die nicht an ihn (zu glauben) glauben, – verlangt, daß man wisse, wovon man redet. Man muß also zumindest ein Stück weit sagen können, was man mit dem Wort „Gott" meint, was Gott ist, oder vielmehr, wie Thomas gleich zu Anfang präzisiert: was er nicht ist (STh I q 2 Einl.; q 3 Einl.). – Gott nun als reine Wirklichkeit, Grund seiner selbst und Ursache alles anderen ist letztlich nur eins nicht: unvollkommen. Darum sind alle Aussagen über Gott zu verneinen, die ihm irgendeinen Mangel zusprächen: ungerecht kann er nicht sein. – Aber ist er deswegen schon gerecht?

Außer physischen und moralischen Mängeln gibt es auch positive Qualitäten, die ihrerseits Reflex einer Unvollkommenheit sind. So kann beispielsweise tapfer nur jemand sein, der Verletzungen zu fürchten hat. Auch solche Aussagen muß ein gemäßes Reden von Gott also vermeiden. – Infolgedessen kann im Sinn der „Tauschgerechtigkeit", des Gewilltseins dazu, dem Gegenüber den geschuldeten Ausgleich zu leisten, Gott nicht gerecht genannt werden, da er niemandem etwas schuldet; schuldet doch alles sich ihm. – Ebensowenig im Sinn von Selbstmäßigung (Gott hat keineswegs, wie besonders eine deutsche Tradition von Böhme über Schelling bis zu C. G. Jung vertritt, den eigenen Schatten niederzuringen).

Gerecht aber heißt Gott als Gründer und Garant der Weltordnung (I q 21 a 1 – oben hieß es: in „architektonischer" bzw. „königlicher" Gerechtigkeit), und dies auch nicht, weil er irgendeinem Weltgesetz folgte; denn dieses rechte Gesetz ist er selbst. Gott wird vielmehr in seinem Schöpfertum zuerst seiner eigenen Göttlichkeit gerecht, dies in der wesensgerechten Ordnung und Zuweisung der geschöpflichen Wirklichkeiten (a 1 ad 2), seiner Weisheit gemäß (a 2).

Gott wird also in „analoger" Redeweise gerecht genannt, d. h. in einem Sprechen, das menschliche Prädikate erst einem Läuterungsprozeß unterwirft, ehe es sie auf Gott anwendet. Dieser Prozeß hat drei Stufen, oder besser, er geht auf drei einander ergänzenden „Wegen" (viae) voran. In der „via affirmationis" wird eine Vollkommenheitsaussage auf Gott angewandt (Gott ist gerecht); in der „via negationis" wird alle Unvollkommenheit und Begrenztheit dieser Aussage „gestrichen" (Gott ist nicht bloß nicht ungerecht, er ist auch nicht gerecht im Sinn der Selbstüberwindung oder der Pflichterfüllung); in der „via eminentiae" schließlich wird auch die gereinigt positive Aussage nochmals überhöht, im Blick darauf, daß „zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit ausgesagt werden kann, ohne daß zwischen ihnen eine größere Unähnlichkeit festzuhalten wäre".[22]

Schritt eins und zwei dürften deutlich geworden sein. Was für unser Thema Schritt drei besagt, wird die Erörterung der Barmherzigkeit zeigen, die Thomas bezeichnenderweise in dieselbe Quaestio 21 hineinnimmt (als Art. 3 und 4).

Er stellt sich dem Einwand, daß Barmherzigkeit eine Erweichung (relaxatio) der Gerechtigkeit bedeute, und gewinnt die Basis seiner Antwort darin, daß er klarmacht, wie die schöpferische Seinsteilgabe Gottes unter verschiedenen Aspekten zu betrachten ist: Für sich genommen offenbart sie Gottes Güte, durch ihre Ordnung seine Gerechtigkeit, durch ihre Nutzlosigkeit für ihn selbst läßt sie seine Freigebigkeit (liberalitas) kundwerden; darin schließlich, daß das Geschöpf solche Begabung

---

[22] IV. Laterankonzil (1215) (DS 806). Vgl. hierzu *J. Splett – L. B. Puntel*, Analogia entis: SM 1, 123 ff. Dieser Satz steht im Zentrum des Denkens von Erich Przywara (hier übrigens in der früheren pointierten Fassung: „... tanta similitudo ..."); siehe bes. Analogia entis (1932) (Einsiedeln: Johannes 1962).

und Erfüllung als Beseitigung eines Mangels erfährt, widerfährt ihm Barmherzigkeit. Darin aber handelt Gott nicht gegen seine Gerechtigkeit, sondern erfüllt sie.

Darum weigert sich Thomas, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auf verschiedene „Werke" Gottes zu verteilen (a 4). – Gott wirkt stets gemäß der Ordnung seiner Weisheit, also immer gerecht. Das Werk seiner Gerechtigkeit „setzt aber stets das Werk seiner Barmherzigkeit voraus und gründet in ihm", weil das Schöpfungsgeschehen als solches (die Behebung des „Mangels" schlechthin, der Ruf aus dem Nicht-Sein) sich völlig ungeschuldet ereignet.

Die Unterscheidung von Werken der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit (vgl. etwa das bekannte Wort Gertruds von le Fort: „Gerechtigkeit ist nur in der Hölle; im Himmel ist Gnade ..." [23]) darf also nur besagen, die jeweilige Eigenschaft erscheine hier und dort verschieden deutlich. Wie in der endgültigen Verwerfung noch Barmherzigkeit am Werk sei, so in der Rechtfertigung des Sünders die Gerechtigkeit Gottes (in Ansehung der – von ihm selbst ihm eingeflößten – Liebe; vgl. I–II q 5 a 7: Seligkeit als Lohn [praemium] der Tugend).

Gerade der letzte Satz dürfte für den heutigen Leser nicht leicht zugänglich sein. Wir wollen darum in zwei weiteren Schritten (oder einem Doppel-Schritt) diese knappe Auskunft des Aquinaten unter anderer Rücksicht entfalten, um das „eminente" Verständnis von Gottes Gerechtigkeit noch deutlicher werden zu lassen. – Der Versuch soll bei dem Gedanken einsetzen, daß aus dem Begriff der Gerechtigkeit, wenn er auf Gott angewandt wird, jegliche Pflicht, wie sie die menschliche Gerechtigkeit bestimmt, weggedacht werden muß.

7. Gott ist nicht zur Strafe verpflichtet

1. Menschliche Gerechtigkeit bezieht sich auf ein Recht (des anderen), das sie zu wahren gewillt ist. Rechte aber hat nur, wen es gibt. Gott gegenüber gibt es jedoch nichts und niemanden – es sei denn, von seinen Gnaden. Ist das Geistgeschöpf, die Person, freilich geschaffen, „durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf" (R. Guardini) [24], dann hat es dank diesem Akt ein abgeleitetes Recht.

Romano Guardini, wie das moderne Denken sonst, geht diesen Sachverhalt unter dem Stichwort „Würde" an; Thomas von Aquin hat ihn, wie eben anklang, auch unter dem heute eher mißliebigen biblischen Stichwort vom „Lohn" angesprochen (siehe dazu Anm. 30); dies aber eher vorläufig, nämlich entweder im Horizont von Strafe (z. B. ScG III c. 141) oder in dem der Gnade, die die Ordnung menschlichen Wirkens nicht auslöscht (so STh I–II q 5). Zu letzterem erhält später, im Abschnitt 8. 2, Henri de Lubac das Wort. Hier ist zunächst mit Josef Pieper in seinem Traktat „Über die Gerechtigkeit" [25], auf Buch III, Kap. 112 der Summa contra Gentiles hinzuweisen. Dort legt Thomas dar, daß Gottes Vorsehung den Geistgeschöpfen um ihretwillen gelte, wobei er Weish 12, 18 in der Übersetzung der Vulgata anführt: „cum magna reverentia disponis nos" (eigentlich: mit viel Schonung – μετὰ πολλῆς φειδοῦς).

Gleichwohl ist diese Schuldigkeit, wie sich gezeigt hat, gemäßer als „Schuldigkeit" Gottes sich selbst und seiner Heiligkeit gegenüber zu lesen. Diesen ersten Schritt auf der „via eminentiae" haben wir bereits getan. Jetzt geht es darum, daß auch im Selbstverhältnis Gottes strengen Sinnes nicht von Schuldigkeit gesprochen werden

---

[23] Die Fortsetzung lautet: „... und auf Erden ist das Kreuz." Aphorismen (München: Ehrenwirth 1962) 68 (Papst Paschalis sagt es zum jungen Petrus Pier Leonis. Der Papst aus dem Ghetto [München: Ehrenwirth 1948] 152).

[24] Welt und Person (Würzburg: Werkbund ²1940) 114.

[25] München: Kösel 1953, 24.

kann; daß also nicht bloß die Dimension des Rechts (der Rechte) jemandem gegenüber überschritten werden muß (vgl. oben: ich habe kein Recht darauf, geliebt zu werden), sondern auch die der Pflicht (der der Mensch untersteht). – Diese Thematik ist in der Tradition unter zwei Stichworten behandelt worden: als Frage nach der Verpflichtung Gottes zur Strafe wie nach seiner Verpflichtung zur Gnade.

2. Der erste Teil unseres Doppelschritts fragt danach, wieweit Gott durch seine Gerechtigkeit zur Strafe der Ungerechten verbunden sei. – Man könnte Horkheimers Votum in diese Richtung hin interpretieren wollen; sicher ist ein großer Teil der religiösen Texte so zu lesen, auch in der biblisch-christlichen Tradition: von den Fluchpsalmen des Alten Testaments bis zu dem ungeduldigen Ruf der Seelen der Martyrer im letzten Buch des Neuen Testamentes: „Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?" (Offb 6, 10).

Eine besonders eindrucksvolle Gestalt hat dieses Verlangen in der „Empörung" Iwan Karamasoffs gefunden: „Ich will mit meinen Augen sehen, wie das Reh arglos neben dem Löwen ruht, und wie der Ermordete aufersteht und seinen Mörder umarmt ... Auf diesem Wunsch beruhen alle Religionen der Erde, und ich bin gläubig. Aber da sind nun die [zu Tode gequälten] Kinder ... Ich will nicht, daß die Mutter den Peiniger ihres Sohnes umarme! Wie darf sie es wagen, ihm zu vergeben? Wenn sie will, dann mag sie für sich vergeben – mag sie ihm ihr unermeßliches Mutterleid und ihren Schmerz verzeihen; aber die Leiden ihres von Hunden zerrissenen Kindes darf sie nicht verzeihen, dazu hat sie kein Recht, auch dann nicht, wenn ihr Kind selbst dem Peiniger verziehe!" [26]

Aljoscha antwortet mit dem Hinweis auf Jesus, der ob seines Leidens das Recht zur Vergebung für alle und alles erworben habe. – Eben sein Opfer aber ist offenbar in Rechts-Kategorien zu denken; jedenfalls ist es so gedacht worden, von der Loskauf-Vorstellung bis zur Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury [27].

Anselm geht davon aus, daß durch die Sünde die Ehre des Unendlichen verletzt worden ist; solcher Affront bemißt sich nach dem Rang des Betroffenen, bedarf also einer nicht minder unendlichen Wiedergutmachung. Zu dieser aber ist das endliche Geschöpf aus sich nicht fähig. In diese Ausweglosigkeit hinein ereignen sich nun Menschwerdung und Kreuzestod.

„Seine an den ordo gebundene Gerechtigkeit zwingt Gott ja zur Forderung einer adäquaten Genugtuung; Jesu Tod bedeutet deren Erbringung. Auf diese Weise wird die Befriedigung der ordnenden Gerechtigkeit Gottes durch eine äquivalente, äußerlich-sachhafte satisfactio und die dadurch erreichte Wiederherstellung zum Hauptzweck des Erlösungshandelns", schreibt Hans Kessler [28]. Und Joseph Ratzinger spricht von einem „perfekt logisierte[n] göttlich-menschliche[n] Rechtssystem, das Anselm aufgerichtet hat", welches „die Perspektiven verzerrt und mit seiner ehernen Logik das Gottesbild in ein unheimliches Licht tauchen kann." [29]

Aber man kann Anselms Lehre auch anders sehen, wie besonders Gisbert Greshake gezeigt hat. In Wirklichkeit geht es nämlich bei Anselm weniger um *Gottes* Ehre und Gerechtigkeit als um die des Menschen. „Anselm begründet die Notwendigkeit von Satisfaktion damit, daß die Menschheit nur dann ihre Würde zurückerhält,

---

[26] *F. M. Dostojewski*, Die Brüder Karamasoff (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft [Piper-Ausg. (Rahsin)], 1979) 937, 399.

[27] Dafür, daß dies freilich nur eine vieler Perspektiven war, sei auf den Überblick von *G. Greshake* verwiesen: Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation (Freiburg: Herder 1973) 69–101.

[28] Die theologische Bedeutung des Todes Jesu (Düsseldorf: Patmos 1970) 161.

[29] Einführung in das Christentum (München: Kösel 1968 u. ö.) 189.

wenn sie selbst durch Gehorsam und Hingabe das Böse besiegt und damit Gott die Ehre wiedergibt, und zwar nicht – wie häufig falsch interpretiert wird – die Ehre, die Gott für sich verlangt, sondern jene Ehre, welche den universalen ordo des Rechts und des Friedens zwischen Gott und Mensch begründet und die somit auch Ehre, Würde und Frieden des Menschen bedeutet" (87) [30].

Darum ist nicht nur die Ermöglichung der Genugtuung durch die Menschwerdung Gottes eine höchste Offenbarung seiner Barmherzigkeit [31], sondern Barmherzigkeit und Gerechtigkeit werden überhaupt in Gott eines, wie Anselm im „Proslogion" meditiert: Du rettest die Gerechten, „indem Du das Gute, das Du gegeben, (an)erkennst (cognoscendo)"; die Sünder, „indem Du das Böse, das Du hassest, verzeihst (ignoscendo)." „Denn wenn Du barmherzig bist, weil Du höchst gut bist, und höchst gut nur bist, weil Du höchst gerecht bist, so bist Du in Wahrheit barmherzig, weil Du höchst gerecht bist" (c. 9).

In der Prägnanz des Aquinaten: „Hätte Gott den Menschen ohne Genugtuung von der Sünde befreien wollen, hätte er nicht gegen die Gerechtigkeit gehandelt" (Sth III q 46 a 2 ad 3). – Ihr wird nämlich dadurch Genüge getan, daß das Böse böse genannt wird, daß mithin keineswegs „alles *entschuldigt*, wer alles begreift". Aber statt es zu bestrafen, *verzeiht* Gott das nicht zu Entschuldigende. – Er tut dem Leidenden genug, „wischt alle Tränen ab", „macht alles neu" (Offb 21, 4 f.); und er verleiht dem Menschen, seinerseits genugzutun, indem er ihn aus dem Tod seiner Schuld zu einer „neuen Schöpfung" erweckt (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15).

Damit aber stehen wir vor dem zweiten Teil des angesagten Doppel-Schritts: Wenn Anselm recht hat, *muß* Gott dann nicht Barmherzigkeit walten lassen?

8. Gott ist nicht zur Gnade verpflichtet

Frage und Überschrift klingen zunächst paradox (auch wenn das in einer Zeit, da Reformer ein Recht auf Begnadigtwerden durchsetzen wollen, vielleicht nicht mehr von jedem bemerkt wird): Gnade ist gerade das, worauf der andere kein Recht hat. – Aber vielleicht schuldet die begnadende Instanz sie sich selbst?

1. Sigmund Freud hat mit Beifall das Wort des sterbenden Heinrich Heine zitiert, als „der freundliche Priester ihn auf Gottes Gnade verwies": „Bien sûr, qu'il me pardonnera, c'est son métier." [32]

---

[30] Ausführlicher: *Greshake*, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ThQ 153 (1973) 323–345. Dieselbe Perspektive gilt auch für die Rede vom „Lohn" bzgl. jener menschlichen Wirktätigkeiten, „qui merita dicuntur" (STh I–II p 5 a 7). Auch hier ist dieser ordo gemeint, der ein Doppeltes besagt: einmal Ehre und Würde des Menschen (er ist Bundespartner und Freund – siehe oben Anm. 18 –, dem Gott gegeben hat, auch seinerseits etwas tun und geben zu können, weil er *ist*: nicht „nichts" ist, sondern „jemand"), sodann das Angewiesensein des Menschen auf die Anerkennung dieser Ehre, auf Würdigung seiner Würde (sein Tun ist mitnichten „eigener Lohn", sondern bedarf der Annahme und rechtfertigender Antwort: er *ist*, doch ist er nur *für* jemanden). – Gemäßer als die Rede vom Lohn sagen dies freilich Bilder wie Einladung, gemeinsames Fest-Mahl oder, noch konzentrierter: Zukehr („Aufgang") des Angesichts. Hier wird der Mensch im Doppelsinne „angesehen": Ansehnlichkeit und Ansehen gewinnt er daraus, daß sein Gott ihn „angeschaut hat" (1 Sam 1, 11 – Lk 1, 48).

[31] Cur Deus Homo? II, 20: „Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn Gott Vater dem Sünder, der zu ewigen Peinen verurteilt ist und nicht hat, wodurch er sich daraus befreien könnte, spricht: nimm meinen Eingeborenen und gib ihn für dich; und der Sohn: nimm mich und erlöse dich? So sprechen sie gleichsam, wenn sie uns zum christlichen Glauben rufen und ziehen."

[32] Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, Ges. Werke IV, (London 1940; Frankfurt: Fischer ^{3}1961) 126.

Aber es läßt sich auch weniger blasphemisch, im Blick auf den Sinn der Weltgeschichte im ganzen und den Kreuzestod des Gottessohnes im besonderen, formulieren: daß Gottes Weg mit der Welt doch zum Ziel führen müsse [33]. In der Neuzeit verschärft sich eine solche Option durch Absage an Texte etwa bei Thomas von Aquin, wonach es zur Seligkeit der Seligen gehöre, die Qualen der Verdammten zu erkennen [34].

Was immer es mit solchen Theologoumena auf sich haben mag: für unsere Frage ist die rechte Fragestellung entscheidend. Sie lautet nicht eigentlich: Wie soll ich als Geretteter selig sein können, wenn ein anderer es nicht ist? sondern: Wollte ich mich trotzend verweigern (und ist mir diese Möglichkeit so fremd?), sollte dann ich es in der Hand haben, damit die Seligkeit Gottes und der Seligen, den Sinn der Welt und ihrer Geschichte verkürzen, stören, also eigentlich: zerstören zu können?

Soviel Macht besitzt das Nein keineswegs. Mit Franz von Baader gesagt, es ist „der Charakter des Bösen, daß es immer mit Energie anfängt und mit Schwäche aufhört. – Das Böse als Bruchteil depotenziert sich stets durch seine Potenzierung, wie das in den Zahlenbrüchen der Fall ist." [35]

Die Freiheit der Gnade ist zu wahren. Darin zeigt sich über die innere Unsinnigkeit und „Kleinheit" des Bösen hinaus noch einmal seine Nichtigkeit. – Gottes Gerechtigkeit wie sein Erbarmen seien in der Belohnung der Guten wie in der Rechtfertigung der Sünder am Werk, hat es geheißen; beide zeigen sich auch in dem Respekt, den er dem freien Nein des Geschöpfs erweist, ohne darauf mit dessen Auslöschung zu reagieren.

Wenn seine Gerechtigkeit darin erscheint, „daß jeder ungeordnete Geist sich selbst seine Strafe bedeutet" [36], so ist es Gottes Gnade, die das Geschöpf im Sein erhält, und seine Gnade verleiht ihm die Kraft, mit der es sich in seinem endgültigen Nein versteift.

2. Doch mit diesen Gedanken stehen wir noch im Bannkreis des ersten Halbschritts. Gnade als Begnadigung des Sünders ist schon ein Sonderfall gegenüber der fundamentalen Bestimmung, in deren Dienst auch die Vergebung steht, nämlich der Berufung des Geschöpfs über das ihm natürlich Zustehende hinaus in das innergöttliche Leben.

Es wird Zeit, auf den zweiten Teil der ganz zu Anfang formulierten Doppelfrage einzugehen: über die Rechtfertigung des Ungerechten hinaus oder ihr zuvor geht es darum, ob dem Menschen überhaupt genuggetan werden könne, da er ein Wesen ist, dem „Genug ... nicht genug" ist [37].

Das Problem formuliert Augustins unsterbliches Bekenntnis: „Zu Dir hast du uns geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es ausruht in Dir" (Conf. I 1). – „Von Natur" ist der Mensch auf ein Ziel hin gerichtet, das seine Natur prinzipiell übersteigt. Kein Wunder, daß man sich bemüht hat, diese einzigartige Situation in etwa zu entschärfen. Entweder indem man aus dem Naturverlangen einen natürlichen Anspruch, also letztlich eine natürliche Erreichbarkeit des Zieles folgerte (oder zumindest einen Anspruch auf dessen Gewähr) – oder indem man das Naturverlangen zu einem bloßen Wünschen verdünnte.

---

[33] Vgl. LThK 1, 708–712: „Apokatastasis" (F. Mussner, J. Loosen). Zu diesem Textabschnitt überhaupt: *J. Splett,* Konturen der Freiheit (Frankfurt: Knecht 1974) Kap. 4 u. 5, bes. 139–153.

[34] STh, Suppl. qu 94 (vgl. Sentenzenkommentar 4, d 50, q 2, a 4).

[35] Erläuterungen zur Lehre der Freiheit, Nr. 49 (WW [Neudruck Aalen: Scientia 1963] VIII 192).

[36] Augustinus, Conf. I 12.19.

[37] *C. F. Meyer,* Fülle, in: Sämtliche Werke in einem Band (München – Zürich: Droemer [Knaur Klassiker] o. J.) 737.

Es ist vor allem Henri de Lubac gewesen, der diese Situation des Menschen in ihrem paradoxen Glanz neu deutlich gemacht hat. Sein großes Werk „Mystère du Surnaturel" (1965) hat in Hans Urs von Balthasars Übersetzung den Titel *Die Freiheit der Gnade* erhalten (I: Das Erbe Augustins, II: Das Paradox des Menschen).

„Die ganze (im weitesten Sinn verstandene) Tradition, von Irenäus über Augustin zu Thomas und Bonaventura, hält über alle Schuldifferenzen hinweg zwei Behauptungen aufrecht, die nicht antagonistisch, sondern solidarisch sind: 1. der Mensch kann nur durch die Schau Gottes leben – und 2. diese Schau Gottes ist schlechthin von Seinem Wohlgefallen abhängig. Darf man die eine dieser Behauptungen aufgeben, wenn auch nur in der Absicht, die andere besser festzuhalten?" [38]

„Gott ist nicht, wie es manche Ausdrücke platonischer Tradition ... vermuten lassen können, die Großmut des Seins, das sich hingießt" (310). „Wir können auch nicht mit Simone Weil sagen: ‚Gott liebt, ... so wie ein Smaragd grün ist" (311). R. Guardini: „Gott ist absolut frei. Es wird uns aber geoffenbart, daß Er liebt, wahrhaft und wirklich liebt" (303) [39].

Damit ist wieder der Punkt erreicht, wo das Denken von den Eigenschaften Gottes zum Bedenken seines Verhaltens übergehen muß – und damit die philosophische Reflexion zum Hören auf die Botschaft. So tief und ungemein wichtig an sich die Differenz zwischen einem metaphysischen Reden von Gott ist, das Wesensaussagen über ihn wagt, und der nominalistischen These, man könne alles und nichts von ihm sagen, so daß man überhaupt nicht wisse, was man von seiner Allmacht zu gewärtigen habe: dieser Unterschied wird mehr oder minder bedeutungslos, sobald man nicht über die Aussichten des „Menschen als solchen" vor Gott nachdenkt, sondern über die mögliche Zukunft des *schuldig* gewordenen Menschen, des Sünders [40].

„Sagt man nämlich philosophisch, Gott sei sowohl seine Gerechtigkeit (hier im mehr griechisch-philosophischen als im biblischen Sinn verstanden) wie seine Güte, und seine Gerechtigkeit sei notwendig mit seiner Güte realidentisch, weil beide von Gott in unendlicher Weise ausgesagt werden müssen [wenn wir sie auch ‚cum fundamento in re' unterscheiden, da wir sonst überhaupt nichts von Gott sagen wür-

---

[38] Das Paradox des Menschen (Einsiedeln: Johannes 1971) 241.

[39] Freiheit – Gnade – Schicksal (München: Kösel [4]1946) 279 f.

[40] Demgemäß wäre Hans Blumenbergs „Legitimierung" der Neuzeit aus dem spätmittelalterlichen Nominalismus zu ergänzen und zu vertiefen (bezeichnenderweise orientiert er sich an der naturphilosophischen Perspektive: Die Legitimität der Neuzeit [Frankfurt: Suhrkamp 1966 u. ö.]). Weniger als Weltwissen steht hier das „Heilswissen" zur Frage. (So denkt auch Augustinus in den von Blumenberg S. 305 Anm. 188 genannten Texten kaum an den Brunnensturz des Astronomen Thales, sondern an den Sturz des sich erhebenden Königs von Tyrus [Ez 28, 12 ff.], den die Tradition dann angelologisch interpretiert hat.)

In dieser Richtung nun akzentuiert *Horst Eberhard Richter*, Der Gotteskomplex (Hamburg: Rowohlt 1979). Er sucht die Neuzeit unter der psychologischen Kategorie „Flucht aus narzistischer Ohnmacht in die narzistische Omnipotenz" (23) zu verstehen; wobei im Licht des bisher zu Bund und Würde Bedachten zunächst die Rede von der „narzistischen Ohnmacht" des gläubigen Menschen zu differenzieren wäre. Die Hauptfrage hat freilich ungeachtet vieler sehr bedenkenswerter Hinweise der psychologistischen Attitude zu gelten, wonach Gottesglaube offenbar nur „infantile Idealisierung" sein kann, Kants Ethik als zwangsneurotischer Egoismus „entlarvt" wird (45–47) und in der Abwehr jeder „Vertikal"-Ausrichtung überhaupt weder die Rede von Schuld noch die von Vergebung ernsthaft Gültigkeit haben können. – Wie gültig und ernst kann so aber die Hoffnung auf eine Zukunft solidarischen Miteinanders aus dem „Sympathieprinzip" sein? Woher könnte der Mensch, zwar auf „Omnipotenz" verzichtend, gleichwohl selbst sich aus seiner Unmenschlichkeit zum (ge)rechten Leben befreien?

den], dann bleibt vor diesem unendlichen Horizont des göttlichen Seins doch gerade die für den Menschen religiös entscheidende Frage offen, wie sich denn nun dieser unendliche Gott zu ihm als Sünder konkret verhalte. Eine Antwort auf diese Frage kann von keiner philosophischen Betrachtung Gottes her gegeben werden. Sie wird aber von Gott selber in seinem Offenbarungszeugnis gegeben, das besagt, daß das letzte entscheidende Wort Gottes zum Menschen nicht das Wort des Zornes, der durchaus Gottes Heiligkeit entspricht, sondern das Wort unbegreiflicher Liebe in Jesus Christus ist" (M. Löhrer, MySal 2, 224).

9. Der Gott unserer Hoffnung

Philosophisch ist immerhin über die Alternativik der menschlichen Situation angesichts dieser Botschaft nachzudenken. – Wir sind von Horkheimers Beschwörung der Sehnsucht nach Gerechtigkeit ausgegangen. Horkheimer selbst war so sorgsam, auf Nachfrage hin das Wort „Hoffnung" abzuweisen; denn wie sollte von Hoffnung die Rede sein können, wenn Theologie nicht die Kunde von einem lebendigen Herrn endgültiger Gerechtigkeit bedeuten darf? – Wie aber, dies die bedrängende weitere Frage, sieht nun eine Hoffnung aus, die einen solchen Herrn bekennt?

Wer hier auf Gerechtigkeit hofft, ist ja niemals nur schuldfreies Opfer, sondern selber ungerecht. Der Sieg des Rechts, den der Mensch hier erhofft, ist also wesentlich ein Sieg über ihn selbst. Damit wird offenbar, was es zutiefst mit dem „tremendum" (Rudolf Otto) in Gottes Heiligkeit auf sich hat, und wie wenig es von Tabu oder Mana her zu verstehen ist, wenn in den Schriften des Alten Bundes der Ruf nach dem Antlitz Jahwes die Entschlossenheit zum Tode einbegreift.

Hier ist sozusagen der Grenzübergang von Moral zur Religion angesprochen. Man kann ihn durchaus mit dem Scheler-Wort markieren: „Das ‚Opfer für das Heilige' [das Selbstopfer!] – das ist die Moral der Religion selbst, aber auch die Religion der Moral selbst." [41]

Aber damit ist erst die Grenze markiert, nicht schon die religiöse Dimension in sich selber bestimmt. So sehr nämlich die Hoffnung alle Ethik übersteigt, indem sie den Hoffenden selbst opfern will, so wird sie selbst und ihr Opfer doch erst dann in Wahrheit religiös, wenn sie die Annahme und die Verwandlung ihres Opfers erhofft.

War das mysterium fascinans, das summum bonum, darum tremendum, weil seine Herrlichkeit das Gericht über den Menschen bedeutet, dann ist dieses tremendum nochmals fascinans (wenn dieser Ausdruck beibehalten werden soll), insofern der Mensch im Ja zu diesem Urteil doch von ihm die *Auferstehung* aus dem erhofften Tode erhofft. Also insofern er das Gericht als ein solches erwartet, das ihn nicht nur verurteilt und hinrichtet, sondern durch all das hindurch ihn gerecht macht und aufrichtend neuschafft.

„Wider alle Hoffnung" (Röm 4, 18) erhebt sich der Ruf dieses Hoffens in den Riten und Gebeten der Religionen, und man muß fragen, ob die Hoffnung auf das Gericht und sein tödliches Urteil in ungeheucheltem Ernst nicht erst aus diesem Hoffen möglich werde, ob also der Ruf nach dem Richter (der schon in der ethischen Dimension sich nicht abweisen läßt [42]) nicht eigentlich, statt eigener Ent-

---

[41] Vom Ewigen im Menschen (WW 5) (Bern – München: Francke [4]1954) 166. Ich übernehme diese Gedankenfolge aus: *J. Splett,* Die Rede vom Heiligen (Freiburg – München: Alber 1971) 332 ff.

[42] Bezüglich der Absage eines *N. Hartmann,* etwa: Ethik (Berlin: de Gruyter [4]1962) 352 ff., 740 ff., siehe die Auseinandersetzung *H. M. Baumgartners:* Die Unbedingtheit des Sittlichen (München: Kösel 1962); allgemeiner: *H. Kuhn,* Begegnung mit dem Sein (Tübingen: Mohr 1954).

schluß – gar aus sublimem Stolz der Selbstzerstörung –, schon Antwort sei auf die Anfrage, ja das Gebot der *Gnade*.

Nochmals, ein letztes Mal: all das muß nicht so sein; es ist darum nicht abzuleiten, weder aus dem Menschen und seinem Hoffen, noch aus Gott und seinem heiligen Wesen. Aber schon nach dem Zeugnis religiöser Erfahrung im allgemeinen, vollends nach der biblisch-christlichen Botschaft will Gott *solcherart* als „der da sein, als der er da ist" (Ex 3, 14). Seine Gerechtigkeit zeigt er als Gnade, und seine Herrlichkeit, für die der Mensch ihm dankt, als dessen Leben. Die Ordnung von Gottes Gerechtigkeit erscheint tatsächlich als Erlösungsordnung; seine „Architektonik" errichtet das Heil [43]. Und so erweist er sich als „wunderbar in seinen Heiligen" (Ps 67, 36 [Vulg]): „Gloria Dei vivens homo. Vita autem hominis visio Dei" [44].

---

[43] Darum ist uns zwar Sicherheit bezüglich der „Apokatastasis", der „Wiederherstellung" der ganzen Schöpfung zur Glückseligkeit aller, verwehrt (vgl. oben Anm. 32); aber Hoffnung bezüglich des Heils aller ist uns nicht bloß erlaubt, sondern sogar (da wir den anderen lieben sollen wie uns selbst) geboten. Zum Verständnis der Gerichtstexte in der Schrift siehe: *K. Rahner*, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln – Zürich: Benziger ^{5}1967) 401 ff.; *H. U. v. Balthasar*, Glaubhaft ist nur Liebe (Einsiedeln: Johannes ^{2}1966) 59 ff.

[44] Irenäus von Lyon, Adv. Haeres. IV 20, 7. – Ist so aber Gerechtigkeit nicht ganz in Liebe aufgegangen? Darauf antworte ich, historisch gewendet: daß die johanneischen Schriften den noch biblisch bestimmten Sprachgebrauch des Paulus verlassen, finde ich richtig (sedakah ist eben nicht dikaiosyne). Systematisch: einerseits *erfüllt* Gerechtigkeit sich tatsächlich in der Liebe, der „forma virtutum"; andererseits heißt jene spezifische Form der Liebe, in der sie unter distributiver Perspektive erscheint, füglich Gerechtigkeit. Hier geht es um das „suum cuique": jedem kommt das Seine zu, freilich nicht als solches, das ihm zusteht, sondern als ihm „Zukömmliches" frei gewährt. (In der Liebe „als solcher" aber steht nicht das suum cuique im Blick, auch nicht in solch analoger Bedeutung, sondern die communio communicationis, die Gemeinsamkeit im Sich-einander-Mit-teilen der Freunde.)

Papsttum als ökumenische Frage, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. 8° (327 S.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1979.

Die erst in den letzten Jahren begonnenen ökumenischen Gespräche über das Papsttum haben vielfach bereits zu einer erstaunlichen Annäherung der Positionen geführt. Auf der einen Seite ist klar geworden, daß keine bruchlose Kontinuität von dem biblischen und historischen Petrus zum dogmatischen Selbstverständnis des Papsttums führt und die historischen Begründungen der klassischen katholischen Apologetik kaum mehr tragfähig sind. Anderseits ist auf evangelischer Seite die Bereitschaft gewachsen, nicht nur die grundsätzliche Möglichkeit, sondern auch Angemessenheit oder gar Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Amtes als Dienst an der Einheit zu akzeptieren – wobei dann die biblische Petrusgestalt durchaus als Modell und gleichzeitig kritisches Korrektiv für ein solches Amt der Einheit dienen könnte.

In diese Richtung laufen auch die Referate und Diskussionen des Heidelberger Gespräches von Oktober 1977, die jetzt in diesem Band gesammelt sind (vgl. die Zusammenfassung durch Pannenberg, 325f.). Der Befund der Exegeten (auf evangelischer Seite *E. Gräßer*, auf katholischer *J. Blank*) und des Historikers (*W. de Vries* für die ersten drei Jahrhunderte) ist hier im wesentlichen negativ. Gräßer formuliert zugespitzt, daß von Mt 16, 18 kein Weg nach Rom führe (42), bzw. daß das Papsttum sich insofern jeder möglichen neutestamentlichen Begründbarkeit begeben habe, als geschichtlich Gewordenes für normativ und notwendig ausgegeben wurde (53 f., 104). Blank stimmt ihm im exegetischen Befund weitgehend zu, ergänzt jedoch in der Diskussion, daß Geschichte als Interpretation des NT nicht ausgeblendet werden dürfe (109): er spricht dann von zwei geschichtlichen Erfahrungen, die nach Garanten der Tradition und nach einem Einheitsamt rufen: dem Interesse an der Kontinuität der Verkündigung durch Rückgriff auf Zeugen (so schon im NT selbst) und dem Einheitsbedürfnis einer wachsenden Christenheit. Sowohl *E. Schlink* (301) wie de Vries (307) bezweifeln jedoch mit Recht, daß hier schon die ganze katholische Exegese zur Sprache gekommen sei. Ob die Beweisführung Blanks, daß aufgrund von Mt 18, 18 nach dem Matthäus-Evangelium die Binde- und Lösegewalt (im Gegensatz zur nicht übertragbaren Fundamentfunktion) von Petrus auf die Gemeinde übergegangen sei (86), oder daß wegen der Verknüpfung mit der Frage nach der größeren Liebe in Joh 21 der Petrusdienst sich jeder Institutionalisierung entziehe (99), schlüssig ist, wird man immerhin fragen können.

Das Referat von de Vries über die Entwicklung des Primats in den drei ersten Jahrhunderten (114–33) hält Schlink für so zuverlässig, daß er ein evangelisches Korreferat hier nicht vermißt (302). Wohl vermißt er mit Recht im Gesamtprogramm eine Behandlung der späteren Umbrüche, die doch für das Werden der ausgebildeten dogmatischen Gestalt des Papsttums von entscheidender Bedeutung wären. *H. Stirnimann* bemerkte m. E. zutreffend, daß die entscheidenden Fragen nicht so sehr exegetischer als vielmehr kirchen- und dogmengeschichtlicher Art sind (271). Dabei geht es wohl einmal um die Frage nach der Rolle von Geschichte und geschichtlicher Erfahrung überhaupt für die Interpretation des NT, dann um die Frage nach der Evangeliumsgemäßheit oder nicht bestimmter geschichtlicher Umbrüche. Ob man, wie *H. Küng* (305), dazu neigt, das mittelalterliche Papsttum zumindest von der gregorianischen Wende an überhaupt abzuschreiben, oder ob man, wie *J. Moltmann* (260), bei aller Kritik an den damaligen Weichenstellungen doch sowohl dem mittelalterlichen Papsttum wie dem Ultramontanismus des 19. Jh.s eine geschichtliche Bedeutung als Dienst an der „Libertas ecclesiae" zuerkennt, darüber hätte es sich vielleicht gelohnt, eingehender zu diskutieren. Auch die Frage, ob

man, wie de Vries, den Befund der ersten Jahrhunderte als „Keime" in Richtung des späteren Primats deutet, oder wie Küng (150 f.), hier seine Bedenken anmeldet, hängt wohl davon ab, wie man die späteren geschichtlichen Herausforderungen und die faktisch vom Papsttum gegebenen Antworten im Lichte des Evangeliums wertet. Hier ist tatsächlich eine Lücke festzustellen. Anderseits hängt wohl die Bewertung dieser geschichtlichen Umbrüche auch wiederum von Vorentscheidungen ab, die der Rez. am Schlusse andeuten wird.

O. H. Pesch stellt in seinem sehr beachtlichen Referat die ganze Wirkungsgeschichte des 1. Vatikanums dar (159–211). Allerdings wird er wohl den Kritikern Haslers nicht ganz gerecht (195): es ist doch zu seinem Buch inzwischen erheblich mehr und Substantielleres gesagt worden als bloß der allgemeine und pauschale Vorwurf der „unsoliden historischen Methode", des Verkaufs von „alten Ladenhütern" und des „vorgefaßten Urteils". Pesch selbst wendet freilich gegen Hasler, welcher das Unfehlbarkeitsdogma auf das exzessive Verständnis seiner maßgeblichen Vorkämpfer auf dem Vatikanum I festnageln möchte, ein, daß auch die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte zum Dogma hinzugehöre und sich in ihr eben eine strikte Interpretation durchgesetzt habe (200). – Das hermeneutische Problem „unfehlbarer", „wahrer" oder „irriger" Aussagen, welches durch die Diskussion um Küng angestoßen ist, kommt vor allem in dem evangelischen Korreferat von *H. Ott* (212–33) zur Sprache. Ott möchte das Problem durch einen dialogischen-personalen Wahrheitsbegriff lösen, welcher Wahrheit nicht mehr als erkennbaren „wahren Sachverhalt", sondern als Begegnung versteht (229) und auch das „irreformabilis" des 1. Vatikanums als Dialog-Anweisung interpretiert (227: man *soll* im weitergehenden theologischen Dialog diese Definition nicht widerrufen, bzw. negieren, sondern weiterinterpretieren). Gerade dies bleibt jedoch in der Diskussion nicht unwidersprochen (vgl. Pannenberg, 245 f.).

Zum Schluß seien einige Bemerkungen zum Gesamtstand des Gespräches angefügt. Es dürfte noch verhältnismäßig leicht möglich sein, sich darauf zu einigen, daß ein im biblischen Sinne erneuerter und dem Evangelium entsprechender Petrusdienst sinnvoll und für die ganze Christenheit anzustreben ist. Gerade in dieser Beziehung scheint sich ein gewisser Konsens abzuzeichnen. Das eigentliche Problem ist jedoch wohl nicht so sehr, ob man ein „ideales" Petrusamt akzeptiert, sondern wie man zu einem Amt steht, welches sowohl personell wie institutionell immer nur sehr unvollkommen der Forderung des Evangeliums nachkommt und daher bei allem Positiven immer *auch* geschichtlicher Ausdruck menschlicher Sünde und menschlichen Machtwillens sein wird. Hier müßte m. E. in einem weiteren Stadium das ökumenische Gespräch ansetzen. Die Antwort auf dieses Problem scheint aber wohl auch wieder von weiteren Vorentscheidungen abzuhängen. Dies ist einmal die Frage nach dem Stellenwert des Institutionellen überhaupt, und zwar als einer Wirklichkeit, die so oder so in der Kirche nicht zu vermeiden ist und sich, wenn verdrängt oder ignoriert, nur in sehr viel gefährlicherer Form wieder anmeldet (in der Geschichte etwa durch die kaiserliche Kirchenherrschaft, das Staatskirchentum und den landesherrlichen Summepiskopat). In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von *H. Geißer* beachtenswert, die katholische Kirche stelle sich immerhin dem Problem der Macht und des Institutionellen und verschleiere es nicht durch bloßes Reden von „Dienst" und „Liebe" (157 f.). Eng damit zusammen hängt folgende Frage: Wenn geschichtlich sichtbare Einheit *und* Pluralität beide der Kirche aufgegeben sind, anderseits in der geschichtlich begrenzten Wirklichkeit beide Werte (bzw. ihre wirklichen oder scheinbaren Konsequenzen) in Konflikt miteinander kommen können, welcher Wert hat dann den Vorrang? Kann man nicht zumal den Jurisdiktionsprimat des 1. Vatikanums (über den verhältnismäßig wenig diskutiert wurde, obwohl er für das normale Leben der Kirche doch sicher viel bedeutsamer und praktisch einschneidender ist als die Unfehlbarkeit) in dem Sinne verstehen, daß die katholische Kirche *vor allem* Kirche der sichtbaren Einheit sein will, und daß diese Einheit im Konfliktsfall oder in einer undurchsichtigen Situation vor anderen, in sich auch anzustrebenden Werten rangiert? Von dieser Grundoption würde dann letzten Endes auch die Einstellung zum konkreten, menschlich immer unvollkommenen Petrusamt abhängen. Vielleicht müßte das Gespräch über das Papsttum, um nicht zu einem bloßen „Konsens der Utopie" zu führen, stärker in diese Richtung verlagert werden, und zwar auch dann, wenn nüchtern damit zu

rechnen ist, daß sich hier wohl lange Zeit gegensätzliche Optionen gegenüberstehen werden. Kl. Schatz, S. J.

Mengus, Raymond, *Théorie et Pratique chez Dietrich Bonhoeffer* (Théologie Historique 50). 8° (526 S.) Paris 1978, Beauchesne.

Das vorliegende neue Bonhoeffer-Buch enthält eine Dissertation, die aus einer langjährigen Beschäftigung mit Bonhoeffer in den 60er und 70er Jahren hervorgegangen ist. Sie spiegelt in sich die Probleme und Fragen dieser Zeit wider, die dem Verf., Wissenschaftlicher Assistent an der Straßburger Theologischen Fakultät (kath.) gut vertraut sind.

M. greift ein Hauptproblem der Bonhoeffer-Interpretation heraus, oder besser gesagt, er stellt Bonhoeffers gesamte Theologie und sein Leben unter den Aspekt des Zusammenhangs von Theorie und Praxis. Es geht um Bonhoeffers Suche nach einer neuen Begründung der Ethik und ihre christlich verantwortbare und doch zugleich lebensgerechte Anwendung in der Praxis. Dabei soll das faszinierende und so eigentümliche Verhältnis von Leben und Denken, von theologischer Reflexion und unmittelbarem politisch-kirchlichem Engagement, von Dogmatik und Ethik näher beleuchtet werden, wobei eben dadurch das Wesentliche Bonhoeffers zum Vorschein kommen soll. Der Verf. erblickt gerade in dieser gegenseitigen Durchdringung und inneren Verzahnung von Theorie und Praxis den Grund für die bleibende Aktualität Bonhoeffers. M. liegt es fern, die verschiedenen Ideen, Anregungen, Vorstellungen, theologischen Entwürfe, Aktionen und die Ergebnisse zufälliger geschichtlicher Ereignisse in ein vorgefertigtes System zu pressen. Das schließt die Einsicht in eine besondere Form der Einheit der Theologie Bonhoeffers nicht aus. M. bestimmt den Einheitspunkt als „aktiven Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber" (38). Die Methode sorgfältiger Analyse und klärenden Verstehens erscheint dem Verf. als angemessener Gang zum Ziel (37).

Indem M. in einem kenntnisreichen Umgang mit den Texten den Lebensgang und den Denkweg Bonhoeffers in eine theologisch-biographische Erzähleinheit bringt, vermag er dessen reflektiertes Engagement in Theologie, Kirche und Staat begreifend und begründend als einen „Weg" zur „Wirklichkeit" darzustellen. Diese Sicht rührt wohl aus einem intensiven Gesprächskontakt mit Eberhard Bethge her und lehnt sich an seine große Biographie an (*E. Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse [München 1967]). – In einer klaren und übersichtlichen Gliederung des überreichen Stoffes beschreibt M. den „Weg" in drei Stationen oder Stufen: Categories, Parcours, Accomplissement, ohne streng chronologisch vorzugehen. Alle wichtigen Ansätze und Stichworte der Theologie Bonhoeffers, ihre Konkretisierung, Entfaltung, Kritik und Umgestaltung werden aufgegriffen und vorgestellt: der ekklesiologische Anfang, die frühen Ansätze zu einer Ethik, die christologische Konzentration, der Einsatz in Ökumene und internationaler Friedensarbeit, im Kirchenkampf und in der Bekennenden Kirche, im politischen Widerstand gegen die Tyrannei, die Überlegungen zur Autonomie der Welt und zu einem „religionslosen Christentum".

Im 1. Tl. arbeitet M. die „Kategorien" heraus zunächst mit der Frage nach dem konkreten Gebot. Um über einen bloßen Formalismus in der Ethik von immer und überall richtigen allgemeinen Prinzipien hinauszukommen, muß die Frage nach dem Gebot Gottes gerade im hier und heute gewagt werden. Nur so bekommt die Vielgestaltigkeit und Widersprüchlichkeit des Lebens Relevanz für eine Ethik der „Gestaltung". In Bonhoeffers Habilitationsschrift „Akt und Sein" wird die Wendung zum Primat der Kategorie Wirklichkeit vor der Möglichkeit greifbar. Die Anerkennung der Schranke des Du kann reflektorisches Denken niemals leisten, dazu bedarf es einer aktiven Anerkennung vorgegebener Realität, wie sie in Christus, in der Gemeinde und im Nächsten zu finden ist. Der neue Zugang zur Transzendenz über – in einem Akt der Anerkennung die Grenzenlosigkeit der Reflexion begrenzende – personale Realitäten, führt zur Abkehr von jeder transzendentalistischen Philosophie und Theologie. Indem so der Weg zur Anerkennung von dem Denken vorgegebenen Wirklichkeiten gewiesen wird, muß sich eine rein akademische Existenz für einen Theologen als un-wahr erweisen. In Bonhoeffers Wen-

de „vom Phraseologischen zum Wirklichen" zwischen 1930 und 1932 vollzieht sich der Übergang vom akademischen Theologen zum Christen. So kommt es Bonhoeffer nicht auf eine neue theoretische Theologie an, sondern auf den konkreten Gehorsam gegen Gottes Wort und Gebot im Engagement in seiner Kirche als Ökumeniker, Prediger, Seelsorger, so daß eine ernsthafte Wahrnehmung der Weltwirklichkeit auf der Linie dieser Wende liegt. Die Wirklichkeit wird nach einer Formulierung Bonhoeffers zum Sakrament des Gebots. Nicht Abstraktionen, sondern das Handeln in Nachfolge und Gehorsam ist Kriterium der Verifikation christlicher Sätze. Wirklichkeit an sich bleibt jedoch unerkennbar. Sie ist immer schon durch Christus, den Gott-Menschen, umgreifend strukturierte Wirklichkeit, der in der Kirche (dem sacramentum salutis) in und als Wort, Sakrament und Gemeinde präsent wird und in der Kirche seine Herrschaft über die ganze Welt beansprucht (196).

Ethik zielt auf Gleichgestaltung mit diesem Christus (197), wobei die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein nicht tangiert wird. Doch wendet sich Bonhoeffer gegen das Mißverständnis des sola gratia als billiger Gnade. Die teuere Gnade bindet Glauben und Gehorsam zusammen. Rechtfertigung und Heiligung lassen sich nicht trennen, so daß Dogmatik als Verkündigung billiger Gnade und Ethik als Werkgerechtigkeit ausgeschlossen sind. „Gut und böse" als ethisches Hauptproblem rücken in einen konkreten christologischen Zusammenhang ein.

Der 2. Tl., als „Durchgang" bezeichnet, bezieht sich vorwiegend auf die mittlere Periode der Entwicklung Bonhoeffers. Erfahrungen der Universalität von Kirche und Welt gehören hierher. Ökumenische Arbeit, Begegnung mit Rom, Probleme der Einheit der Menschheit, Auseinandersetzungen um die Judenfrage, Kämpfe der Bekennenden Kirche mit dem nationalsozialistischen Staat kennzeichnen diese Stufe des „Weges" Bonhoeffers. Kritische Einsichten bilden sich über die faktische Provinzialität der deutschen Kirche, über eine ungenügende Eschatologie, die das hier und heute nicht ernst nimmt, über eine ekklesiozentrische Verengung des Horizontes möglicher Verantwortung, über eine neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat gerade für eine reformatorische Theologie. – Das Problem der Gestaltung war hier nicht gelöst wegen zu großer Konzentration auf die Innerkirchlichkeit, in die man sich auch als Reaktion auf den Kirchenkampf hatte treiben lassen. In einem neuen Ansatz mußte Christus auch als Herr der mündig gewordenen Welt in Gestalt eines „religionslosen Christentums" begriffen werden können. Die universale Ausrichtung ethischen Handelns des Christen durfte am Rand der Kirche nicht blockiert werden. – Weil Bonhoeffers faktisches Tun in christlicher Verantwortung der neuen Reflexion in der „Ethik" und in „Widerstand und Ergebung" vorausging, darum hängen die mittlere und letzte Periode der Theologie Bonhoeffers zusammen in wechselseitiger Begründung und Erklärung.

Der 3. Tl. der Arbeit zieht das Fazit des theologischen Weges Bonhoeffers als Zusammenschau und Vollendung. Die Kritik an einer falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre zielt auf die Einheit der Welt und des Menschen unter dem einen Herrn. Vermittlungen als Stationen zu diesem Ziel waren Bonhoeffers Auseinandersetzungen mit dem Problem von Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen, seine Mandatelehre, um dann die Einheit von Gott und Welt, von Jenseits und Diesseits eschatologisch zu begreifen in der „Dialektik" von Letztem und Vorletztem. Dabei kommen die für „Widerstand und Ergebung" typischen Stichworte Arkandisziplin und Weltlichkeit zur Geltung, in denen sich eine christologisch-ekklesiologische Konzentration mit universaler Weltlichkeit des Glaubens verbindet unter den Vorzeichen einer recht verstandenen theologia crucis. Eine Neubesinnung auf das Natürliche, auf das Humanum, eine neue „Treue zur Erde" müssen so vom Letzten her nicht mehr „religiös" abgewertet werden. Christsein heißt nicht der „Religion" einen Raum in der Welt aussparen oder einen bestimmten Modus des Menschseins verabsolutieren, sondern heißt in einem vollen Menschsein, frei zu werden für die anderen, für die Welt, heißt auf der Grundlage christologisch vermittelten Weltbezuges in persönlicher Verantwortung sich einzulassen auf Verantwortung in Geschichte, Zukunft, in Schuld und Tod. – Ethik zerreißt den Menschen nicht mehr in widerstreitenden Verantwortungsbereichen. Die Autonomie des weltlichen Lebens kann sich vielmehr gerade „vor" Gott verantworten, weil der Christ durch das Kreuz Christi zu echter Weltlichkeit befreit worden ist.

Zum Schluß rückt der Verf. Bonhoeffers Theologie in eine entschiedene Zukunftsperspektive, insofern darin als Ausformung der neuen Ethik Gehorsam des Menschen gegen Gott und Freiheit des Menschen in allen Dingen zusammenzusehen sind in gegenseitiger Durchdringung von Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen. – Das Desiderat einer größeren Nähe von Dogmatik und Ethik, von Theologie und Christsein, von Theorie und Praxis ist deutlich.

Diese Einheit kann nicht in theoretischer Spekulation hergestellt, sondern nur durch verantwortungsbereites Handeln verwirklicht und verifiziert werden. Es bleibt eine gewisse Ratlosigkeit, insofern diese Einheit nicht denkerisch objektivierbar ist, sondern im Wagnis christlichen Lebens in der mündig gewordenen, „religionslosen" Welt stets neu zu erringen sein wird. So endet diese wissenschaftliche „Bio-Kritik" (48) als Hinweis auf Bonhoeffers Lebenszeugnis und als Appell zum Christsein in der Welt in Denken und Handeln. Eine ausführliche Bibliographie der Sekundärliteratur steht am Beginn der Arbeit S. 9–32. Einige Druckfehler sind stehen geblieben. Z. B. handelt es sich bei den Zitaten auf den Seiten 63/64 nicht wie angegeben um „Gesammelte Schriften" Bd. III, sondern GS I. Im Kapitel IV des letzten Teils stimmen die Kolumnentitel nicht. G. L. Müller

Gisel, Pierre, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité Ernst Käsemann* (Théologie historique 41). 8° (676 p.) Paris-Genève 1977, Beauchesne.

Ein eindrucksvolles Werk! Schon durch seinen Umfang, aber vor allem durch seine Thematik sowie durch die klare Gliederung des Ganzen. Der Untertitel zeigt es: mit Käsemann wird sozusagen der ganzen modernen deutschsprachigen protestantischen Theologie Rechnung getragen. Die der theologischen Fakultät der Universität Genf vorgelegte Dissertation ist in sieben Kapitel eingeteilt. Das erste bearbeitet die Frage nach dem historischen Jesus, m. a. W. die Frage des Verhältnisses von Theologie und Geschichte. G. zeigt zuerst das Auftreten der Problematik in der Aufklärung und im Historismus. Ausgehend von Bultmann's Unterscheidung von Geschichte und Historie erläutert er die Thesen Käsemann's. Einerseits zeigt Käsemann polemisch im Gegensatz zu J. Jeremias, daß es nach Bultmann zu keiner positivistischen Auffassung kommen kann. Andererseits trennt sich Käsemann auch von Bultmann und von seinen Schülern J. Robinson und H. Braun.

„En renouant avec la question de Jésus de Nazareth, Käsemann [= K.] ne propose pas à l'interrogation du théologien une nouvelle figure: Jésus à la place du kérygme primitif. Si tel était le cas, K. ne procéderait qu'à une permutation des points de départ, une permutation de l'objet théologique qui n'affecterait pas structurellement la tâche théologique elle-même. Or, je crois qu'au contraire, K. opère un déplacement qui entraîne une véritable mutation de la tâche théologique. D'où son intérêt." (p. 112). Bultmann hatte, nach K., bloss die Ausgangspunkte gewechselt. „Die Frage nach dem historischen Jesus, welche den Liberalismus so sehr bewegt hat, besitzt also keine entscheidende Bedeutung mehr. Diese Frage ist durch die nach dem ursprünglichen Kerygma *ersetzt*" schreibt K. über das Jesus-Buch von Bultmann (p. 130 n. 195). Hingegen für K.: „Es geht doch nicht darum, ob er *ein* Jude oder *ein* Christ unter andern war, sondern darum, daß dieser Jude Anfänger und Vollender des Glaubens, Urbild des Gehorsams, der neue Adam und als solcher nicht die Voraussetzung, sondern die Mitte des Neuen Testaments ist" (p. 113). Dieser Satz ist charakteristisch für die theologische Position des Tübinger Theologen.

Das 2. Kap. bezieht sich auf das Neue Testament *als* Kanon. Nach Käsemann weist das NT sehr große theologische Unterschiede auf: an Hand von 3 Jn 9 meint er u. a. zeigen zu können, daß das johanneische Schrifttum außerhalb der Großkirche entstanden ist. Auf jeden Fall ist der neutestamentliche Kanon „ein Dokument des antiken Synkretismus", so vielfältig wie es das Volk Gottes auf Erden ist. K. weist das katholische Traditionsprinzip, das von ihm als Legitimitätsprinzip verstanden wird, scharf zurück. Die Theologie darf sich nicht mit der Betrachtung der widersprüchlichen Tendenzen im NT begnügen. Sie muß ein Kriterium zur Wahrheitstreue finden: Das, was am Ursprung stand, wenn es als erstes Glied einer chronologischen Reihenfolge gedacht wird, ist kein wahres Kriterium. Das

Auslegungsprinzip des NT, der „Kanon im Kanon", ist „die Rechtfertigung des Gottlosen", die K. der paulinischen Auslegung des AT entnimmt. Hier liegt der tiefgreifende Unterschied zur katholischen Theologie. Aber K. betont, daß der Kanon im Kanon nicht isolierbar ist: „Il est un principe à partir duquel le discours s'organise et non pas, comme tel, un énoncé ou un discours" (p. 161). Kanon im Kanon besagt Parteinahme in der Auseinandersetzung zwischen Lüge und Wahrheit. Die Theologie nimmt Stellung: „dans tel lieu, à tel moment de l'histoire, dans telle conjoncture politique et culturelle, c'est telle figure qui manifeste la vérité de l'Evangile... et non telle autre" (p. 194). Der Glaube lebt davon, daß er den heutigen Aberglauben entlarvt und ihm die Nachfolge des menschgewordenen Christus entgegenstellt.

Das 3. Kap. ist der Apokalyptik gewidmet. Käsemann's Aufsatz in der ZThK von 1960 über „Die Anfänge christlicher Theologie" hatte seinen Höhepunkt in der These: „Die Apokalyptik ist... die Mutter aller christlichen Theologie gewesen". Der Autor zeigt, daß die These bei K. nicht neu ist: er schreibt z. B. 1952 in „Verkündigung und Forschung": „Die Apokalyptik... ist sogar der Mutterboden aller kirchlichen Theologie gewesen". 1954 zeigt er, daß die „Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament" eine apokalyptische Verwurzelung in der ersten christlichen Gemeinde haben. Gisel zeigt weiter, daß die Apokalyptik in der Kirche ein kümmerliches Dasein fristen mußte. Sie war immer auf der Seite der Verfolgten. Nebenbei erwähnt Gisel Erik Peterson, einen Lehrmeister K.s, der überzeugend gezeigt hat, wie die frühe Kirche der ersten Jahrhunderte einer immer größeren monarchischen und einheitlichen Struktur nachgegangen ist. Erst Ende des 19. Jh.s und Anfang des 20. Jh.s entdecken Exegeten wie J. Weiss, A. Schweitzer und F. Overbeck, daß die Parusieerwartung den entscheidenden Zug der urchristlichen Predigt ausmachte. Aber sie konnten mit ihrer Entdeckung nichts anfangen: Theologie und Historisch-kritische Exegese waren bei ihnen völlig getrennt. Der Grund dafür war, daß sie im Historizismus verfangen blieben. Gisel bringt K.s Thesen zur Apokalyptik zur Sprache. Hinter gewissen Traditionen des Mt-Evangeliums entdeckt der Tübinger Theologe die apokalyptische Struktur der Entsprechung von Urzeit und Endzeit (Mt 24, 37; 10, 13 ss; 12, 41 ss). Hier stößt er „auf das erste christliche Geschichtsverständnis". Indem er sich deutlich von den Thesen Bultmann's über die Geschichtlichkeit der Existenz abhebt, betont K., „daß erst die Apokalyptik im Bereich des Christentums historisches Denken ermöglichte". „Denn wie für sie die Welt einen bestimmten Anfang und ein bestimmtes Ende hat, so verläuft für sie Geschichte auch unwiederholbar in bestimmter Richtung, durch die Folge deutlich voneinander zu unterscheidender Epochen gegliedert. Damit erhält das einzelne seinen festen Platz, seine Einmaligkeit...". „Hier ergibt sich denn auch die Notwendigkeit, das Kerygma von Jesus nicht bloß zu verkündigen, sondern zu erzählen." Und K. schließt: „Die evangelische Geschichte ist... eine Frucht der nachösterlichen Apokalyptik".

Der Rekurs auf die Apokalyptik erlaubt uns, die Vergangenheit – auch die des Heils – in ihrer Kontingenz zu belassen, und der Gegenwart des Glaubens ihre schöpferische Aufgabe zuzuweisen. Das Thema „Gottesgerechtigkeit" bei Paulus ist auch apokalyptisch verstanden. Im Unterschied zu Bultmann betont K., daß Gottesgerechtigkeit bei Paulus nicht nur Gabe bedeutet, sondern *qualifizierte* Gabe, d. h. eine Gabe, die uns zum Dienst verpflichtet und unseren Dienst ermöglicht. Dieser Begriff der Gerechtigkeit ist mit dem Begriff der Gerechtigkeit und des Bundes im AT und in der jüdischen Apokalyptik verwandt. Mit der Aufwertung der Apokalyptik kämpft K. gegen eine Theologie, die allzusehr am Individuum orientiert ist, ohne Bezug zur Geschichte, zur Institution und zum täglichen Kampf des Christen in der Welt. K. betont immer wieder die radikale Geschichtlichkeit des Glaubens. „Il n'y a pas de foi en dehors d'un langage, et il n'y a pas de langage de la foi qui ne soit ipso facto langage des hommes, discours sur le monde, sur l'homme, sur Dieu et, comme tel, culturellement et politiquement déterminé" (p. 278).

In jeder christlichen Predigt und Theologie müssen zwei Elemente zueinander in Spannung stehen: das Evangelium und der Geist, das „schon jetzt" und das „noch nicht", die Predigt Jesu, die uns persönlich und sozial verpflichtet und das kommende Reich, das man erwartet und erhofft. Diese Spannung zwischen dem „schon jetzt" und dem „noch nicht" darf nicht weggewischt werden. Hier liegt nach Gisel

die theologische Divergenz, die K. von Bultmann, Ebeling und Fuchs trennt. K. erteilt jeder Koinzidenz zwischen Christus und Geist eine Absage. Seinem Denken liegt ein trinitarisches Schema zugrunde. Seine theologische Position ist zugleich eine Absage an die Geschichtstheologie, wie sie Pannenberg und andere vertreten. Folgende Fragen sind in K.s theologischem Denken vorrangig: Gott als Schöpfer, eine Interpretation der Geschichte in ihrer überindividuellen Relevanz und die Frage nach der Gerechtigkeit auf dieser Erde.

Das 4. Kap. behandelt Käsemann's Auslegung der paulinischen Theologie. Diese ganze Auslegung wendet sich gegen eine in der modernen Zeit falsch verstandene Autonomie des Menschen, die in der Aufklärung ihren ausgeprägten Ausdruck fand. K. kämpft gegen die weitverbreitete Reduktion der paulinischen Theologie auf Anthropologie im modernen Protestantismus. Gegen die Begrenzung des Heils auf das ethische, individuelle, autonome Subjekt betont er, daß das Heil – nach Paulus und im Einklang mit der Apokalyptik –, Wiederaufbau der ganzen Schöpfung ist. Die Aufgabe der Christen ist Mitbeteiligung an der Geburt der neuen Schöpfung. Menschliche Existenz besagt Zugehörigkeit zur Welt, die das Feld der konkurrierenden Mächte und Ideologien ist. Weil der Mensch Leib ist, wird er in diesen Kampf hineingenommen. Die Welt kann Reich Christi oder Reich des Satans werden. Die Zugehörigkeit zu diesem oder zu jenem qualifiziert das Leben des Menschen. K. macht aufmerksam auf das paulinische Primat der Christologie, und präziser auf das Primat des Kreuzes. Die Theologie der Enthusiasten in Korinth legte einseitig den Akzent auf die Auferstehung. Die Konsequenz war die Überbetonung des gegenwärtigen Heils und die Indifferenz gegenüber dem irdischen Schicksal Jesu. K. polemisiert gegen die Auslegung, die das Kreuz bloß als Etappe auf dem Weg des Heils ansieht. Eine solche Auslegung wird der konkreten Geschichte nicht gerecht. Im Einklang mit Bultmann sieht K. in der Auferstehung die Interpretation des Kreuzes. Andererseits will K. das Kreuz nicht von der Auferstehung trennen. Isoliert besagt das Kreuz nichts. Es ist sinnlos und nur Ausdruck des Scheiterns. Das Kreuz erzeugt ein Wort und eine Praxis. Man soll das Kreuz auslegen als spezifisches Element einer messianischen Geschichte. Das Kreuz ist positiv. Die christliche Existenz ist Nachfolge des Gekreuzigten. Es besagt nicht, daß die Christen das Leiden besser ertragen als die Nichtchristen, sondern daß sie auf dem Weg sind und auf Hoffnung hin leben. Die paulinische Theologie nimmt den Leib, die Geschichte und die Zeit ernst.

Kap. 5 zeigt das Verhältnis der theologischen Position Käsemann's zu seinen Vorgängern und Lehrmeistern. K.s theologisches Schaffen impliziert ein klares Ja zu den historisch-kritischen Methoden, und zwar letztlich aus einer Motivation heraus, die von der Kreuzestheologie herkommt (p. 430). Aber Theologie ist zugleich Dienst an der Kirche. Gisel stellt sich die Frage, ob K.s Theologie eine „moderne" Theologie ist und prüft ihre Beziehungen zu den Vorgängern (seit der Aufklärung bis zur dialektischen Theologie). Gisel kommt zum Ergebnis: „La foi et la théologie ne répètent pas une vérité originelle. La vérité dont elle (sc. die Theologie) témoigne n'est au contraire vraie que lorsqu'elle est rendue actuelle, en prise sur notre temps et aux prises avec lui. Dans cette mesure, elle ne cesse de différer dans son énoncé en fonction du temps et des lieux où elle est dite. En ce sens, elle ne cesse de devenir toujours à nouveau *moderne*. Mais c'est sur un mode polémique car entre le christianisme et la modernité, il n'y a pas d'opposition de principe mais il y a néanmoins une lutte quotidienne" (p. 496).

Die zwei letzten Kapitel sind ausgeprägt synthetischer Art. Das 6. Kap. ist der Gottesfrage gewidmet. Gisel geht von der modernen Frage aus: *wo* ist Gott? (Echo der Frage von Nietzsche „wohin ist Gott?"). Nach K. ist die Geschichte der Ort Gottes, aber nicht jede beliebige Geschichte. Der Gott des Evangeliums tut sich durch eine einmalige Geschichte kund. Wer Er ist, kann die Auslegung dieser Geschichte sagen, und nicht a priori aus Definitionen abgeleitet werden. Gott kann konkret gedacht werden. Das Sein Gottes drückt sich in seinem Handeln aus. K.s theologisches Denken geht in zwei sich ergänzenden Schritten vor sich: Gott und die Geschichte und der Gekreuzigte. Der verborgene Gott wird im Gekreuzigten offenbar.

Das Schlußkapitel geht der Frage „Was ist Theologie?" nach. Sie ist eine positive Disziplin. *Positiv* und in diesem Sinn wissenschaftlich, weil sie sich bemüht, eine

Geschichte, eine Institution, eine Tradition zu verstehen. Aber sie ist zugleich *theologisch*, weil sie versucht, das Gegebene als möglich darzustellen –. G.s Arbeit schließt mit vierzehn Seiten Thesen, in denen die Hauptpunkte der Argumentation zusammengefaßt sind, und einem Personenregister. J. Hug, S. J.

Pfeffer, Wilhelm, *Christus-Omega. Neutestamentlich-exegetische Untersuchungen zur Christologie und Anthropologie von Pierre Teilhard de Chardin.* Teil I: Darstellung der Christologie und Anthropologie. 8° (307 S.). – Teil II: Die exegetische Diskussion der Christologie und Anthropologie (Europäische Hochschulschriften, R.: XXIII, Theologie, Bd. 117/I und II). 8° (475 S.) Frankfurt/Bern/Las Vegas 1979, P. Lang.

Die vorliegende Arbeit stellt eine Dissertation (1977) an der Theol. Fakultät der Univ. Freiburg i. Br. dar. Sie wurde erweitert durch die Einbeziehung der inzwischen neu erschienenen Schriften Teilhards („Le Cœur de la Matière", „Les Directions de l'Avenir", Tagebücher I, II, III). In einem ersten Abschnitt („Aufgabenstellung") stellt der Verf. sein Anliegen vor: „Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, einige zentrale biblische Grundlagen, die Teilhard de Chardin für seine Überlegungen zur Christologie und Anthropologie heranzieht, exegetisch-kritisch zu untersuchen. Das Neue Testament ist nicht die einzige Basis für die Konzeption von Pierre Teilhard de Chardin. Seine geologischen und paläontologischen Forschungen, naturphilosophischen Überlegungen und die Erkenntnis der zunehmenden Bedeutung des marxistischen Neo-Humanismus mit seiner weltimmanenten Anthropologie erweisen sich als außerordentlich wirksame Elemente in Teilhards Schaffen und Werk. Letztlich jedoch ist es der von der christlichen Offenbarung gespeiste Glaube, der sein Denken begründet, leitet und sichert. Dabei erfahren der tradierte Glaube, das tradierte Dogma und die tradierte Auslegung der Heiligen Schrift eine Neuinterpretation auf der Basis eines evolutiven Weltbildes" (7). Zusammenhang, Konkordanz und Diskrepanz zwischen „dem ursprünglich Gemeinten" biblischer Texte und Teilhardscher Deutung dieser Texte sollen also aufgezeigt werden.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile (in je einem Band). Im 1. Teil soll mit Teilhards Denken und Weltschau bekanntgemacht werden. Es handelt sich nicht um eine kritische Darstellung, sondern mehr um eine systematische Materialsammlung, auf die sich die kritisch-exegetische Auseinandersetzung des 2. Teils stützen kann. – In 9 Kap. wird die Teilhardsche Weltschau ausgebreitet (18–218, mit 1 052 Anmerkungen: 219–285). In einer kurzen Einleitung wird das grundlegende Thema Teilhards als das „Zueinander von Gott und Welt" (16) bestimmt. Teilhard schreibt: „Glaube an Gott und Glaube an die Welt: diese beiden Energien, die eine wie die andere Quelle eines großartigen geistigen Schwungs, müssen sich gewiß zu einer Resultante aufsteigender Natur verbinden lassen." Im Vordergrund seines Bemühens steht die Zukunft von Welt und Mensch. In einem Brief Teilhards heißt es: „Die Vergangenheit hat mir den Bau der Zukunft offenbart..." Deshalb entwirft der Verf. im 1. Abschnitt des Buches „Die Schau in die Vergangenheit" (18–33): zuerst das Leben im Universum, dann die Entfaltung der Biosphäre und die Herausbildung der Anthropoiden, schließlich das Auftreten des Menschen und die Bildung der Noosphäre. Kap. 2 behandelt die Fragen der Evolution (34–44): die Wahrnehmung der Evolution, der Ort des Menschen in der Evolution, Irreversibilität, Glaube an die Zukunft. Die Zukunft des Menschen wird dann im 3. Kap. näher dargestellt (45–67). Es folgen: die Bedeutung der Religion und des Christentums im kosmischen Prozess der Evolution (4. Kap.), kosmischer Christus – Christus-Universalis – Christus-Omega (5. Kap.), der Leib Christi (6. Kap.), das Pleroma als in Gott vollendetes Universum (7. Kap.), das christliche Handeln (8. Kap.) und die Parusie (9. Kap.). Sehr begrüßenswert ist es, daß P. hinter jedem Kapitel eine kurze Zusammenfassung der erörterten Gesichtspunkte gibt.

Der umfangreiche 2. Teil (1–475) befaßt sich mit der exegetischen Diskussion der Christologie und Anthropologie. In der Einleitung betont der Verf. ausdrücklich: „Wenn hier nun von *einem* Wissenschaftszweig der Theologie her, der Exege-

se, die Teilhardschen Vorstellungen von Welt, Geschichte, Mensch und Gott diskutiert werden, so darf Teilhard nicht als Exeget betrachtet werden, der er nicht war und nicht sein wollte. Sein methodisches Vorgehen übersteigt das der Exegese. Dennoch sind wir der Auffassung, daß die Exegese grundlegende Erkenntnisse ihrer Auslegung dort als Kriterium einsetzen darf, wo man sich – wie Teilhard – zentral auf die Schrift beruft." Bei der Verwendung der Schrift hat sich Teilhard wohl niemals um eine genau ermittelte Auslegung bemüht, wenngleich der Verf. gelegentlich Übereinstimmungen mit J. Huby, S. Lyonnet, P. Benoit, L. Cerfaux feststellt. Das Anliegen P.s wird aufgrund dieser Textsituation folgendermassen formuliert: „Wer die Schrift so benützt wie Teilhard, den darf man nicht auf einzelne Aussagen reduktiv festlegen. Eine exegetische Auseinandersetzung wäre dann überflüssig, weil Teilhard dem einfach nicht standhält. Dagegen wurde uns im Verlauf der Arbeit klar, daß es sich lohnt, weitere Grundpositionen seines religiösen und theologischen Verständnisses unter exegetischem Zugriff zu untersuchen. Hier zeigen sich Entsprechnungen, aber auch unterschiedliche Sichtweisen, die manchmal bis zum Widerspruch bzw. Gegensatz reichen. Weiterhin hat sich die Untersuchung damit beschäftigt, aufzuzeigen, wo Teilhard von Erkenntnissen her weiterdenkt, die nicht mehr exegetisch diskutiert werden können, sondern in den Bereich der wissenschaftlichen Anthropologie und der Dogmatik weisen und dort unter eigenen Gesichtspunkten zu diskutieren sind" (10).

Im 1. Kap. des 2. Teils wird zuerst die Vorstellung vom „Leib Christi" in den Paulinischen Homologoumena exegetisch untersucht, um dann auf dieser Basis Teilhards Auffassung vom „Leib Christi" zu beurteilen. Bei diesem Vergleich der Aussagen Teilhards mit den Vorstellungen des hl. Paulus werden einige grundlegende Übereinstimmungen konstatiert, die nähere Betrachtung enthüllt jedoch – nach der Meinung P.s – entscheidende Unterschiede. Ich möchte einen solchen Unterschied besonders herausstellen: „Die Beziehung zwischen den Gläubigen und Christus im Leib Christi wird von Paulus und Teilhard unterschiedlich gesehen. Während Teilhard mehr an eine gnadenhaft seinshafte, geistige und materielle Verbindung mit Christus als Inkarniertem denkt, wobei die Menschheit Christi gleichsam die materielle Bedingungen der Vereinigung ist, ist der Gläubige nach Paulus durch den Glauben und die Taufe in einen geschichtlichen Raum (die Gemeinde) hineingenommen, in dem ein Geschehen, das Heilsgeschehen an Christus, irdisch gegenwärtig und wirksam ist. Gewiss ist der inkarnierte Christus für Teilhard immer auch der gekreuzigte und auferstandene, denn durch die Auferstehung erlangte Christus die universalen Attribute, die Teilhard ihm zuschreibt. Dennoch ist zu beachten, daß es immer Christus qua Inkarnierter bleibt, in den man eingegliedert ist. Nur so gelingt Teilhard die Ausweitung zum kosmischen Christus, der aufgrund seiner menschlichen Natur dem ganzen Universum koextensiv wurde" (57).

Man fragt sich freilich, ob der eben zitierte Unterschied für Teilhard überhaupt so gravierend und „konstitutiv" ist, wie es der Verf. nahelegt, zumal er selber einwendet, daß für Teilhard die Inkarnation das Kreuz und die Auferstehung mit einschließt. Und ist Eingliederung oder „Teilhabe" an Kreuz und Auferstehung Christi nicht eben doch auch wesentlich Teilhabe an der Inkarnation? Es ist schwer verständlich, wie sich beides trennen lassen soll.

Ferner muß man immer das teilhardsche Menschenbild vor Augen haben, und dieses ist ein Menschenbild, das die modernen Naturwissenschaften mit Medizin und Anthropologie zur Grundlage hat. Dieses Menschenbild hat aber den kosmischen Bezug als konstitutives Element in einer Weise, wie das im antiken und mittelalterlichen Weltbild niemals erahnt werden konnte. Die diesbezüglichen Fakten sind außerordentlich massiv; man denke etwa daran, daß ich keinen Atemzug, mit dem ich den lebensnotwendigen Sauerstoff aufnehme, tun kann, ohne daß die pflanzliche Assimilation diesen Sauerstoff dauernd liefert. Also: kein menschliches Atmen ohne die dauernde Gegenwart funktionierender Pflanzen. Man denke weiter daran, daß dieser Assimilationsprozeß der Pflanzen nur mit Hilfe der Sonnenenergie funktioniert, so daß ich zum Atmen (und zum Sprechen, Handeln usw.) die mit meinem Lebensprozeß mitfunktionierende Sonne brauche. Wenn nun von Menschwerdung Gottes in Jesus Christus die Rede ist, warum sollte diese kosmische Dimension der Menschennatur Jesu nicht berücksichtigt werden dürfen? Und warum sollte dieser moderne Gedanke der kosmischen Dimension der Menschennatur

nicht auch im paulinischen Begriff des „Leibes Christi" (als „Erweiterung" seines Gedankens) Berücksichtigung finden? Sollte Teilhard nicht berechtigt sein, die paulinische Theologie vom modernen, evolutiven, kosmischen Menschenverständnis her zu interpretieren? Gewiß ist das eine der vielen theologischen und naturphilosophischen „Erweiterungen", die bei Teilhard anzutreffen sind. Aber sind solche modernen Erweiterungen *gegen* die paulinische Theologie? Der Grundgedanke stützt sich doch immer noch mit Recht auf Paulus. – Ein weiterer kritischer Punkt wird vom Verf. so formuliert: „Im Unterschied zu Paulus, für den der ‚Leib Christi' dynamische Gegenwart des erhöhten Herrn in der Kirche ist, kennzeichnet den ‚Leib Christi' Teilhards ein menschlich-evolutiver Prozess der Einswerdung der Menschheit als Vorbedingung der Parusie. Die in der Kirche vereinigten Gläubigen stellen gleichsam den Stamm, den Grundstock dieser Einswerdung der Menschheit dar. Teilhards Vorstellung ist also ganz von der Zukunft charakterisiert, während die Gemeinde als Leib Christi ganz in ihrer Gegenwärtigkeit von Paulus gesehen wird: es ist der *eine* Heilsraum, dem der Gläubige seit der Taufe zugehört und so an der irdisch-geschichtlichen Gegenwart des erhöhten Christus und des mit ihm gegebenen Heilsgeschehens teilhat. Die Beziehungen im Leib Christi sind die Dienste füreinander, es sind innergemeindliche Beziehungen; Entsprechungen in den sozialen Beziehungen der Menschen außerhalb der Gemeinde kommen nicht in den Blick. Teilhard hingegen möchte in der Menschheitsgeschichte Entwicklungen zu sozialen Beziehungen identifizieren, wie sie auch für die Gläubigen im Leib Christi ausgesagt sind: Einheit durch Liebe. Nach Teilhard muß es für den „Leib Christi" um geschichtliche Fortentwicklung gehen, Paulus ruft auf zur Intensivierung und Vertiefung dessen, was den „Leib Christi" ausmacht (57–58). Eng damit hängt eine weitere Differenz zusammen: „Es erhebt sich die Frage, ob es berechtigt ist, die Vorstellung vom ‚Leib Christi' bei Paulus auf die Ebene eines an die menschliche Freiheit gebundenen, evolutiven Menschheitsprozesses zu transponieren, durch den eine gnadenhaft bewirkte, innerweltlich verwirklichte kollektive menschliche Einheit als geschichtliche Voraussetzung der eschatologisch hereinbrechenden Parusie und parusischen Vollendung entsteht" (59).

Wir können natürlich nicht alle angeschnittenen Fragen im Rahmen einer Besprechung diskutieren. Es handelt sich fast bei allen Problemen um die von Teilhard selbst so genannten „Erweiterungen", die durch das moderne Welt- und Menschenbild nahegelegt werden. Die wesentliche Frage ist, ob solche Erweiterungen der biblischen Grundlage zu rechtfertigen sind. Ich glaube, da Teilhard keine strenge Exegese treiben wollte, muß jede Zeit die biblischen Aussagen in ihrem Welt- und Menschenverständnis darstellen, wenn sie verstanden werden will. Eine viel diskutierte Frage ist die Interpretation des „Leibes Christi" als „physische" Wirklichkeit („Die physische Einkörperung der Gläubigen in Christus"). Teilhard tritt für diese Meinung ein und könnte sich auf die Exegeten P. Benoit, E. Percy und L. Cerfaux berufen. Der Verf. kommt jedoch zu dem Ergebnis, daß „diese Auffassung ... in den paulinischen Hauptbriefen keine Grundlage hat" (59). Allerdings schwächt er diese Stellungnahme wieder ab, wenn er feststellt: „Wenn und insoweit Teilhard mit dem Begriff ‚Physisch' die Verbindungen zwischen Christus und den Gläubigen im ‚Leib Christi' als höchst reale und intensive kennzeichnen möchte, so steht dem von seiten der Schrift nichts entgegen." Jedoch wird man dem Verf. (zusammen mit vielen Teilhard-Interpreten) darin recht geben müssen, daß Teilhards Wortwahl (physisch, organisch, biologisch) nicht gerade glücklich ist. „Physisch" darf nur im Sinne von „höchst real" (86) verstanden werden.

Im 3. Kap. folgt eine genaue und kritische Wertung der Aussagen des Kolosser- und Epheserbriefes: Christus als „Haupt", „Haupt des Leibes" und die Kirche als „Leib". Als wichtiges Ergebnis der Untersuchung (bes. in bezug auf den Kolosserbrief) kann festgehalten werden (117): 1. Der ursprüngliche Hymnus pries Christus kosmisch als „Haupt des Weltleibes". 2. Diese Aussage war geeignet, der kolossischen Irrlehre zu begegnen, die „Weltelementen" und „Mächten und Gewalten" eine heilsbedeutsame Herrschaft zuerkannte und damit Christi einzigartige und universale Rangstellung in Zweifel zog. 3. Der Briefautor denkt jedoch nicht kosmisch, sondern ekklesiologisch. Er transformiert die kosmische Ebene in eine geschichtliche. Die Kirche ist der irdisch-gegenwärtige Leib des himmlisch gegenwärtigen Hauptes. Aber die Aussagen von Kol 2, 10; 2, 19; 1, 18a und Eph 1, 20 ff. las-

sen es – nach P. – nicht zu, von Christus als „Haupt der Schöpfung" zu sprechen (140). Ferner: „Die Aussagen Kol 2, 10.19; 1.18a und Eph 1, 20 ff. lassen es ebenfalls nicht zu, von einem physischen Einfluß Christi auf den Kosmos zu sprechen. Immer tritt der geschichtlich-ekklesiologische Apsekt hervor, bzw. wird von den Briefautoren durch ihre Interpretation geradezu herausgekehrt. Der Kolosser- und der Epheserbrief kennen keine physisch-kosmische Herrschaft Christi im Universum, sondern nur eine soteriologische durch seine Kirche. Wenn Teilhard de Chardin dies dennoch tut, dann nicht auf der Basis der Schrift, sondern auf der einer Extrapolation durch den Gedanken, daß jede Monade im Universum mit dem ganzen Universum koextensiv ist, was nicht mehr exegetisch diskutiert werden kann" (143). – Was der Verf. hier als Ergebnis der strengen exegetischen Auslegung bezeichnet, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Die Frage, die sich immer wieder stellt, ist aber: Sind solche modernen Erweiterungen und Extrapolationen, wie sie bei Teilhard grundlegend sind, *gegen* die paulinische Theologie? Das kann man wohl nicht mit Recht behaupten. Wohl gibt P. zu (143): Soweit Teilhard das Wirken Christi auf der personal-geistigen Ebene versteht, kann er sich auf die Schrift stützen. „Unsere Frage hier ist jedoch mehr jene nach dem ‚physischen' Wirken Christi, das dieser direkt, also ohne Vermittlung durch den Menschen, auf das Universum ausübt" (143). Ich möchte jedoch mit aller Entschiedenheit behaupten, daß es bei Teilhard keine Betrachtung des Universums unter Ausschluß des Menschen gibt. Es gibt zwar eine Kosmogenese und auf ihr aufbauend eine Biogenese und schließlich die Anthropogenese. Diese Genesen bilden aber eine evolutive Einheit. Auch wenn Teilhard von Kosmogenese und Biogenese spricht, ist immer auch der Mensch mitgemeint, und zwar konstitutiv. Für Teilhard ist der Mensch nicht nur geistig-personales Zentrum des Universums („centre de perspective"), sondern vor allem auch „Konstruktionszentrum" des Universums („centre de construction de l'univers").

Einige weitere Fragezeichen möchte ich zum Schluß noch anbringen: 1. Es ist nicht verständlich und vom Verf. auch nicht geklärt sondern durch die ganze Arbeit hindurch nur festgestellt worden, daß der kosmische Aspekt (und der „physische Einfluß") und der „geschichtlich-ekklesiologische Aspekt" (z. B. 143) Gegensätze sind, die sich ausschließen. Der ekklesiologische Gesichtspunkt ist in einer wohl kaum zu überbietenden Weise bei Teilhard gegenwärtig, da für ihn die katholische Kirche „die eigentliche Achse der Sammlung", „Hauptbrennpunkt", „Mittlerin zwischen Gott und Welt" usw. ist. – 2. Es sollte mehr bedacht werden, daß der kosmische Aspekt bei Paulus (z. B. die kosmischen Elemente – stoicheia tou kosmou) ein betont negativer ist, während bei Teilhard „kosmisch" etwas anderes bedeutet, auf jeden Fall nichts mit mythologischen Weltkräften zu tun hat, sondern einfach die konkreten Bindungen der Menschennatur an die Kosmo- Bio- und Noosphäre bedeutet.

Im 4. Kapitel wird die Vorstellung von der Kirche als Bau und das Wachstum der Kirche diskutiert. Es folgt (5.) das für Teilhard wichtige Thema „Pleroma" (176–216) und der „Christushymnus Kol 1, 15–20". Den Abschluß (7.) bildet eine kurze Zusammenfassung (307–310), in der es am Ende heißt: „Kann sich also Teilhard auf die Schrift stützen? Uns scheint, daß er gewichtige Fluchtlinien der Deuteropaulinen erkannt hat. Gleichzeitig zeigen sich bezüglich seines Interesses an einem Zusammenhang zwischen Christus und dem Universum, den er betont physizistisch versteht, deutliche Unterschiede. Teilhards erkenntnisleitendes Interesse, die Spaltung durch das ‚Empor' und das ‚Voran' zu überbrücken, macht es eigentlich gar nicht notwendig, so physizistisch zu interpretieren. Es würde für sein Interesse ausreichen, wenn er, wie die Schrift, die menschliche Geschichte in betontem Zusammenhang mit dem göttlichen Heilswirken sieht, dabei jedoch das Wie des Zusammenhanges als Geheimnis beläßt. Für diese ‚Liebe zur Erde' hat Teilhard de Chardin den Blick geöffnet, kann Hoffnung geben, Glauben ermöglichen, ohne den Boden der Schrift zu verlassen" (309). Mit den angegebenen Einschränkungen möchte ich dieses Schlußwort des Verfassers sehr unterstreichen. Sein umfangreiches Werk wird mithelfen, das erlahmte Interesse an Teilhard de Chardin und seiner Weltschau wieder zu erwecken und durch neue Forschungen weiter zu vertiefen.

A. Haas, S. J.

Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem publiées par *Michel Aubineau*, Vol. I: Les homélies I–XV (Subsidia Hagiographica, n° 59). Gr. 8° (LXXVI u. 596 S.) Bruxelles 1978, Société des Bollandistes.

Den Wandel im Stand der Erforschung des Schrifttums des Presbyters Hesychius von Jerusalem († nach 451) läßt sich aus dem Vergleich der Angaben der Altaner-Stuiber, Patrologie (1965) und nun in der Clavis Patrum Graecorum III, nr. 6550 bis 6596, ersehen, wo an den leeren Rändern rechts auch leicht festgestellt werden kann, wie oft bei den Homilien jetzt eine editio princeps vorliegt. Den Löwenanteil daran hat sich M. Aubineau im vorliegenden Band gesichert, dem noch ein weiterer mit sechs apokryphen Stücken bzw. Schriften zweifelhafter Authentizität folgen soll. Die reichhaltige Einführung bringt (I.) die Biographie und das Verzeichnis der Werke des H. (XIII–XX), mit öfteren Hinweisen auf zwei wichtige Untersuchungen, nämlich die von J. Kirchmeyer im DSp VII (1968, col. 399–408) und die noch ungedruckte Dissertation von *R. Mennes*, Hesychius van Jerusalem. Inventaris van de Griekse handschriftelijke overlevering met de uitgave en vertaling van het Groot Commentaar op psalm 100 en 102 (Thèse dactylographiée de l'université de Gand) (1971). Es folgt (II.) die Darstellung der hs. Überlieferung der Festhomilien des H. (XX–XXVI), wofür A. Erhard, dessen Andenken das Werk gewidmet ist, F. Halkin und eben R. Mennes wichtige Vorarbeit geleistet haben. Aub. hat für seine Edition der Homilien I–XV 65 Hss als Grundlage verzeichnet, von denen ihm nur drei unzugänglich waren. Insgesamt konnte er 60 Textzeugen für seine Edition kollationieren. Die Suche war um so mühsamer, als die Festhomilien des H. nicht als Corpus überliefert sind. In Abschnitt III (XXVI bis XXX) folgt die Übersicht über die bisherigen Ausgaben und Übersetzungen. Aub. hat vier Vorgänger als Editor. Für sieben Homilien (II, VII, VIII, XI, XII, XIII, XV) macht er hier die editio princeps (et critica), abgesehen von den zwei Homilien, die schon in SC 187 vorausgenommen, hier aber wieder abgedruckt sind. Die Frage der Übersetzung der Homilien und die gemachten Vorarbeiten sind S. XXIX–XXX besprochen. Durch den Einsatz des Computers im L.A.S.L.A. von Lüttich konnte ein Index verborum von insgesamt 35 000 Einheiten erstellt werden, was dann eine große Hilfe für die Feststellung bestimmter Lesarten, für die Entscheidung mancher Echtheits- und Übersetzungsfragen war, wie auch für die Feststellung von Parallelen und der Terminologie des H. Dieser Index wird bei Olms, Hildesheim erscheinen und auch für die Linguistik von Bedeutung werden. Vgl. V (XXXIII–XLI), wo auch besondere Hinweise zum Stil des H. gemacht werden (XXXVI–XXXIX).

Von großem Interesse ist Abschnitt VI (XLI–LII) zur Theologie des H. Die Christologie steht im Mittelpunkt. Dann folgen Skizzen zur Mariologie, Soteriologie und Ekklesiologie. – Im Abschnitt VII (LII–LVII) geht es um H. als Exegeten und Prediger. Er lebte aus der Heiligen Schrift, was sich konkret in seinem Text als einem Gewebe sich überlagernder Bibelzitate und in einem Reichtum an biblischen Allusionen darstellt. Dabei ist wenig an allegorisierender und moralisierender Exegese zu finden. – Als besonders hilfreich für die Beurteilung der Echtheit der Homilien hat sich nach Abschnitt VIII (LVIII–LXIV) deren Verhältnis zum liturgischen Kalender von Jerusalem erwiesen, woraus sich dann wieder konkrete Einsichten für die Geschichte der ältesten Marienfeste ableiten ließen. Aub. lenkt die Aufmerksamkeit auf ein Fest in der Oktav von Epiphanie, woraus sich wohl später das Fest der Verkündigung entwickelt hat (vgl. p. 184–185 zur VI. Homilie).

In Abschnitt IX (LXV–LXX) ist alles zusammengetragen, was sich für die Chronologie und an Realien verschiedener Art ergibt. H. ist seit 412 als Prediger in voller Tätigkeit; er ist noch am Leben, zum mindesten am Vorabend von Chalcedon und wohl noch darüber hinaus. Der Antijudaismus der Hom. VI ist kennzeichnend für die erste Hälfte des 5. Jh.s (siehe S. 181 f.). – Das Verhältnis des H. zur griechischen Tradition wird in Abschnitt X (LXX–LXXVI) bestimmt. Die Homilien fügen sich in die antinestorianische Strömung ein, welche dem Konzil von Ephesus (431) unmittelbar vorausgeht oder folgt (LXXIII). H. setzt sich besonders mit Theodor von Mopsuestia auseinander, was vor allem durch die Fragmente der sonst verlorenen Kirchengeschichte bezeugt ist (PG 86, 1031 D;

Pelagius, In defensione trium capitulorum: ed. R. Devreesse, Rom 1932, 2–6). Hier stellt sich die Frage, ob H. zum Gegner des Konzils von Chalcedon und des Tomus Leonis geworden ist, worauf weiter unten eingegangen werden soll.

Nach dieser reichhaltigen Einführung folgen Text und Übersetzung der 15 Homilien, jeweils wieder mit Einleitungen, worin die Theologie, exegetische Methode, hs. Überlieferung, Authentizität usw. nach allen nur möglichen Gesichtspunkten behandelt sind. Ein zweifacher Apparat gibt genaueste Auskunft über Schriftstellen, Lesarten usw. und bringt erläuternde Einzelbemerkungen. Die Bedeutung dieser vorbildlichen Erschließung der schon bekannten, bzw. der erstmals zugänglich gemachten Texte liegt zunächst einmal darin, daß das kerygmatisch-liturgische Leben der Kirche und ihres Glaubens sichtbar gemacht werden kann für eine Zeit, da der Blick der Dogmenhistoriker allzu schnell von den Kontroversen eingefangen wird, die mehr und mehr eine technische Sprache erfordern. Mehrfach weist Aub. daraufhin, daß H. eine pastoral-untechnische Sprache spricht, die z. T. noch stark an das zweite Jahrhundert erinnert (etwa Melito von Sardes). Was H. verkündet, darf als kerygmatischer Hintergrund auch für die Zeit angesehen werden, die sich zwischen 431 und 451 auf einen engeren Kreis christologischer Fragen beschränkt hat.

Uns interessiert besonders die Frage, ob H. schließlich zum Gegner des Konzils von Chalcedon geworden ist (siehe oben). Was ist zur Zuverlässigkeit des Berichts des Pelagius, In def. trium cap., ed. Devreesse p. 2, 24–3, 2, zu sagen? Welche Fakten werden erwähnt?

a) Eutyches flieht vor dem „examen" des Konzils von Chalcedon, gemeint ist wohl eine Untersuchung und Verurteilung durch die Synode; die Flucht führt ihn nach Jerusalem; dort habe ihn Hesychius gerne (libenter) aufgenommen. Wann kann eine solche Flucht angesetzt werden? Da diese Frage später in einem eigenen kleinen Beitrag behandelt werden soll, so sei einstweilen nur soviel gesagt, daß bei einer genauen Überprüfung der Quellenangaben zur Chronologie des Eutyches dafür nur geringe Chancen bleiben.

b) Bezüglich der Abfassung von Büchern gegen Chalcedon und gegen den Tomus Leos an Flavian durch Hesychius (Pelagius, In Def. trium cap. 2: Devreesse, p. 2, 27–3, 2) ist Aub. sicher im Recht, wenn er darunter andere Schriften als die Kirchengeschichte des H. versteht. Wenn die eben angesprochene Mitteilung über die Flucht des Eutyches nach Jerusalem als zuverlässig angenommen werden dürfte, so wäre dies auch ein Präjudiz für die Zuverlässigkeit der zweiten Mitteilung. Doch hat Aub. hier gewichtige Gegenargumente: aa) Weder Pelagius noch irgendwelche Florilegien haben auch nur das geringste Fragment davon erhalten; bb) Cyrill von Scythopolis, der so auf chalcedonische Orthodoxie bedachte Schreiber der Vita Euthymii, hat an H. nichts auszusetzen, hat vielmehr lobende Worte für ihn (*E. Schwartz*, Kyrillos von Skythopolis [Leipzig 1939] p. 26, 20; 27, 1–2, wo freilich noch Passarion miteingeschlossen ist; vgl. Aubineau, p. LXXIV–LXXV). Von der „Schändlichkeit der Lehre im Tomos", von der Juvenal vor der Abreise zum Konzil von 451 zu allen Priestern und Mönchen von Jerusalem sprach (Zacharias Rhetor, Hist. Eccl. III, 3: Ahrens-Krüger 11), ist H. gewiß überzeugt gewesen. Zur Entscheidung der Frage der Abfassung der genannten Schriften und der Chalcedonfeindlichkeit des H., die von den Homilien her keine Stütze hat, möchte Aub. neue Funde abwarten oder fordern. Ihm, dem so erfolgreichen Hss-Forscher und Editor, möchte man alles Glück dazu wünschen. A. Grillmeier, S. J.

Vorgrimler, Herbert, *Buße und Krankensalbung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3). Gr. 8° (234 S.) Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder.

Das Sakrament der Buße ist zweifellos in eine schwere Krise geraten. Wo für Begriffe wie Sünde, Reue, Buße, Versöhnung und Gnade der reale Erfahrungsgrund im geistlichen Leben fehlt, da muß dieses Sakrament zu einer „lästigen" Pflicht werden. Die Krise läßt sich jedoch nicht auf den Bereich dieses Sakraments eingrenzen. Vielmehr offenbart sich gerade in diesem „heraus-fordernden" Gottesdienst die tiefere Krise der Gottesbeziehung des modernen Christen im Zeitalter des „entschwundenen Gottes". Erst wenn sich der Gläubige wieder in die ganze Dra-

matik eines letzten „Entweder-Oder" der Gottbegegnung in Gnade oder Sünde, in Liebe oder Haß hineinziehen läßt, wie sie sich hier unausweichlich zuspitzt, kann die Erneuerung der Buße zur Versöhnung mit dem wieder „nahegekommenen Gott" führen.

In dieser glaubensgeschichtlich kritischen Situation kann eine dogmenhistorische Forschungsarbeit zur notwendigen Voraussetzung einer Wiederbelebung dieses Sakramentes in der kirchlichen Praxis werden. Der Verf. zieht im vorliegenden Band die Summe seiner bußgeschichtlichen Forschungen. Dieser Faszikel HDG IV/3 stellt eine völlige Neubearbeitung des von B. Poschmann in 1. Aufl. 1951 besorgten und seit 1963 vergriffenen Heftes dar. Was V. neben Poschmann ganz besonders Karl Rahner verdankt, kommt nicht nur in der Widmung zum Ausdruck. Er beruft sich auf Rahners Arbeiten zur frühen Bußgeschichte, die sich in dessen „Schriften zur Theologie", Bd. XI, in einem bislang nur hektographierten Traktat „De paenitentia" und in Kurzfassung als Artikel in „Sacramentum Mundi", Bd. I Sp. 655–679, finden. Eine kürzere Fassung seines Werkes bietet der Verf. innerhalb einer systematischen Abhandlung in „Mysterium salutis", Bd. V, 409–440 und in „Handbuch theologischer Grundbegriffe", Bd. I, 209–213. – In einer klaren und übersichtlichen Gliederung des umfangreichen Materials, das sich in einer Rez. nur ganz begrenzt wiedergeben läßt, befaßt sich V. in 6 Kapiteln mit der bewegten Geschichte der Buße. Das 7. Kap. gilt dem Ablaß (203–214), während im letzten Kap. (215–234) die Forschungsergebnisse zur Krankensalbung vorgestellt werden. V. übernimmt dabei die Anordnung von Poschmann, ist sich aber der nichtadäquaten Behandlung beider Sakramente bewußt, was er jedoch mit dem Zwang zur räumlichen Begrenzung begründet.

Bevor nun die Ergebnisse der Arbeit in ihren großen Zügen beleuchtet werden, ist mit dem Verf. auf die entscheidende Bedeutung der jeweiligen Ekklesiologie für Verständnis und Praxis des Bußsakramentes hinzuweisen. Die in den 20er Jahren dieses Jh. entwickelte These B. Xibertas (und seines Lehrers M. de la Taille) „reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae" (195) dient V. zusammen mit B. Poschmann und K. Rahner als „Schlüssel für das Verständnis der ganzen altkirchlichen Bußgeschichte" (196). Daß hier die Akte des Pönitenten einen konstitutiven Bestandteil des Sakramentes bilden, weist auf den zutiefst personalen Aspekt des sakramentalen Geschehens. Und im umfassenden Dialog der Person mit Gott ist zugleich jede Privatisierung und Individualisierung überwunden, weil die Rekonziliation des Sünders mit der Kirche, dem umfassenden Sakrament der Gottbegegnung, nicht nur kirchenrechtliches Beiwerk ist, sondern zur sakramental-gnadenhaften Innenseite christlichen Seins vor Gott gehört, was in der Trennung und Wiederzulassung zur Eucharistie zum greifbaren Ausdruck kommt. Die sog. Exkommunikationsbuße des Altertums war so konkrete Folge des Glaubens an die heilsrelevante Zugehörigkeit zur Kirche. Rahner unterscheidet dabei zwischen einer realen Exkommunikation mit einer Distanzierung des Sünders von der Kirche durch sich selbst oder eine Erklärung der Kirche und einer liturgischen Exkommunikation mit einer Versetzung des reuigen Sünders in den Büßerstand als Anfang des Bußverfahrens.

Im 1. Kap. (3–27) wird innerhalb der biblischen Begründung der enge Zusammenhang von Gott und Kirche in einer tiefen theologisch-ekklesiologischen Sicht von Sünde und Gnade sichtbar. Buße steht in einem übergreifenden Zusammenhang des allgemeinen und in Christus eschatologischen Heilswillens Gottes, wie er in der Kirche als Leib Christi gesellschaftlich und geschichtlich in Erscheinung tritt. Im Rückgriff auf verschiedene Bannverfahren im Judentum kennt das NT, wie an den klassischen Stellen (Mt 16, 18 ff.; Mt 18, 18; Joh 20, 19–23) deutlich wird, gestufte Formen der Reaktion der Kirche gegenüber der Sünde in ihr, die Beteiligung der ganzen Gemeinde und der Amtsträger durch Distanzierung, Fürbitte und volle Wiederaufnahme der Sünder in die Kirche. Ohne daß ein genaues Kriterium der Unterscheidung von schweren und läßlichen Sünden angegeben wird, kennt das NT eine gewisse Unterscheidung von Sünden, die das in der Taufe geschenkte Pneuma verwirken und solchen Sünden, die sich als ein bloßes Fehlen der „Früchte des Glaubens und der Liebe" bestimmen lassen, (vgl. Tugend- und Lasterkataloge). Das NT stellt keine systematischen Reflexionen an über das Verhältnis der Einmaligkeit von Sündenvergebung und Geistbegabung in der Taufe zu den später not-

wendig werdenden Vergebungen für den in Sünde gefallenen Gläubigen. Dies hatte erhebliche Konsequenzen für die folgende Bußgeschichte. Die damit zusammenhängenden Fragen nach „unvergebbaren Sünden" (z. B. Sünde wider den Hl. Geist) und nach der „Unmöglichkeit einer zweiten Bekehrung" (vgl. bes. Hebr 12, 16 ff. u. ö.) sind jedoch nicht im Sinne einer definitiv-dogmatischen Erklärung beantwortet, sondern sind als ethisch-spiritueller Appell zu verstehen aus dem unbedingten Ernst von Umkehr, Reue und Vergebung auf dem Hintergrund des noch nicht geklärten Zusammenhangs von Einzigkeit und Einmaligkeit der Sündenvergebung im Opfertod Jesu, wie sie fundamental in der Taufe zugeeignet wird und den notwendigen neuen Vergebungen des eigentlich undenkbaren Versagens des Getauften. Zusammenfassend für das NT erkennt V. im ganzen das Schema der Distanzierung der Gemeinde vom Sünder mit Konsequenzen für ihn „im Himmel" und der Wiederversöhnung mit ihm aufgrund dessen innerer Umkehr (als subjektiver Buße) und eines Aktes der Aufnahme in die heilige Kirche. – „Im Grunde liegen damit schon im NT alle jene Elemente vor, die später als Konstitutiven des kirchlich geschaffenen Begriffs „Sakrament" gelten und das Bußsakrament bilden." (27)

Im 2. Kap. (28–92) behandelt der Verf. die reiche Entwicklung der Bußpraxis und die fortschreitende theologische Reflexion in der Patristik bis gegen Ende des 6. Jh. Diese Zeit ist gekennzeichnet durch Entfaltung und fortschreitenden Ausbau des kirchlichen Bußverfahrens. Großen Einfluß gewann im Westen der „Hirt des Hermas" mit seiner unter dem Aspekt der Naherwartung stehenden Feststellung einer nur einmaligen Bußmöglichkeit nach der Taufe, was aber keine dogmatische, sondern eine den möglichen Laxismus abwehrende ethisch-disziplinäre Entscheidung darstellt. Die aus diesen Gründen mancherorts verweigerte Rekonziliation ist von den „Bußhäresien" des Montanismus und des Novatianismus zu unterscheiden. Gegen sie kann die Alte Kirche zu einer Klärung der grundsätzlichen Vergebbarkeit aller Sünden durch die Kirche und einer grundsätzlichen Wiederholbarkeit der Rekonziliation als Erneuerung der Taufgnade, die durch schwere Sünde verloren war. Sonderformen entwickelten sich als Kleriker-, Häretikerbuße, in der Beteiligung eines Märtyrers oder Charismatikers am Bußverfahren. – Die Härte der Bußleistungen führte zu einer Verlagerung der Buße ans Lebensende. Somit war der Verfall der kanonischen Buße vorgezeichnet. Den Weg zur heutigen Form der Buße, der „Beichte", zeigt V. im 3. Kap. (93–113). Kennzeichen der neuen „irisch-angelsächsischen Bußform" war nicht das private Bekenntnis im Vergleich zum bisher öffentlichen. Es bestand in der nicht nur grundsätzlichen, sondern jetzt faktischen Wiederholbarkeit der Buße und der Zugangsmöglichkeit für alle Christen. Elemente der Öffentlichkeit traten zurück: Fürbittende Beteiligung der Gemeinde, Versetzung in den Büßerstand; im Vorenthalten der Eucharistie blieb Öffentlichkeit erhalten. Das Bekenntnis vor dem Priester erfolgte geheim. Wegen der besonderen Art der Zumessung der Bußleistung nach den libri paenitentiales hieß diese Buße auch „Tarifbuße". Um das Jahr 1000 war mit der Zusammenlegung von confessio und sofortiger absolutio des reuigen Sünders und anschließender satisfactio die heutige Form erreicht. Trotz theoretischer Koexistenz von öffentlicher und geheimer Buße blieben Versuche der Neubelebung der alten Buße erfolglos.

Im 4. Kap. (114–153) zeichnet V. den Weg der Systematisierung und begrifflichen Präzisierung in der scholastischen Theologie bis hin zu Trient. Gegenstände der Auseinandersetzung waren vor allem die Sakramentalität der Buße, die Vollmacht der Kirche (clavis ecclesiae), das Verhältnis des richterlichen und des medizinellen Aspekts, die genauere Unterscheidung von schweren und läßlichen Sünden, die genauere Wirkung der Absolution. Ursprünglich war Vergebung des reatus culpae durch die von Gott gewirkte paenitentia interior (contritio) gedacht, die durch die Absolution „deklariert" wurde. In der dispositiven (Bonaventura) und mehr noch in der effizient-kausalen Wirkung (Thomas von Aq.) war ein Hineinwirken des Sakraments in den Bereich göttlicher Gnade gesichert. Thomas v. Aq. wendet das hylemorphistische Materie-Form-Schema konsequent auf das Bußsakrament an und kann so die Einheit von personalem und sakramentalem Geschehen und den inkarnatorisch-kirchlichen Charakter der Gnade zum Ausdruck bringen. Duns Scotus löst diese Einheit wieder auf, indem er das Sakrament auf die Absolution beschränkt. Von erheblicher Auswirkung war die Differenz in der Reuelehre um den Satz „ex attrito fit contritus". Während Thomas den Büßer aufgrund

der contritio in der Regel schon gerechtfertigt zum Sakrament kommen sieht, trennt Duns Scotus die Rechtfertigung in zwei Wege, einmal den schwierigen nichtsakramentalen durch contritio und den leichteren, sakramentalen, in dem das Sakrament den attritus zu einem contritus macht.

Im 5. Kap. (154–186) stellt V. die Antwort Trients auf die Infragestellung des Bußsakraments durch die Reformatoren dar. Hier unterscheidet er sich von Poschmann, indem er die Bußlehre Luthers, Melanchthons und Calvins von deren eigenen Voraussetzungen her positiv darlegt auf dem Hintergrund der neuen Rechtfertigungslehre und des Einflusses der (Fehl-)entwicklung in der spätmittelalterlichen Ekklesiologie. Trient bietet in seinem Bußdekret im wesentlichen eine Zusammenfassung der bisherigen (vor allem scholastischen) Lehrentwicklung und der geltenden „praxis ecclesiae". V. interpretiert die wichtigen canones 6 u. 7 dieses Dekrets im Sinn einer eigentlichen dogmatischen Definition. Die confessio sacramentalis (offen bleibt c. publica od. secreta) als notwendiger Bestandteil des Sakraments und die Beichtpflicht aller subjektiv schweren Sünden sind ius divinum, und zwar ius divinum im heutigen Sinn des Begriffs, wie es sich aus der sorgfältigen Erforschung der Konzilsakten (z. B. K.-J. Becker) eindeutig ergibt. – Die Definition des richterlichen Charakters ist nicht von einem technisch-juristischen Sinn her zu verstehen, sondern auf eine Vergegenwärtigung des sakramentalen Gnadengerichtes Gottes im Kreuz Jesu hin offen (vgl. später Mysterientheologie).

Im 6. Kap. (187–202) leitet V. vom Tridentinum zum II. Vatikanum über. Die heftigen Auseinandersetzungen um die kirchliche Reuelehre (Bajus, Jansenismus, Quesnel, Attritionismus-Contritionismus) führten über eine mühsame Balance zwischen Rigorismus und Laxismus hinaus nicht weiter. Ebensowenig konnte die Aufklärung trotz einiger wertvoller praktischer Ansätze wegen einer verflachten Christologie und Gnadentheologie Neues bringen. Erst die Neuentdeckung der ekklesialen und personalen Dimension der Buße (Xiberta, Poschmann, Rahner) brachte entscheidende Fortschritte. Die These von der „pax cum ecclesia" fand Eingang in lehramtliche Erklärungen des II. Vatikanums und nachkonziliare Dokumente. Gegenwärtig ist die Sakramentalität der Bußandacht mit allgemeinem Bekenntnis unter den Theologen umstritten. Unter Beachtung Trients (actus iudicialis, Beichtpflicht im Einzelbekenntnis) kommt V. zur Meinung, daß Bußgottesdienste mit allgemeinem Bekenntnis nicht nur für läßliche, sondern auch für (zweifelhafte) schwere Sünden, wenn auch mit Vorsatz zur Einzelbeichte, in Betracht kommen. Eine solche sakramentale Bußandacht hätte sakramentalen Charakter, sie geschähe wohl unerlaubt aber nicht ungültig. Der „Ordo paenitentiae" (2. 12. 1973) kennt eine liturgisch reiche Ausformung des Bußsakraments, die Möglichkeiten für eine Generalabsolution sind ausgeweitet. Ansonsten gelten Bußgottesdienste nur als Vorbereitung auf die sakramentale Buße. Warum die Bezeichnung von Generalabsolution außerhalb der konzedierten Fälle in den „Normae pastorales" der Glaubenskongregation (16. 6. 1972) als „schwerer Mißbrauch" nur auf deren Unerlaubtheit schließen läßt, scheint dem Rez. nicht ohne weiteres einsichtig. Hier müßte man auch auf explizite Aussagen zurückgreifen können.

Im 7. Kap. gibt V. als Anhang an das Bußsakrament eine Übersicht über Entwicklung und Ursprung des Ablasses im 11. Jh. Die Entstehung aus dem Redemptions- und Kommutationssystem (Straferlaß und -übernahme in fürbittender Weise) führte in der Hochscholastik zur theologischen Begründung in der Theorie von den merita Christi et sanctorum. Dem Papst steht in richterlicher Verfügungsgewalt Nachlaß von zeitlichen Sündenstrafen (auch bei den Seelen im Fegfeuer) zu. Gegenüber den schweren Mißbräuchen im Spätmittelalter und der reformatorischen Kritik am Ablaß stellte Trient Recht und Nutzen fest. Leo X. hatte schon im Dekret „Cum postquam" den Ablaß begründet mit der potestas clavium und dem thesaurus ecclesiae. Tilgung der Sündenschuld geschieht durch das Bußsakrament, Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen für Lebende per modum absolutionis, für Verstorbene per modum suffragii. Im 20. Jh. versuchten Poschmann und Rahner auf der Grundlage der Ablaßforschung von N. Paulus eine vertiefte theologisch-ekklesiologische Begründung. Das fürbittende Gebet der Kirche für den Sünder kann als autoritatives und amtliches Gebet der Erhörung gewiß sein. In der apostolischen Konstitution „Indulgentiarum Doctrina" (1. 1. 1967) nimmt Paul VI. neuere theologische Ansätze auf, betont aber mehr als die Fürbitte der Kirche den hoheit-

lichen Charakter der Ablaßverleihung. Ablässe zu gewinnen oder nicht, wird in die Freiheit des Christen gestellt.

Im letzten Kap. behandelt V. die Krankensalbung, die er in den weiten biblischen Zusammenhang der theologisch-anthropologischen Bedeutung der Krankheit hineinstellt als Manifestation von Sünde, Todverfallenheit und Gottesferne. Ihre Überwindung geschieht in der Ankunft des Reiches Gottes als einer auch die Leiblichkeit des Menschen umgreifenden Heilung. Die klassische Stelle Jak 5, 13–16 spricht nicht von einer medizinischen Anwendung von Öl, sondern von einer Symbolhandlung mit einer geistlichen Wirkung bei Gott vornehmlich im Sinn der Rettung und Aufrichtung des Kranken und, soweit notwendig, auch der Sündenvergebung. Unter den als Spendern genannten Presbytern sind wohl die Gemeindevorsteher gemeint. Bis zum 8./9. Jh. wird eine Salbung der Kranken trotz weiter Verbreitung nur spärlich bezeugt. Im wichtigen Brief „Si instituta ecclesiastica" Innozenz' I. (416) werden neben dem Bischof auch Priester und sogar Laien als Spender genannt. Die Weihe des Krankenöls war jedoch ausschließlich dem Bischof vorbehalten. Poschmann (S. 131) unterscheidet hier noch eine priesterliche von einer durch Laien vorgenommenen Salbung. V. lehnt diese Unterscheidung ab und kommt zum Schluß, daß Nicht-Priester als mögliche Spender heute (!) in Frage kommen. Hier müßte aber beachtet werden, daß bis zur karolingischen Reform wohl die Weiheepiklese durch den Bischof die Sakramentalität ausmachte und erst von da an der Akt (!) der Spendung hervortrat. Seit dieser Zeit gibt es dann strenge Verbote einer Salbung durch Laien (vgl. J. Betz, Art. Krankensalbung: HThG I, 860). Das wichtige Gratianische Dekret überliefert für das Mittelalter den Brief Innozenz' I. allerdings ohne die Stelle von der Salbung durch Laien. Das Mittelalter brachte in der Scholastik eine Klärung und Systematisierung der Überlieferung. Es traten Züge der Eschatologisierung und Spiritualisierung hervor, die dieses Sakrament immer mehr als eine Art „Todesweihe" (sacr. exeuntium, extrema unctio) erscheinen ließen. Sündenvergebung erschien als Hauptwirkung. Gegen die Reformation, die von einer bloß charismatischen Gabe der Krankenheilung sprach, die nun nicht mehr gegeben sei, sicherte Trient die bisherige Praxis und theologische Entwicklung (Sakramentalität, Heilsbedeutung „praesertim" für Sterbende, aber auch zur Aufrichtung des Kranken). Daß der Priester als „proprius minister" genannt wird, deutet V. nur als Schutz der bisherigen Regelung. Die liturgiegeschichtliche Forschung im 20. Jh. brachte eine Umorientierung zum Kranken, nicht mehr vorwiegend zum Sterbenden, wie es im Wechsel der Bezeichnung von „Letzte Ölung" zu Krankensalbung zum Ausdruck kommt. Im „Ordo unctionis infirmorum" (30. 11. 1972) findet diese Entwicklung ihren vorläufigen Abschluß mit einigen Änderungen in der Praxis der Spendung des Sakraments.

Die vorliegende Neubearbeitung von „Buße und Krankensalbung" im HDG bietet einen ausreichenden Überblick über die dogmengeschichtliche Forschung bis in die neueste Zeit. V. ist es überdies gelungen, die Fülle des historischen Stoffes so zügig und anregend darzustellen, daß sein Buch zur spannenden Lektüre wird. V. ist nicht nur ein Standardwerk der Bußgeschichte geglückt. Er hat auch gezeigt, wie faszinierend die Auseinandersetzung mit der Theologie und ihrer Geschichte sein kann.

G. L. Müller

Podskalsky, Gerhard, *Theologie und Philosophie in Byzanz* (Byzantinisches Archiv Heft 15). Gr. 8° (XI, 268 S.) München 1977, C. H. Beck.

Dieses Buch behandelt den Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.). Nach einer kurzen Eingrenzung des Themas sowie einer Übersicht über die bisherige Forschung (1–15) behandelt der Autor in vier Schritten die systematischen Grundlagen des Konflikts (16–87): erstens, die Begriffe ‚Philosophie'/‚Theologie', wobei er vor allem den grundlegenden Unterschied zwischen erkenntnisbetontem Hellenismus (κοσμική, ἔξω φιλοσοφία) und dem Selbstverständnis des christlichen Heilshandelns betont (ἡμετέρα, ἔσω φιλοσοφία); zweitens, die Stellung des Mönchtums zur weltlichen Bildung, wobei die Abwehr der ἔξωθεν φιλοσοφία nicht die rhetorisch orientierte ἐγκύκλιος παιδεία für jene Mönche ausschließt, die damit zufrieden waren, die Aussagen der

Kirchenväter zu wiederholen, und deren Leben ganz der Liturgie gewidmet war; drittens, die theologischen Schulen in Byzanz, die sich niemals so zu Universitäten weiterentwickelt hatten, wie dies im lateinischen Westen der Fall war; viertens, Platonismus, Aristotelismus und Neuplatonismus, wobei die Voraussetzungen für eine Rezeption dieser Schulrichtungen von Philo bis Georgios Scholarios untersucht werden. In einem dritten Kapitel wendet sich der Autor ausführlich der geschichtlichen Entwicklung des Konfliktes zu (88–237). In den zugehörigen vier Unterabschnitten geht er zunächst auf die theologische Methodenfrage in der griechischen Patristik ein. Hier behandelt er die Einstellung zur aristotelischen Philosophie bei den griechischen Vätern, vor allem den Einwand gegen die aristotelische Logik, hinter welcher man einen Versuch sah, mit rationalen Argumenten in das Wesen Gottes einzudringen, aber auch die Unstimmigkeiten zwischen der aristotelischen Kosmologie und den Aussagen der Schöpfungsgeschichte. In einem zweiten Abschnitt geht es um die Wellen der Platon- und Aristoteles-Renaissance im Mittelalter sowie ihren Einfluß auf die byzantinische Theologie. P. berücksichtigt vor allem den von Michael Psellos († 1078), Johannes Italos († c. 1082) und ihrem Schüler Eustratios von Nikaia († 1120) versuchten Ausgleich zwischen der aristotelischen Philosophie und dem Christentum, durch den Nikephoros Blemmydes († 1273) und Georgios Pachymeres († 1310) beeinflußt wurden. Es folgt drittens der Methodenstreit im Humanismus und Palamismus. Der Autor beginnt diesen Zeitabschnitt mit Theodoros Metochites († 1332), dessen Bejahung der patristischen Tradition sowie Skepsis gegenüber einer wissenschaftlichen Theologie eine Trennung von religiösem und profanem Schaffen impliziert, die besonders in der Kontroverse zwischen Barlaam von Seminara († 1350) und Gregorios Palamas († 1359) zum Audruck kommt. Nach Meinung P.s entfaltete sich dieser Methodenstreit, der den Hauptgegenstand des vorliegenden Buches bildet, in zwei Phasen. Anlaß zu der Kontroverse gab Barlaam im Rahmen der Auseinandersetzung um den Wert der apodeiktischen Syllogismen in der trinitarischen Theologie der Lateiner, wobei Thomas von Aquin gemeint ist. Als strenger Aristoteliker und Humanist, der die griechische Philosophie hochschätzt, hält er die Syllogistik der Lateiner für nutzlos, da weder apodeiktische noch dialektische Schlußfolgerungen auf Gott angewandt werden können. So lehnt er die Möglichkeit eines Dogmenbeweises ab. Palamas weist auf der anderen Seite den Gebrauch der Philosophie bei theologischen Fragen zurück, wenn er auch apodeiktische Beweise für die Lösung trinitarischer Probleme für möglich hält. In diesem Streit, dessen zweite Phase die Kontroverse um die These einer realen Trennung von Wesen und Energien in Gott betrifft, sieht der Autor keine Auseinandersetzung zwischen der westlichen Scholastik und der östlichen Mystik; der Streit führte jedoch seiner Auffassung nach zu einem radikalen Bruch zwischen der assimilationsfreudigen theologischen Wissenschaft und einer bildungsfeindlichen Orthodoxie. – Der vierte Abschnitt betrifft den Einbruch der Scholastik, ihre Adaptation und Ablehnung. Als Vertreter der Scholastik nennt der Autor Thomas von Aquin, der seinerseits Augustinus vermittelt. Außerdem erwähnt er vor allem solche Thomasverehrer wie Demetrios Kydones, Manuel Kalekas und Georgios Scholarios. Ihr Ziel war der Aufbau einer auf Aristoteles gegründeten theologischen Wissenschaft, die das eigene Erbe zu wahren sucht, gleichzeitig aber gegenüber der lateinischen Theologie gesprächsbereit bleibt. P. schließt diesen geschichtlichen Teil mit einer kurzen Skizze der Weiterentwicklung des Konfliktes in der Turkokratie (1453–1821) ab. – Ein letztes Kapitel faßt Ergebnisse und Wertungen zusammen (238–244).

Das Problem der Beziehung von Philosophie und Theologie wurde in Byzanz brisant, als man die Werke der lateinischen Theologen, vor allem Thomas von Aquin, in Verbindung mit dem Methodenstreit des Palamismus einführte. Doch unterschied sich diese Beziehung wesentlich von jener in der durch die islamische Philosophie geprägten lateinischen Welt. In der griechisch sprechenden Welt des Hellenismus stand die Philosophie für ein βίος, eine bestimmte Weise des Lebens. Für die Kirchenväter ergab sich ein Widerspruch zwischen dieser „Philosophie" und der christlichen Daseinsgestaltung. Sie sprachen daher auch von „unserer Philosophie" im Gegensatz zur „weltlichen Philosophie" der Heiden. Nach Verschwinden des Heidentums betraf diese Diskussion, die sich immer noch um die Terminologie „unsere/weltliche" entzündete, in erster Linie den Gebrauch der aristotelischen Logik in der byzantinischen Theologie. In der arabisch sprechenden Welt bedeutete

Philosophie jedoch niemals nur die aristotelische Logik, sondern vor allem die aristotelischen Naturwissenschaften, die der Islam deshalb unbeanstandet ließ, weil sie für das Studium der Medizin von großer Bedeutung waren. Obwohl einige arabische Philosophen versuchten, die islamische Theologie in den Rahmen der aristotelischen Wissenschaftseinteilung zu integrieren, unterschied man in der islamischen Orthodoxie – ähnlich wie bei der griechischen Abgrenzung von „unserer/weltlicher Philosophie" – zwischen den „Wissenschaften der Araber" (Koran, Jurisprudenz, Sprache usw.) und den „Wissenschaften der Griechen" (die aristotelische Enzyklopädie). Diese Unterscheidung hatte zur Folge, daß man den aristotelischen Werken alle Bedeutung für die Lebensgestaltung des Moslem nahm und die Naturwissenschaften grundlegend säkularisierte. In der mittelalterlichen lateinischen Welt meinte man mit „Philosophie" zunächst nur die ars vetus, obwohl schon die ersten Versuche einer Integration dieser Werke in die scholastische Theologie viel Widerspruch hervorriefen. Mit der Rezeption der übrigen aristotelischen Schriften im 13. Jh. wurde aber die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie noch problematischer. Die Lateiner erbten die griechische Naturwissenschaft bekanntlich nicht über Byzanz, sondern von der islamischen Welt, d. h. sie übernahmen ein System der Wissenschaften, das zwar als wertfrei galt, jedoch oft in tatsächlichem Konflikt zur christlichen Lehre stand. Es war das Problem der Scholastiker des 13. Jh.s, denen die Abgrenzung „unsere Philosophie"/„weltliche Philosophie" unbekannt war, die christliche Theologie in die aristotelische Einteilung der Wissenschaft einzubetten, die durch Boethius überliefert worden war. Die Schwierigkeit dieses Unternehmens kann an der sog. averroistischen Krise abgelesen werden, die in der Unterscheidung – die den byzantischen und islamischen Abgrenzungsversuchen irgendwie entspricht – von biblischer Auslegung und „philosophischer" Interpretation an die Oberfläche drängt. Thomas von Aquin versuchte eine Eingliederung der christlichen Theologie in die Metaphysik, während er – durch seine Analogie-Lehre – den säkularisierten Naturwissenschaften (die von der arabischen Tradition übernommen worden waren) einen symbolischen, menschenbezogenen Wert (abgeleitet aus der lateinischen Tradition der sieben freien Künste und der Schriftauslegung) zurückzuverleihen suchte.

Es gibt im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert Anzeichen eines byzantinischen Interesses an den besonderen lateinischen Aspekten des Problems der Beziehung von Philosophie und Theologie. Die Forschung hat mit Nachdruck auf die Einführung der theologischen Werke des Aquinaten durch dominikanische Missionare hingewiesen, doch beschäftigten sich die Byzantiner ebenso mit der lateinischen Philosophie. Manuel Holobolos übersetzte Boethius' Schriften De syllogismo hypothetico und De differentiis topicis. Maximos Planudes übersetzte nicht nur Augustins De trinitate, sondern auch Donatus' Ars maior und Ciceros Somnium Scipionis zusammen mit dem Kommentar des Macrobius. Auch Scholarios übersetzte lateinische Aristoteleskommentare. Zur gleichen Zeit erfuhr auch das Studium des Aristoteles in Byzanz einen neuen Aufschwung. Vom 13. Jh. an wuchs die Zahl der Abschriften seiner klassischen Kommentatoren ständig, auch setzte sich die Tendenz durch, die Kommentare systematisch zusammenzustellen. Die byzantinischen Kommentare zur aristotelischen Naturphilosophie sind in diesem Zeitabschnitt verhältnismäßig zahlreich. Ist deshalb der Skeptizismus eines Theodoros Metochites, dem Nikephoros Gregoras und Nikolaos Kabasilas widersprachen, in gewisser Weise ein Ergebnis dieser Entwicklung? Metochites behauptete, daß es außer in der Theologie keine gesicherte wissenschaftliche Kenntnis gäbe und daß die Skeptiker recht hätten, wenn sie die Doppelsinnigkeit jeder Fragestellung zum Ausgangspunkt der Philosophie erklärten. Zeigt sich hierin vielleicht doch eine Spielart der Lehre von der doppelten Wahrheit, wie sie der lateinischen Beschäftigung mit der aristotelischen Naturphilosophie eigentümlich ist? Muß die vergleichsweise späte Abfassungszeit der Übersetzung von Thomas' Summa contra gentiles durch Dementrios Kydones in diesem Zusammenhang gesehen werden? Als die Exil-Griechen in den darauffolgenden Jahrhunderten die Schulen von Padua und Rom besuchten, erlangte die Philosophie eine noch größere Unabhängigkeit von der Theologie. Wir dürfen daher wünschen, daß der Autor die Untersuchung auch für die Zeit der Turkokratie fortführen wird.

C. H. Lohr

Marx, Hans Jürgen, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 26). Gr. 8° (413 S.) St. Augustin 1977, Steyler Verlag.

Eine Reihe von Theologen sieht im Konzil von Florenz (1438/39) das klassische Beispiel eines kirchenamtlich legitimierten Pluralismus, und zwar nicht nur im Bereich der Theologie, sondern des Dogmas. Es gibt also ein ökumenisches Interesse, sich näher mit diesem Konzil zu befassen. Beim Autor kommt ein sehr persönliches Anliegen hinzu: er ist Missionar in Japan. Angesichts der ihm gestellten Aufgabe, das Christentum in eine völlig fremde Kultur zu vermitteln, stellt sich die Frage nach der Legitimität eines solchen Pluralismus noch einmal in größerer Schärfe. Wo mit soviel aktuellem „Interesse" und existentiellem Engagement gefragt wird, bleibt da der Historiker nicht notwendig auf der Strecke? Wird er nicht in den Quellen das finden, was er sucht und was ihn zur Beschäftigung gerade mit diesen Quellen geführt hat? Mag einem dieser Verdacht bei der Einleitung, in der der Verf. auf „Horizontverschmelzungen" à la Gadamer, „systematisch verzerrte Kommunikation" à la Habermas zu sprechen kommt, noch im Nacken sitzen, vom 1. Kap. an verstärkt sich der Eindruck, daß hier ein echter Historiker am Werk ist. Das „nicht in erster Linie historische Interesse" verstellt nicht das Verständnis der Quellen, im Gegenteil, es befruchtet es, wie die tatsächlich erzielten Ergebnisse der Arbeit zeigen. Gegenüber der bisherigen Forschung, die nach dem vielleicht nicht ganz fairen, weil künstliche Alternativen aufbauenden Referat des Autors darüber diskutiert, ob der politische Antagonismus zwischen Alt- und Neu-Rom, oder – damit zusammenhängend – die Primatsfrage oder das Filioque als trinitarische Doktrin das Hauptproblem des Konzils darstellt, vertritt M. die These: Das Kernproblem des Konzils ist das Filioque, und zwar nicht als trinitarische Doktrin, sondern als Zusatz zum Symbol. Dieser Zusatz hat in den Augen der Griechen vor dem Konzil, auf dem Konzil und nach dem Konzil ein viel kirchensprengenderes Gewicht als das die Lateiner vor, auf und nach dem Konzil, die neueste Forschung inklusive, gesehen haben.

Dem Ziel, die Vorrangigkeit des Problems des Filioque-Zusatzes deutlich zu machen, entspricht die Einteilung der Untersuchung. Mit dem „Filioque als trinitarischer Doktrin" befaßt sich nur ein Kapitel (58–157). Zwei Kap., wenn nicht sogar drei, sind den verschiedenen Aspekten des Kernproblems gewidmet: „Das Filioque und die Dekrete der Väter" (158–202), „Diskussion um das Verbot eines anderen Glaubens" (203–268), in gewisser Weise auch noch „die Einheit im Glauben" (269–353). Das abschließende Kap.: „Florentiner Union und dogmatischer Pluralismus" (354–376) zieht aus der historischen Untersuchung das Fazit für die Ausgangsfrage des Verfassers. Das Anliegen von Marx, seine eigentliche These, kommt erst mit dem 2. und dem folgenden Kap. zur Sprache. Aber auch das 1. Kap. über das Filioque als trinitarische Doktrin ist äußerst lesenswert. Der Verf. arbeitet hier „den entgegengesetzten Ausgangspunkt" der griechischen und lateinischen Position heraus und zeigt dann, wie über „die gemeinsame Lehre der Väter" schließlich ein Weg zur Einigung auf dem Konzil gefunden wurde. „Die Rückfrage an die Väter von Ost und West hat Gemeinsamkeiten aufgedeckt, die weitergingen, als die spekulativ verfestigten Ausgangspositionen zunächst vermuten ließen. Es hatte sich gezeigt, daß letztlich auch die lateinischen Väter die Monarchie in der väterlichen Hypostase verankerten, während die griechischen Väter sich zum Verhältnis von Sohn und Geist in einer Weise äußerten, die eine Ursprungsbeziehung zumindest nicht ausschloß" (111). – Das 1. Kap. beschließen sehr aufschlußreiche Analysen der dogmatischen Definition des Florentinums. Nach Auffassung des Verf. bestand das lateinische Verhandlungsziel darin, „die griechische Pneumatologie auf die lateinische zu reduzieren und das tarasianische διὰ τοῦ υἱοῦ vom Filioque aus verbindlich zu erklären. Die Definition zeigt, daß dies gelungen ist" (152). Der Verf. zieht aus dieser Reduktion, d. h. der Leugnung einer Äquivalenz der lateinischen und griechischen Formel, eine wichtige Konsequenz in Hinblick auf seine Ausgangsfrage nach dem Florentinum als eventuellem Modell eines kirchlich legitimierten Pluralismus: „Die vielzitierte Äquivalenzerklärung zu den beiden Formeln ‚ex filio' und ‚per filium' (darf) nicht als Modell für einen Pluralismus in dogmatischen Formeln interpretiert werden" (28/29).

Von noch größerem Interesse sind die Ausführungen des Verf. zum „Kernproblem" des Konzils, dem Filioque als Zusatz zum Symbol. M. geht hier von einer Darstellung des lateinischen und griechischen Problembewußtseins aus. Die Lateiner hatten, etwas überspitzt gesagt, keines. Sie sehen im Bestehen der Griechen auf der Filioqueproblematik kaum mehr als eine taktische Finte. Ging es den Griechen nicht darum, hier leichter als in der inhaltlichen Diskussion die Oberhand zu gewinnen? Für die Griechen ist der Symbolzusatz aber tatsächlich der eigentliche Grund des Schismas. „Die Lateiner sind exkommuniziert, weil sie eine partikuläre Lehrmeinung in das gemeinsame Symbol interpoliert haben" (168). Es ist das Verdienst des Autors, den griechischen Standpunkt in der Frage des Symbolzusatzes mit Nachdruck zur Geltung zu bringen, und zwar dadurch, daß er sorgfältig die Diskussion dieser Frage auf dem Konzil bis ins Detail analysiert. Hauptargument der griechischen Seite ist seit Photius das Verbot „eines anderen Glaubens" auf dem Ephesinum bzw. Chalcedonense. Es gilt also zunächst den genauen Sinn dieses ephesinischen Verbotes zu erhellen. Handelt es sich hier, wie die lateinische Seite interpretiert, um das Verbot eines „anderen Glaubens" als des nizänisch-konstantinopolitanischen, also eines häretischen, oder um das Verbot „jeder anderen Darlegung desselben Glaubens", wie die Griechen behaupten? Stimmt die griechische Auslegung des ephesenischen Verbots, dann war in der Tat die um das Filioque erweiterte lateinische Version des konstantinopolitanischen Symbols „ein anderer Glaube" im Sinne dieses Verbots und ipso facto die römische Kirche unter dem Kirchenbann. Um den historisch zutreffenden Sinn des ephesinischen Verbots herauszufinden, argumentieren beide Seiten mit „historischen Argumenten" („historisch" bedeutet natürlich noch nicht historisch-kritisch im Sinn der modernen Geschichtswissenschaften, aber doch nicht mehr einfach ex auctoritate, sondern aus dem mittelbaren und unmittelbaren Kontext des Konzils). Dabei geriet die griechische Seite in eine Sackgasse. Die Lateiner konnten zeigen, daß die Väter seit dem Nicaenum nicht nur eine Mehrzahl von gleichzeitig geltenden Glaubensformeln („synchrone Pluralität") anerkannten, sondern außerdem eine Mehrzahl von zeitlich aufeinanderfolgenden („diachronische Pluralität"). Demgegenüber konnte jedoch die griechische Seite wiederum mit Recht darauf hinweisen, daß die dogmatischen Entscheidungen der nach-ephesinischen Konzile zwar explikativ über das Symbol hinausgingen, diesem selber jedoch nie interpoliert wurden. M. a. W., auch die Griechen können von ihrem Ansatz her die faktisch stattfindende Dogmengeschichte rechtfertigen. Der wesentliche Unterschied zwischen Lateinern und Griechen liegt nicht darin, daß hier Dogmenentwicklung möglich ist und dort nicht, sondern darin, wie auf der einen und wie auf der anderen Seite die fortschreitende Lehrentfaltung konzipiert wird, vor allem, wie das eigentliche Problem, nämlich die Identität des Glaubens mit sich selbst durch die Zeit hin gelöst wird. Griechischerseits stehen Schrift und Symbol, beide gleich unveränderlich, dem dynamisch sich entfaltenden Dogma gegenüber. Auf lateinischer Seite gibt es letztlich nur ein unveränderliches Prinzip: die Schrift. Sie allein hält als *Material*prinzip den Prozeß der Lehrentfaltung unter den Leit- und Normsätzen der Konzilien in Gang. Das entscheidende *Formal*prinzip der Lateiner, das die Identität des Glaubens garantiert, ist dabei das päpstliche Lehramt, das auf griechischer Seite als solches keine Entsprechung hat.

Das 5. Kap. „Die Einheit im Glauben" geht u. a. auf die Frage der eigentlichen Motive der schließlich zustande gekommenen Union ein. Wie weit sind politisch pragmatische Gründe auf beiden Seiten im Spiel? Was den Griechen ihre Türken waren, das war dem Papst das Basler Konzil! Der Verf. betont demgegenüber die entscheidende Rolle des Dogmas: „Zwar waren Griechen und Lateiner aus pragmatischen Gründen an der Union interessiert, teilten aber die Überzeugung, daß diese nur dann von Bestand sein könnte, wenn die dogmatischen Streitfragen einfürallemal aus der Welt geschafft würden" (285). Von besonderer Bedeutung für den „Weg zur Einheit" ist dabei der Rekurs auf den Glauben der gemeinsamen, d. h. vor dem Schisma lebenden Väter. Die Einheit stellt sich dar als „Nachvollzug der Väterkonkordanz". Was der Verf. hier ins Detail gehend über die „Hermeneutik der Väterkonkordanz" und über den Begriff der „Ökonomie" ausführt, verdient wiederum volles Interesse und dürfte auch für den heutigen ökumenischen Dialog mutatis mutandis seine Bedeutung haben. Die Ökonomie ist „eine Konzession der

Liebe, die im Blick auf Gottes Menschenfreundlichkeit die konkrete Situation berücksichtigt und dieser auch die dogmatische Strenge unterzuordnen weiß, wenn es darum geht, die Menschen auf den Weg zu Gott zu bringen" (337). – Der Untersuchung sind drei Anhänge beigegeben: 1. eine Notiz über Gills „Zweiquellentheorie" der griechischen Konzilsakten, 2. eine Synopse vom ‚Tagebuch' des Dorotheus von Mytilene und den ‚Memoiren' des Syropoulos, 3. eine sehr nützliche Liste von Korrekturen, Präzisierungen und Ergänzungen zu den altkirchlichen Synoden und Väterzitaten in den lateinischen Konzilsakten der Ausgabe von Hoffmann. Leider verweist der Verf. hier jedoch nicht auf neuere kritische Ausgaben der Konzilsakten, auch fehlt eine konsequente Unterscheidung zwischen echten und unechten Väterzitaten. Diese Unterscheidung ist auch sonst in der Untersuchung nicht immer geglückt, vgl. z. B. S. 103, Anm. 243, wo Athanasius ein unechter Text zugeschrieben wird. Noch eine kleine Schwäche der sonst nach Methode, Quellenkenntnis und Berücksichtigung der Sekundärliteratur bemerkenswerten Studie: Die auf dem Konzil ausgetauschten Argumente sind so neu nicht, wie sie auf den ersten Blick erscheinen. Dem Konzil geht ein gutes halbes Jahrtausend an griechisch-lateinischer Kontroversliteratur voraus und auch die Alte Kirche hat das Problem schon diskutiert. Für die vorphotianische Zeit vgl. vom Rez. „Die Konzilsidee der Alten Kirche" (Paderborn 1979, Reg. Ephesus – Verbot neuer Glaubensformeln), für die nachphotianische Kontroverse vgl. die Studie „Früh- und hochmittelalterliche Konzilsidee im Kontext der Filioque-Kontroverse", in: Tr. 35 (1979) 173–207.

H.-J. Sieben, S. J.

Umschau

1. Philosophiegeschichte

Johannes Buridanus, Sophismata. Critical edition with an introduction by *T. K. Scott*. Grammatica speculativa: Sprachtheorie und Logik des Mittelalters. Bd. 1. 8° (168 S.) Stuttgart 1977, Frommann-Holzboog. – Scott's Edition der *Sophismata* des Pariser Nominalisten Johannes Buridan (1295–1358) erscheint als 1. Bd. einer Sammlung sprachlogischer Texte des Mittelalters (Grammatica speculativa), deren verdienstvolle Herausgabe *J. Pinborg* und *H. Kohlenberger* übernommen haben. – Im Anschluß an seine *Summula de dialectica* wendet Buridan die dort vorgestellten Lehraussagen über Eigenschaften und Funktionen des kontextuell eingebetteten sprachlichen Ausdruckes (proprietas termini) auf die Analyse bestimmter auf den ersten Blick falscher oder doch mehrdeutiger Sätze an, die nicht ohne zusätzliche logische Distinktionen bewahrheitet werden können. Über den hier durchgeführten Abbau sprachlicher Komplexität hinaus geht es Buridan um eine Antwort auf einzelne, seine nominalistische Ontologie betreffende, Einwendungen zur Zeichenfunktion sprachlicher Ausdrücke sowie den Wahrheitsbedingungen des kategorischen Satzes, wie sie etwa aus der zeitgenössischen Auseinandersetzung zwischen Wilhelm v. Ockham und Walter Burleigh bekannt sind.

In dieser durchaus nach Vorbild entsprechender Abschnitte der terministischen Handbücher angelegten Abhandlung wendet sich der Autor über seine Theorie der *significatio termini* zunächst gegen die Vorstellung einer Bezugnahme der *propositio* auf ein sog. *complexe significabile*. Sätze und Satzglieder richten sich nicht auf eine abstrakte Entität, sondern auf die durch sie repräsentierten Einzeldinge (Kap. 1). In Folge dieser „extensionalen Semantik" bindet Buridan die Wahrheitsbedingungen des kategorischen Satzes an die „Identität/Nicht-Identität" der *suppositа terminorum* (Kap. 2). Nach einer Analyse der Wahrheitsbedingungen allgemeiner Sätze über ihre singulären Transformationssätze (Kap. 3), sowie der (unorthodoxen) Deutung der *appellatio* als semantischer Anwendbarkeit des sprachlichen Ausdruckes (Kap. 4), setzt sich der Autor mit Tempus- und Modusabhängigkeit sprachlicher Verweisungsfunktionen (*ampliatio*, Kap. 5) und der Beziehung von „natürlicher" (mentaler) und „konventioneller" (schrift-/lautsprachlicher) Sprachebene auseinander (Kap. 6). Es folgen Überlegungen zum Verhältnis von konventioneller Sprachäußerung und der ihr zugrundegelegten Wirklichkeit, vor allem der Zuordnung von Zeitkontext („Gegenwart") und Wahrheit des jeweils in der Zeit erscheinenden Satzes (Kap. 7). Den Abschluß bilden umfangreiche Ausführungen zu Problemen der semantischen Paradoxien (Kap. 8). Buridan schließt sich hier Theorien und Auseinandersetzungen der mittelalterlichen Logiker an, wie diese sie in ihren Kontroversen über die in sich widersprüchlichen *insolubilia* austrugen. – Scott versteht die vorliegende lateinische Edition als Ergänzung seiner eigenen englischen Übersetzung der „Sophisms on Meaning and Truth" (1966). Allerdings handelt es sich nicht – wie der Untertitel glauben macht – um eine „kritische" Textausgabe, sondern um die schon der Übersetzung zugrunde gelegte Inkunabelabschrift (Paris 1496/1500), die nunmehr mit zwei ausgewählten Handschriften (eine davon ein kurzes Fragment) verglichen wird. Aufgrund der von ihm beobachteten großen Ähnlichkeit dieses Basistextes mit weiteren Handschriften und frühen Drucken spricht Scott von einem „reliable text". Abgesehen von der überaus knappen Einführung, in welcher Scott auf seine – wenngleich nicht unumstrittene – ausführliche Einleitung zur englischen Übersetzung verweist, dürfte den Leser die Art der Drucklegung dieses wichtigen Textes zur Logik des 14. Jh.s nicht ganz befriedigen. So bezieht sich der kritische Apparat nicht etwa auf die Seiten der vorliegenden Edition, sondern auf die Folien des Wiegendruckes – ein Umstand, der die Auswertung der Varianten unnötig erschwert. P. Kunze

Vincent, Ferrer, Tractatus de suppositionibus. Critical edition with an introduction by *John A. Trentman.* Grammatica speculativa: Sprachtheorie und Logik des Mittelalters. Bd. 2. Gr. 8° (188 S.) Stuttgart 1977, Frommann-Holzboog. – Ferrer (1350–1419), dessen suppositionstheoretischen Traktat Trentman jetzt in einer kritischen Edition als 2. Bd. der neubegründeten Reihe Grammatica speculativa vorlegt, dürfte vor allem als Vorkämpfer einer Beendigung des großen Schisma sowie als charismatischer Prediger und Missionar während der letzten Jahre seines Lebens bekannt sein. Gleichwohl hat er, selbst Zeitgenosse eines Paulus Venetus, eine der umfangreichsten Darstellungen der mittelalterlichen Suppositionslogik ausgearbeitet, deren Wirkungsgeschichte bis ins 15./16. Jh. reicht. Überraschenderweise ist dieses – abgesehen von seiner *Quaestio de unitate universalis* – einzige erhaltene philosophische Werk F.s als eine der ersten logischen Schriften des Mittelalters in diesem Jahrhundert veröffentlicht worden (ed. Fages, 1909). Trentman's Edition des *Tractatus de suppositionibus,* dessen Authentizität schon in der Auseinandersetzung zwischen Brettle und Gorce (1924) bestätigt werden konnte, stützt sich auf die drei zur Zeit bekannten Handschriften des 15. Jh.s (Madrid BN 3368; Pavia BU 365; Wien Dominik. 49/271). Als Abfassungszeit vermutet Trentman das Jahr 1372, als F. eine Logikprofessur an der Universität von Lerida innehatte.

Kaum fünfzig Jahre nach dem Disput zwischen Burleigh und Ockham liegt mit *De suppositionibus* eine Zusammenstellung der tradierten Lehren zur Verweisungsfunktion sprachlicher Ausdrücke unter Einbeziehung der thomistischen Ontologie *(secundum sententiam veridicam Sancti Thomae)* vor. Ferrer's differenziertes System der *suppositiones termini* kennzeichnet dabei eher den Abschluß einer Epoche zunehmend formaler Betrachtung der lateinischen Sprache. So finden sich ebenso Lehraussagen der *via antiqua* des 13. Jh.s wie auch die – wenngleich ungenaue – Rezeption der zeitgenössischen Auseinandersetzung zwischen Realismus und Nominalismus (Burleigh/Ockham). – Besondere Aufmerksamkeit widmet F. der Analyse von syntaktisch-logischer und ontologischer Deutung der Sprachzeichenfunktion sowie der Zuordnung von Mental- und Schrift-/Lautsprache, wie sie in seine Theorie der *veritas propositionis* eingeht. In der Frage des ontologischen Status der Universalien beschreitet F. eine via media zwischen nominalistischen (Ockham) und realistischen Positionen (Burleigh), wobei er sich an Thomas von Aquin anlehnt. Da die Bedingungen der Wahrheit eines Satzes nach F. nicht ohne Reflexion auf die Verweisungsfunktion seiner Termini erhellt werden können, muß die logische Analyse auch auf das jeder wahren Aussage zugrundeliegende „Existierende" Bezug nehmen. Schon vor F. hat man erkannt, daß diese Methode – im Unterschied zum Nachweis der grammatischen *congruitas terminorum* – eine klare Abgrenzung von Oberflächen- und Tiefenstruktur der *propositio* voraussetzt. Der differenzierten semantischen Typisierung von Subjekts- und Prädikatsausdruck (nur dem Subjekt kommt *suppositio* zu; das Prädikat wird als synkategorematischer Ausdruck gewertet) entspricht Ferrer's Zurückweisung der Identitätstheorie der Prädikation (Ockham). Singuläre Termini und Allgemeinbegriffe üben jeweils unterschiedliche *significationes* aus, wobei die Möglichkeit der intentionalen Bezugnahme auf allgemeine Sinngehalte gewahrt bleibt. Einem semantischen „Monismus" (Ockham) bzw. „Dualismus" (Burleigh) gegenüber vertritt F. die „pluralistische" Deutung der *significatio termini,* wobei er verschiedene Bedeutungsmodi unterscheidet, nach denen ein mentaler Ausdruck als Sprachzeichen verwendet werden kann. Darüber hinaus wendet F. seine Analyse der *suppositio termini* auf Beispiele der mittelalterlichen *Fallaciae*-Theorie an, da nur über eine genaue Bestimmung des sprachlichen Verweisungsmodus der semantisch eindeutige Gebrauch der Termini innerhalb logischer Schlußfolgerungen gesichert werden kann.

Trentman stellt seiner Edition eine ausgezeichnete Einleitung voran, die im wesentlichen Ergebnisse seiner bisherigen Forschungsarbeiten wiedergibt (vgl. auch seine Dissertation über die Beziehung von *suppositio simplex* und Ontologie u. a. bei Burleigh und Ockham, 1964). Der Herausgeber wendet sich sowohl der Zuordnung von syntaktisch-logischer Analyse und Ontologie in Ferrer's Sprachtheorie als auch dessen grundlegender Bestimmung sprachlicher Zeichenfunktionen zu, die in engem Zusammenhang zu seiner inhärentiellen Deutung der Prädikation steht. Breiten Raum nimmt die Analyse intentionaler Verweisungsbezüge ein, die F. am

Beispielsatz *equus tibi promittitur* verdeutlicht (Unterscheidung von intentionaler nicht-intentionaler Auslegung mentaler Prädikatsausdrücke). Die in Ferrer's Konzeption der *suppositio naturalis* eingehende „logic of necessity" vergleicht Trentman mit der modernen Diskussion um Essentialismus und die Semantik modaler Sätze. Ohne nochmals auf Geschichte oder Anliegen der mittelalterlichen Suppositionstheorie im allgemeinen einzugehen, nimmt Trentman damit doch solche Fragestellungen zur Suppositiontonslogik Ferrer's in seine Einführung auf, die für den mit der Logik des 14. Jh. bereits Vertrauten von großem Interesse sein dürften. – Ein Personen- und Sachindex beschließt diese wichtige Edition, der man allerdings in der typographischen Gliederung des lateinischen Textes mehr Übersichtlichkeit gewünscht hätte.

P. Kunze

Terrenal, Quintin C., Causa Sui and the Object of Intuition in Spinoza. Gr. 8° (124 S.) Cebu City, Philippines 1976, San Carlos Publications. – Die vorliegende Arbeit enthält eine im Jahre 1975 bei der Catholic University of America, Washington, D. C. eingereichte Dissertation über Spinozas Begriff der Intuition. Den Anstoß dazu gab die fehlende Übereinstimmung in der modernen Forschung über die Rolle der Intuition in der Philosophie Spinozas. Der Verf. ist der Meinung, daß in den bisherigen Untersuchungen das Verhältnis zwischen der Intuition und ihrem Gegenstand zu wenig berücksichtigt wurde. Für ihn ist der Gegenstand das Entscheidende für eine Interpretation der Natur und der Funktion der Intuition und für die Abgrenzung der Intuition von der Vernunft; er will beweisen, daß Intuition und Vernunft nicht nur zwei verschiedene Erkenntnisarten sind, sondern daß sie zwei verschiedene Arten von Gegenständen haben. Da Gott letzten Endes der primäre Gegenstand sowohl der Vernunft als auch der Intuition ist, läßt es sich leicht herausstellen, daß das eigentliche Anliegen dieser Studie der Gottesbegriff Spinozas ist. Wenn bei Spinoza die Gegenstände der Intuition und Vernunft verschieden sind, dann gibt es dementsprechend zwei verschiedene Gottesbegriffe, bzw. zwei verschiedene Aspekte Gottes, die diese Gegenstände bilden. Diese Differenzierung ist folgenreich für die Frage, ob für Spinoza Gott das nicht-persönliche Wesen eines atheistischen Pantheismus oder aber ein persönliches, welttranszendierendes Wesen ist.

Bisher hat man zwar anerkannt, daß Spinoza von einem persönlichen Gott, der sich intuitiv kennt und liebt, gesprochen hat (Ethik V, Lehrs. 35), aber dies für unvereinbar mit den sonstigen Aussagen über Gott in den übrigen Teilen der Ethik gehalten, wo Gott als die nicht-persönliche, unempfindende Ganzheit der Natur galt. Es gibt offensichtlich eine Zäsur in der Ethik. Meistens wird diese Zäsur beseitigt, indem man den Gottesbegriff des ersten Teils für den eigentlichen hält, während man den persönlichen, sich erkennenden Gott von Ethik V, Lehrs. 32–35 nur als „Schmuck für das Volk" (Leibniz) betrachtet. T. will aber nachweisen, daß der persönliche, sich erkennende und liebende Gott der beiden Teilen zugrunde liegende ist, und daß eine Auffassung Gottes als persönlich für das Endziel der Ethik unentbehrlich ist, nämlich als der Gott, dessen Erkenntnis und Liebe das höchste Gute des menschlichen Strebens ausmacht. Um dieses nachzuweisen, muß er zeigen, daß die Intuition mehr ist als eine vervollkommnete Operation der Vernunft, die Gott als natura naturata und causa prima aller Dinge kennt, sondern das Schauen Gottes als natura naturans oder causa sui. In einer Art petitio principii setzt T. den sich kennenden und liebenden Gott von Anfang an dem Attribute erzeugenden (natura naturans) oder der ewigen Substanz (causa sui) gleich (58). Er versucht diese Gleichsetzung im Verlauf des Buches (70–73) zu rechtfertigen, aber mir bleibt unklar, ob ihm das gelungen ist. Natürlich ist das Gedachte (die Idee, natura naturata) verschieden von dem Denken (cogitatio als das die Idee erzeugende Attribut), aber daß das Attribut, cogitatio, einen sich erkennenden Gott impliziert, ist nur aus der Stelle V. 35 zu schließen; aber gerade diese Stelle darf man nicht benutzen, um die Zäsur zu beseitigen.

Nachdem der Verf. im 2. Kap. die beiden Interpretationen des Gegenstandes der Intuition, Gott als causa prima und Gott als causa sui, dargestellt und diese Interpretation kritisch diskutiert hat, versucht er in den folgenden Kap. seine These nachzuweisen. Im 3. Kap. wird gezeigt, daß bei Spinoza der eigentliche Gegen-

stand der Vernunft und Intuition Gott ist, d. h. als Erkenntnismodi von Dingen können Vernunft und Intuition nur adäquate Ideen von Dingen haben, wenn sie erst diese Ideen auf Gott beziehen, im Gegensatz zu den Ideen des Vorstellens (der erste Modus der Erkenntnis), die inadäquat sind (II, Lehrs. 34). Der Geist aber kann die einzelnen Ideen auf Gott nur dann beziehen, wenn er sich selbst sub specie aeternitatis kennt. Aus dem als ewig verstandenen Selbsterkennen versucht T. die Möglichkeit herauszuarbeiten, daß die intuitive Selbsterkenntnis des Geistes Gott als natura naturans erreicht. Seine Argumentation aber vollzieht sich in einer Weise, die m. E. kaum einen Anhaltspunkt bei Spinoza findet, und bleibt dadurch wenig überzeugend.

Im 4. Kap. will er aber diese Möglichkeit auf positivere Weise demonstrieren. Zunächst zeigt er, daß Gott sich als natura naturans kennt, weil die Idea Dei suae essentiae nicht nur Modi, sondern auch alle Attribute umfaßt (II, 3), also nicht nur die Totalität des Erzeugten (Modi), sondern auch die Erzeugenden (Attribute). Danach will er erweisen, daß die Intuition an diesem Sich-als-natura-naturans-Erkennen Gottes teilnimmt. Die ganze Argumentation dreht sich um den Unterschied zwischen den universellen Ideen und dem individuellen Wesen. T. geht davon aus, daß wenn der geeignete Gegenstand der Intuition das existierende Individuum ist, es nicht möglich wäre, daß die Intuition einen Universalbegriff kennt, bzw. die natura naturata. Solch ein Gedanke wäre aber Spinoza völlig fremd. Daß bei ihm eine Unterscheidung zwischen individueller Seele und Idee unterblieb, hat schon Leibniz bemerkt (Animadversiones ad Joh. George Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia 1708) und darf nicht dazu verwandt werden, den Intuitionsbegriff Spinozas zu interpretieren. Es ist wohl möglich, daß Spinozas Auffassung der Idee als möglichen Gegenstandes der Intuition widersprüchlich ist, aber es wäre illegitim, diese Widersprüchlichkeit zu benutzen, ihm einen Intuitionsbegriff zuzuschreiben, der gar nicht der seine wäre. F. Stout, S. J.

Hartl, Friedrich, Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader (Regensburger Studien zur Theologie, Bd. 18). 8° (177 S.) Frankfurt 1979. – Von einer Baader-Renaissance kann man sicher nicht reden, aber davon, daß in den letzten Jahren einige gute Veröffentlichungen über wichtige Themen bei Baader erschienen sind und augenblicklich einige Doktoranden an interessanten Fragestellungen arbeiten (1975: *St. Schmitz*, Sprache, Sozietät und Geschichte bei Franz Baader; 1977: *H. Sauer*, Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader; *H.-J. Görtz*, Franz von Baaders ‚anthropologischer Standpunkt'; *L. Procesi Xella*, Rassegna storica degli studi (1886–1977); 1978: *W. Lambert*, Franz von Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens). Mit seiner Arbeit über den Begriff des Schöpferischen bei Bloch und Baader nimmt auch F. Hartl, der 1970 seine Dissertation über den Kirchenbegriff Baaders veröffentlicht hat, nach einigen weiteren, kleineren Veröffentlichungen wiederum seine Bemühungen um Baader auf. – Die *Einleitung* seiner Arbeit macht klar: Ihr Ausgangspunkt ist eine beachtliche Anzahl von Bezugnahmen Blochs auf Baader; die Arbeitsmethode ist die der ständigen Kommunikation, Konfrontation und Darstellung der Transformation Baaders in der Rezeption durch Bloch; Ziel ist es, die beiden teilweise verschiedenen Deutungsversuche der Dialektik Hegels darzustellen und so auch einen Beitrag zur theologischen Beurteilung Blochs und zum Dialog zwischen Marxismus und Christentum zu leisten.

Im *ersten Teil* wird „Künstlerisches Schaffen als Modell des Schöpferischen" dargestellt. Im künstlerischen Schaffen, das offen ist für's Ganze der Wirklichkeit und den erfüllten Augenblick kennt, geschieht schöpferische Selbstdarstellung. Musik als Symbol der Identität und Bild als Antizipation der Zukunft führen zum Transzendieren des Gegebenen. Soweit viel Entsprechendes bei den beiden Denkern. Und auch klare Unterschiede: Dynamische Gott-Welt-Relation – Transzendenz in der Immanenz; hierarchische Natur-Geist-Einheit – Prozeßmaterie; Ruhe im Werk – starke Verdachtsmomente gegen ein „kontemplativ-statisches Weltauge"; religiöse Kunst – „gottloses Gebet der Poesie"; geschenkte Genialität, die die Grenzen Fausts kennt – oder ihm die Selbsterlösung zumutet; Bild als Vorschein

gegeben-aufgegebener zeitlicher und ewiger Zukunft – Wunschbild einer zeitlichen Zukunft, die mit militantem Optimismus zu erkämpfen ist.

Im *zweiten Teil* behandelt H. „Die Realisierung des Schöpferischen in der Einheit von Theorie und Praxis". Beide Denker wieder eins in der Suche nach einer echten Erkenntnis zwischen flachem Empirismus und hochtrabend spekulativer Schwärmerei und im intensiven Bedenken der gegebenen Zukunftspotenzen der Gegenwart. Und unterschieden in vielem: Reich Gottes – utopisches Totum; praxisbezogene Theorie mit Eigenwert – Theorie fast ganz auf die Antizipation von Praxis reduziert; Vollendung des Menschen als Schlußgeschöpfes der Welt in Gott – Vollendung der Prozeßmaterie im Menschen; Welt als göttliche Gabe und Aufgabe – gottentleerte Vorbedingungen mit Zukunftsgefälle. – Während die „Weltveränderung als Kern der Theorie-Praxis-Konzeption Blochs" gelten kann, in der die Anschauung in Arbeit übergehen muß und der Begriff zur Anweisung zum Eingriff wird gemäß den Perspektiven einer marxistischen Zukunftswissenschaft, bezeichnet H. die „Weltverantwortung als Grundlage der Theorie-Praxis-Konzeption Baaders". Genetische Erkenntnisweise zusammen mit dem Glaubensakt als Voraussetzung für verantwortliches Handeln führen bei ihm zu einer dynamischen, sakramentalen Solidarität von Mensch und Natur, was für Bloch nur eine „mystische Verzerrung" sein kann.

Im *dritten Teil* – „Die Hoffnung auf eine schöpferische Neugestaltung der Welt" – wird die Zielrichtung der Theorie-Praxis-Bewegung in den Blick genommen. Beide wieder eins in der Betonung der zentralen Stellung der Erde im Kosmos, der Kritik einer rein quantitativen Weltbetrachtung, der verwandelnden Kraft der Arbeit, der Kritik der zerstörerischen Auswirkungen der Industrialisierung und der Aufnahme der kabbalistischen Idee des Weltensabbats. Und unterschieden voneinander: Feier der göttlich-menschlichen Geheimnisse – „allermenschlichste Feierlichkeit".

Worin liegen *Werte der Arbeit Hartls?* – Sicher darin, daß er seine Vorkenntnisse nochmals in den Dienst der Baader-Forschung gestellt und dabei einen bisher unbearbeiteten und interessanten Impuls der Rezeptionsgeschichte bearbeitet hat. Dabei ist es ihm gelungen, brauchbare Vergleichsmöglichkeiten herauszuarbeiten und im Begriff des Schöpferischen eine gute Ausgangsbasis zu finden. Da er weder der Versuchung zum Harmonisieren noch zum gegenseitigen Ausspielen erlegen ist, hat er sich selber den Wunsch erfüllt, einen Beitrag zum christlich-marxistischen Dialog zu leisten. Durch die Verdeutlichung der marxistisch-atheistischen Verkürzung bei Bloch, der durchaus anerkennende Worte für Baader findet, aber dessen Grundausrichtung nicht übernimmt (auch gelegentlich kleine, bezeichnende Änderungen der Zitation), und durch die Sichtbarmachung der ursprünglichen humanen Potenzen des Baaderschen Denkens könnten Christen merken, daß ein progressives Bedenken der Welt und Geschichte ihre ureigenste Sache ist; ein Marxist könnte spüren, daß seine humanen Anliegen voll geachtet, ja „besser aufgehoben" sind in einer christlichen Lebensperspektive wie Hartl am Schluß seines Buches sagt. – Einige *Anfragen* haben sich beim Lesen aufgedrängt: Sie lassen sich in das Bedauern zusammenfassen, daß mit der an sich begrüßenswerten räumlichen Beschränkung, gewonnenen durch die Behandlung bloß der direkten Bezugsstellen Blochs auf Baader, auch manche thematische Einengung in Kauf genommen wurde: Der Begriff des Schöpferischen hätte sich durch die Hinzunahme der Theologie der Schöpfung noch verbreitern und damit die Auseinandersetzung mit Bloch noch ein Stück weiter an die Wurzel vortreiben lassen; die Dialektik hätte breiter gefaßt werden können (etwa die politische Dimension mit der Baaderschen Trias von ‚Stagnation-Revolution-Evolution'). Die Darstellung der Theorie-Praxis-Dialektik wäre noch mehr der Anthropologie Baaders entsprechend gewesen, wenn die Freiheitsentscheidung als Vermittlungsstation von Erkennen und Wirken deutlich gemacht worden wäre; – fruchtbar auch für die Auseinandersetzung mit marxistischem Denken. – Wie gesagt, einige Anfragen, nicht eine Infragestellung dieser interessanten Arbeit Hartls zur Baader-Rezeption. W. Lambert, S. J.

Schellingiana rariora. Gesammelt und eingeleitet von *Luigi Pareyson* (Philosophica varia inedita vel rariora 4). Gr. 8° (734 S.) Torino 1977, Bottega

d'Erasmo. – 1976 ist der erste Band der neuen Historisch-Kritischen Schelling-Ausgabe erschienen (359 S., Frommann/Stuttgart), der die 1. Serie „Werke" der von Schelling selbst publizierten Schriften einleitet. Über das auf 80 Bde. berechnete editorische Großunternehmen und seinen Bd. I/1 hat der Altmeister L. Pareyson ausführlich und kompetent berichtet (= Studi e Ricerche di Storia della Filosofia 111; S. 45–90). Darin (S. 48, vgl. 70f.) weist er auch den von ihm 1977 hgg. „Schellingiana rariora" ihre Interimsaufgabe zu: bis zur Vollendung der Neuausgabe als Ergänzungsband zu den früheren Editionen der („sämtlichen") Werke bei Cotta (1856–1861) bzw. von M. Schröter (1927–1959) zu dienen, in denen „einige bedeutende Texte ... und andere Texte zweifelhaften oder geringeren Belanges" (6), die von Schelling selbst oder nach seinem Tode von anderen veröffentlicht wurden, nicht aufscheinen. Außerdem hat P. jene Fragmente, die von den „Werken" bisher nur als Varianten oder Randbemerkungen gebracht wurden, aufgenommen, um ihnen ihr gebührendes eigenes Relief zu geben. So sammelt der vorliegende Band diese Texte unter Angabe von Titel, Datum, Quelle und Entstehungsgeschichte in 185 Nummern. Bedauerlich, daß der Verlag De Gruyter die Aufnahme eines 1974 von B. Loer auf 23 S. erstveröffentlichten Ms. zu den „Weltaltern" nicht erlaubte (423, vgl. dazu den oben genannten Bericht in „Studi ..." S. 69 f.!). Ohnehin konnten die Nachschriften von Vorlesungen nicht berücksichtigt werden. Stuttgarter und Münchener Vorlesungen Schellings wurden in Bd. 2 und 3 der von P. geleiteten Reihe ediert und kommentiert, während Bd. 1, von X. Tilliette hgg., „Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen" zeigt. In Bd. 4 haben viele „rariora" vornehmlich biographische Bedeutung oder, in Verbindung mit den von Schelling bekleideten Ämtern, offiziellen, konventionellen Charakter; aber es fehlt keineswegs philosophisch Interessantes, und auch das literarische Flair Schellings kommt vielfach zum Vorschein. Es seien einige Streiflichter erlaubt: auf einen Stammbucheintrag von 1788 („Freiheit ist das höchste Gut des Menschen; aber nur Abhängigkeit des Willens vom Verstand ist Freiheit"; 21); auf die Antikritik einer Rezension der Schrift „Vom Ich", die in den SW nur teilweise abgedruckt ist (55–59); auf einige Buchanzeigen (60–68), die der Hg. der SW ganz wegließ, weil sie „sich auf einzelne unbedeutende und längst vergessene literarische Erscheinungen beziehen" (60) – aber das möchte man ja lieber selber beurteilen, und tatsächlich ist S. 67 f. nicht ohne religionsphilosophische Relevanz; auf erst 1975 von K. Dachs entdeckte Stücke „Über Göthes Eugenia" (207–216) bzw. ein Nachwort (226 f.) zu einer zeitkritischen Streitschrift, u. a. gegen „jesuitische ... Capuzinaden" in Bayern (220–225; 221; vgl. 230–238. 274–283); auf eine geschichtsphilosophische Kontroverse (267–273) ... Man mag die Lektüre fortsetzen – und wird dann wohl auch, leider, weitere Druckfehler finden. Solche im „Epikurisch Glaubensbekenntnis ..." (89–97), VV. 31.74.118.121.193.295; S. 135, Zeile 1 f.; 155, 22; 170, 2; 182, 1 v. u.: ineunte; 186, 15 (?); 217, 4; 230, 17: zerstöhren (?); 231, 21: unendlichem (?); 247, 3 v. u.; 268, 4 v. u.; 285, 1; 358, 18; 363, 14. Diese Druckfehler sind, da nie sinnstörend, nur eine geringfügige Beeinträchtigung des für den auf Vollständigkeit bedachten Schellingforscher wertvollen Bandes. W. Kern, S. J.

Günther, Anton, Späte Schriften: „Lentigos und Peregrins Briefwechsel" und „Anti-Savarese". Mit einem Anhang von *Joseph Pritz*, hrsg. von *Johann Reikerstorfer*. 8° (226 S.) Wien–München 1978, Herold. – Das rasche Wiederaufleben der katholischen Philosophie und Theologie nach dem fast totalen Niedergang am Ende des 18. Jahrhunderts ist eine der überraschendsten Tatsachen der neueren Kirchengeschichte. Zu den Männern, die an dieser Renaissance entscheidenden Anteil hatten, gehört zweifelsohne auch der Wiener Philosoph und Theologe Anton Günther (1783–1863). Als 38jähriger hatte er sich die Priesterweihe erteilen lassen, nachdem er durch Klemens M. Hofbauer zu einem entschiedenen Christentum bekehrt worden war. Nach einem kurzen Aufenthalt im Noviziat der Jesuiten in Starawies (Galizien) hatte er sich 1824 in Wien niedergelassen, das von da ab seine zweite Heimat wurde und die Stätte seines unermüdlichen Schaffens. Die ihn wie so viele Gelehrte seiner Zeit bewegende Frage war die nach dem Ausgleich von Wissen und Glauben. Ihm ging es darum, „mit der ihm vorschwebenden philosophischen Neubegründung und ideellen Rekonstruktion des Christentums der exi-

stentiellen Durchsetzung der christlichen Wahrheit" zu dienen (J. Pritz). Wiederholt lehnte er die Berufung auf einen Universitätslehrstuhl ab. Sein Betätigungsfeld war die Publizistik und die gelehrte Schriftstellerei. Durch seinen weitverstreuten Freundeskreis gewann er in den nächsten Jahrzehnten einen vielbeachteten Einfluß auf das Geistesleben seiner Zeit: Der „Güntherianismus" wurde zu einem erheblichen Faktor im geistigen Ringen jener Geschichtsperiode. In Wien gehörten zu seinem Freundeskreis Männer wie der Mediziner J. H. Pabst, der berühmte Kanzelredner J. E. Veith, der Finanzmann K. F. von Hock, der Philosoph H. Löwe, der Künstler L. Schnorr von Carolsfeld. Außerhalb Wiens gehörten zu seinen Verehrern und Anhängern die späteren Kardinäle F. von Schwarzenberg und M. J. Tarnoczy; in Breslau gehörten dazu der Philosoph und Theologe J. B. Baltzer, der Kirchenhistoriker J. H. Reinkens, der spätere erste Bischof der deutschen Altkatholiken; in Bonn agitierte für ihn der Philosoph F. P. Knoodt, in Trier der Seminarprofessor J. Mertens. In rascher Reihenfolge veröffentlichte Günther zehn Werke, die schon durch die bisweilen skurrilen Titel und die eigenwillige Darstellungsweise die Aufmerksamkeit auf sich zogen. Dadurch, daß Günther allenthalben – selbst bei den Kirchenvätern – Pantheismus witterte und sich ständig mit der damals wieder erstarkenden Neuscholastik anlegte, schuf er sich eine von Jahr zu Jahr wachsende Gegnerschaft, zu deren Erstarken das naiv-anmaßende Gebaren mancher seiner Anhänger, vorab der Professoren Knoodt und Baltzer, nicht unerheblich beitrug. Auf Betreiben des Kölner Erzbischofs von Geißel wurde um 1850 bei der Index-Kongregation die Verurteilung des Güntherianismus beantragt. Trotz höchster Protektion wurden Günthers Werke 1857 indiziert. Als der Prozeß seinem Ende zuging, verfaßte Günther noch zwei Schriften. In „Lentigos und Peregrins Briefwechsel" setzte er sich mit seinem scharfsinnigsten Gegner, dem Braunsberger Professor F. Michelis, auseinander; in der anderen Schrift nahm er Stellung zu den Einwänden des Neapolitaners G. Savarese. Die erstgenannte Schrift wurde tatsächlich gedruckt; aber um zu verhindern, daß ihre Veröffentlichung dem Verfasser neuen Ärger in Rom schuf, ließ Kardinal Schwarzenberg die ganze Auflage aufkaufen und einstampfen; nur ganz wenige Exemplare wurden gerettet. Der „Anti-Savarese" wurde erst lange nach Günthers Tod durch Knoodt im Jahre 1883 herausgegeben. In der neunbändigen Gesamtausgabe der Werke Günthers sind beide Schriften nicht enthalten. Es ist also ein nützliches Unterfangen des Leiters des Wiener Günther-Instituts, J. Reikerstorfer, diese beiden Schriften der Öffentlichkeit zu übergeben. Dankenswerterweise ist im Anhang ein äußerst lesenswerter Aufsatz „Zur literarischen Form des Schrifttums A. Günthers" (197–226) des leider allzu früh verstorbenen Günther-Forschers J. Pritz beigegeben worden. H. Bacht, S. J.

Christian, Petra, Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels (Soziologische Schriften, Bd. 27). Gr. 8° (158 S.) Berlin 1978, Duncker & Humblot. – Die an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Heidelberg entstandene Dissertation nimmt in der Reihe der im Zuge der Simmel-„Renaissance" (P.-E. Schnabel) der letzten zwanzig Jahre vorgelegten Arbeiten jene Position ein, die die Erhellung der Einbindung Simmels in den Zusammenhang der Philosophiegeschichte mit der Herausarbeitung der Verbindungslinien zwischen seiner Philosophie und Soziologie zu vereinigen trachtet. Die „Zuordnung Georg Simmels zu Hegel" (S. 18) ist weder neu noch unproblematisch; Chr. gibt darüber einleitend Rechenschaft (vgl. Kap. I: „Die Anfänge eines erneuten Interesses an Hegel und Zuordnungen Simmels zum „Neuhegelianismus" und vor allem Kap. II, das die „Trennungslinien" [14] in beider Auffassungen zu Sprache, Begriff und System dokumentiert). – Strenggenommen geht es Chr. nicht um eine *philosophische* Begründung jener Zuordnung bzw. der Differenzen innerhalb dieser, sondern – als „zentrale These" (14) – um die Sichtbarmachung einiger wesentlicher Parallelen zwischen Hegels Begriff des Lebens in den Frühschriften, vorab im Frankfurter „Systemfragment" von 1800 (Kap. III), und Simmels „Lehre vom absoluten Begriff des Lebens" (87), wie sie unter den Stichworten „Selbstbewußtsein" (88–94) und „Todesverflochtenheit" (94–106) vor allem in dessen Spätwerk entfaltet wird

(Kap. IV). Diese Parallelen lassen die Qualifizierung des Simmelschen Denkens „hegelianisierend" nach Ansicht der Verf. als gerechtfertigt erscheinen (vgl. 14). Zu deren innerer Begründung wünschte man sich indes eine spekulative Vertiefung, die zugleich auch die inner-simmelsche Schwierigkeit miteinbegriffe, die daraus resultiert, daß Simmel einerseits jegliches „System" prinzipiell ablehnt, mit seinem Begriff des „absoluten Lebens" anderseits aber doch zu einem System in nuce gelangt. (Auch innerhalb der vorgelegten Arbeit wird dieser Widerspruch erkennbar, ohne jedoch als solcher thematisiert zu werden.) Die statt dessen von Chr. in den Kapiteln V und VI dargebotenen „Rückschlüsse vom hegelianisierenden Denken in der Philosophie Georg Simmels auf seine Soziologie" exemplifizieren zwar die These, mit Recht im Rückgriff auf den beide verbindenden Wechselwirkungsbegriff (121–133), begründen sie aber nicht – und halten so das o. g. Problem offen, dem nachzugehen sich lohnte. Der Boden dazu ist mit der vorgelegten Arbeit bereitet. P.-O. Ullrich

Horwitz, Rivka, Buber's Way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart" (Phronesis 7). Gr. 8° (294 S.) Heidelberg 1978, Schneider. – Vom Januar bis zum März 1922 hat Buber im von F. Rosenzweig geleiteten Frankfurter „Freien Jüdischen Lehrhaus" acht Vorlesungen unter dem Gesamttitel „Religion als Gegenwart" gehalten, die eine Vorstufe zu *Ich und Du* (= IuD) darstellen. Die Zuhörerschaft zählte ungefähr 150 Männer und Frauen, auch Nichtjuden. Eine Stenographin hat die frei vorgetragenen Gedanken, samt Fragen aus dem Zuhörerkreis und Bubers Antworten mitgeschrieben. Ein nach der Umschrift angefertigtes Typoskript befindet sich in zwei Exemplaren, mit Korrekturen auch von Bubers Hand, im Jerusalemer Buber-Archiv. J. Bloch (vgl. ThPh 54, 133 f.) hatte den Text bereits mitberücksichtigt. Nun ist er, nach einer Einleitung über Bubers Begriff von Religion als Gegenwart und das Verhältnis der Vorträge zu IuD, durch Titel und Zwischentitel von Hand der Herausgeberin erschlossen, allgemein zugänglich gemacht. Fußnoten bieten Erläuterungen, Hinweise auf Korrekturen Bubers, Bezüge zum „Stern" und vor allem Parallelverweise auf IuD (nach der Werk-Ausgabe wie der Einzeledition [^{9}1977]). Letztere sind im Anh. A nochmals eigens aufgelistet. – Teil II des Buchs erörtert im Licht der zugänglichen Quellen die Entstehungsgeschichte von IuD, im Ausgang von einem frühen Plan (1918) (dort gibt es ein eher negatives „Dazwischen" – Facsimile S. 157 –, das noch wenig mit dem späteren „Zwischen" zu tun hat) über die Bekanntschaft mit Ebners Fragmenten – zunächst durch Vorabdrucke im „Brenner" – zum bestimmenden Dialog mit Rosenzweig. „Dialog" ist hier zugleich das Wort für den wohl wichtigsten Beitrag Rosenzweigs; d. h. die *sprach*denkende Bestimmung des Ich-Du-Gegenüber fehlt in den Vorträgen noch völlig. H. macht überzeugend deutlich, wie entscheidende Annäherungen erst nach IuD erfolgen, so erst ab 1924 die Akzeptation Gottes in der dritten Person (ER) oder die Übernahme von Rosenzweigs Sicht bezüglich Schöpfung – Offenbarung – Erlösung im Jahre 1928. – Die vorzügliche Edition bietet in weiteren Anhängen eine chronologische Tafel, (in englischer Sprache) eine Auswahl aus der Korrespondenz zwischen Buber und Rosenzweig (aus Band II des Briefwechsels), (im deutschen Original wiederum) unveröffentlichte Manuskripte zu IuD: Textstücke, Motti, Pläne, z. T. in Facsimile-Beigaben. Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister vervollständigen das Werk, für das Autorin und Verlag allen Dank verdienen. J. Splett

Heidegger, Martin, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Gesamtausgabe Bd. 20, hrsg. v. *Petra Jaeger*). 8° (XII u. 474 S.) Frankfurt 1979, Klostermann. – H. hat den Inhalt des vorliegenden Buches im Sommersemester 1925 in Marburg als Vorlesung vorgetragen, und zwar unter dem Titel „Geschichte des Zeitbegriffs. Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur." Die Herausgeberin, eine Schülerin von *W. Biemel*, hat den Titel in eine bescheidenere Form verändert, weil Heidegger nur einen kleinen Teil des angekündigten Programms wirklich ausgeführt hat. Geplant waren drei Teile: 1. Analyse

des Zeitphänomens und Gewinnung des Zeitbegriffs, 2. Erschließung der Geschichte des Zeitbegriffs, 3. Ausarbeitung des (Zeit-)Horizontes für die Frage nach dem Sinn des Seins (und insbesondere des Seins von Natur und Geschichte). Das eigentlich Interessante, nämlich den 2. und den 3. Teil, hat Heidegger nicht vorgetragen, ja vielleicht nicht einmal vortragsreif skizziert. So haben wir faktisch nur den ersten Teil, und auch hier nur dessen erstes Stück „Die vorbereitende Deskription des Feldes, in dem das Phänomen der Zeit sichtbar wird"; die zwei folgenden Abschnitte („Die Freilegung der Zeit selbst" und „Die begriffliche Interpretation") fehlen in Vorlesung und Edition. Was macht also den Inhalt des Bandes, so wie er vorliegt, aus? Eine Parallel-Fassung zu den §§ 1–53.60.66 von „Sein und Zeit", eingeleitet durch eine Darlegung über die Herkunft, die Bedeutung und die notwendige Radikalisierung der Phänomenologie. Man kann es ärgerlich finden, daß uns H. selbst und die Herausgeber seines Nachlasses immer nur neue Vorarbeiten und Varianten zum veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit" anbieten und mit den doch entscheidenden Stücken (I, 3 und II), seien sie nun ausgearbeitet oder nur in Skizzen vorhanden, hinter dem Berg halten. Dennoch muß man ihnen auch für die Publikation der Vorlesungen dankbar sein. H. hat in seinen akademischen Vorträgen viel deutlicher und offener gesprochen, als er in seinen Büchern geschrieben hat. Die Lust oder die Versuchung zu gewalttätigen Dunkelheiten, zu überzogen vereinfachter Sprache, zu mehrbödigen Formulierungen hat offenbar den Schreiber mehr angegangen als den Professor. Deshalb sind für das Verständnis dessen, was der Autor von „Sein und Zeit" wollte, in den etwa gleichzeitigen Vorlesungstexten, die nun veröffentlicht werden, sehr wichtige Hilfen zu finden. Ich nenne nur *ein* Beispiel. Vielleicht die größte Schwierigkeit, die der Leser von „Sein und Zeit" empfindet, besteht darin, den Sinn der „Seinsfrage" zu verstehen. Im vorliegenden Band entwickelt H. diese Frage aus einer Auseinandersetzung mit der Husserlschen Konzeption von Phänomenologie. Der mit der Entdeckung der Intentionalität gewonnene Freiraum erlaubt ihm zu sehen, daß das „Sein" des Begegnenden, das die klassische bis Husserlsche Kategorienlehre auslegt, nicht das Sein des Seienden, sondern dessen Gegenständlichkeit ist; wenn nun aber das Sein des Seienden nicht mit dem Vorhandensein für ein Vorstellen zusammenfällt, was ist dann sein Eigen-Sinn und in welcher Weise ist es „verstanden"? H. identifiziert sich mit der Phänomenologie in einem weiten Sinn, der etwa durch die VI. Untersuchung von Husserls „Logischen Untersuchungen" markiert wird (34–103), setzt sich jedoch von der Fortentwicklung, die sie im Idealismus Husserls gefunden hat, ab (123–182; 110–122). Dies ist der ausführlichste Text, in dem sich, soweit bisher bekannt, Heidegger selbst im Rahmen der phänomenologischen Bewegung situiert. – Der „Hauptteil" des Buches (183–442) ist eine parallele Version zu „Sein und Zeit", die mit der Analyse der Endlichkeit des Daseins, wie sie im Todesbewußtsein gegeben ist, abbricht und nur noch in äußerster Andeutung vom „Gewissenhabenwollen" (2 S.) und von der Zeitlichkeit (1 S.) spricht. Im Vergleich zu „Sein und Zeit" fällt auf, daß die beiden systematisch wichtigen, aber im Aufbau des Buches etwas ortlosen §§ 43 und 44 (über das Realitätsproblem und über den Wahrheitsbegriff) hier noch nicht so zu finden sind: der Abschnitt über die Realität findet sich zwischen die Stücke „Weltlichkeit der Welt" und „Räumlichkeit der Welt" eingeordnet, und die Behandlung des Wahrheitsproblems fehlt. – Wie sind nun diese Verschiedenheiten zu deuten? Wenn die These der Herausgeberin richtig ist („Diese Vorlesung von 1925 ist eine *frühe Fassung* von ‚Sein und Zeit'": S. 444), dann müßte man wohl die Anordnung und Ausformulierung von „Sein und Zeit" (der Intention Heideggers nach) für die jeweils verbesserte halten. Es scheint aber, daß „Sein und Zeit" im Sommer 1925 schon großenteils fertig war. Nach dem, was H. selbst (in: Zur Sache des Denkens [Tübingen 1969] 88 f.) sagt, hatte er schon im WS 1925/26 eine „langgehütete Arbeit", von der „sofort" 15 Bogen gedruckt werden konnten, als sich dies nötig erwies, damit er Ordinarius werden konnte. Im April 1926 widmete er das Buch, das doch mindestens im Manuskript fertig gewesen sein muß, seinem Lehrer und Gegner Husserl; im Februar 1927 war das Werk auf dem Markt. So scheint es mir – aufgrund der allgemein zugänglichen Dokumente – eher, daß im SS 1925 schon Teile von „Sein und Zeit" vorlagen, so daß manche Bemerkung der Vorlesung als deren Erläuterung gelesen werden kann. – Der Text, den Frau Jaeger auf der

Basis von Heideggers „zu gut drei Vierteln in Sätzen formuliertem" Manuskript (446) und einer durch H. autorisierten stenografischen Nachschrift der Vorlesung von Simon Moser erstellt hat, ist fast durchgehend gut leserlich. Einige Unklarheiten (auf die mich z. T. L. Zimny, Brüssel, aufmerksam gemacht hat): S. 184 Z. 14 f.: „zu fixieren und *sich* verhärten zu lassen"; S. 238 Z. 1 f.: „welche die ‚Natur', das *V*on-ihm-selbst-her, des Seienden selbst ausmacht und *auf welche* alle anderen Wasbestimmungen . . ."; S. 414 Z. 28: „Das, woraufhin . . ." (Weitere Corrigenda: 34 Z. 2, 96 Z. 33, 128 Z. 6, 189 Z. 15, 210 Z. 14 [cogi*t*atum], 247 Z. 29, 290 Z. 5, 315 Z. 19). Es wäre wirklich zu wünschen, daß die von Heidegger aufgestellten Editionsgrundsätze bald veröffentlicht würden. Da er wohl gute Gründe für seine Vorschriften hatte, brauchen sie das Licht der Öffentlichkeit nicht zu scheuen. – Der Herausgeberin sei für ihre Arbeit gedankt. G. Haeffner, S. J.

2. Religionskritik. Erkenntniskritik. Gottesfrage

Weger, Karl-Heinz (Hrsg.), Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon (Herder-Bücherei 716). 8° (320 S.) Freiburg 1979, Herder. – Was die neuzeitliche Religions- und Christentumskritik erreicht hat, ist eine allgemeine Ratlosigkeit bezüglich der Gottesproblematik. „Allerdings gründet diese Verunsicherung in den seltensten Fällen auf präziser Kenntnis religionskritischer Argumente und ihrer Wertigkeit" (14). Dem abzuhelfen, ist das Ziel des vorliegenden Lexikons. Zwar gibt es gerade zu den Hauptvertretern der modernen Religionskritik eine Vielzahl von umfangreichen Untersuchungen, aber, was bisher fehlte, war eine gedrängte und von kompetenter Hand geschriebene Einführung in die Argumente der neuzeitlichen und modernen Religionskritik. Niemand ist heute mehr imstande, alle diese Religionskritiker der letzten drei Jahrhunderte in ihren Quellen zu lesen. Dieses Buch nimmt kurz und sachlich, ohne zu verharmlosen, zur Kenntnis, was die Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart dem Christentum an Fragen stellt. Der Herausgeber, Leiter des Instituts für Fragen der Religionskritik und Professor für Grundlegung der Theologie und Philosophischen Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, hat diese Marktlücke erkannt und sie mit diesem Gesamtüberblick über die neuere Religionskritik in ihren führenden Vertretern überzeugend geschlossen.

Die Auswahl der Autoren beschränkt sich sinnvollerweise auf die Neuzeit; sie beginnt mit der Voraufklärungszeit und der Aufklärung mit Namen wie *Spinoza, d'Alembert, Diderot, Voltaire* und geht über die nach-hegelianischen Religionskritiker wie *Br. Bauer* und *Strauß* über *Nietzsche* bis zu den jüngsten Vertretern eines radikalen biologistischen Atheismus wie *Monod*. Den Aposteln der Religionskritik wie *Feuerbach, Marx* und *Freud* sind die längsten Beiträge gewidmet. Die Auswahl der wichtigsten Vertreter, gleich ob sie aus Philosophie, Psychologie, Soziologie, Naturwissenschaft oder Literatur (wenige!) kommen, ist gut geglückt. Neben ausgesprochenen Atheisten und Agnostikern sind auch solche Denker erfaßt, die zwar selbst gläubig waren oder deren persönliche Einstellung zur Gottesfrage nicht genau ersichtlich ist, deren Argumente und Gedanken aber vom Atheismus vereinnahmt wurden oder doch vereinnahmt werden können. Verzichtet wurde auf die Zeit vor der Aufklärung, etwa die Kritik antiker Philosophen an der griechischen Götterreligion, ferner auf die außerchristliche Religionskritik wie auch auf die innertheologische Kritik liberaler, dialektischer oder politischer Prägung. Daß Vertreter höchst konträrer Positionen (z. B. *Adorno* und *Wittgenstein*) wie unterschiedlichen kulturellen Niveaus vorgestellt werden, macht die Lektüre äußerst reizvoll. Jeder Beitrag folgt demselben Schema: Der betr. Autor wird kurz biographisch vorgestellt, nach einer Hinführung zur allgemeinen Zielsetzung seines Denkens und zum Stellenwert der Religionskritik innerhalb dieses Denkens werden die religionskritischen Ansätze referiert. Abschließend wird auf wichtige Akzente für eine Auseinandersetzung mit dem Autor hingewiesen, u. a. auf theologische Voraussetzungen des Religionskritikers und eventuelle Folgen seiner Kritik für die Theologie bzw. den Glauben. Bisweilen werden auch Gegenargumente aus Theologie und Glaube dagegengehalten. An jeden Beitrag schließen sich die wichtigsten Angaben zur Primär- und Sekundärliteratur an. Eine Zeittafel nach Sprachgebieten, eine Biblio-

graphie einschlägiger deutschsprachiger Sammelwerke seit 1970, ein Sachregister für Querschnittsvergleiche und Querverweise innerhalb der Artikel vervollständigen den sorgsam konzipierten Band und ermöglichen es dem Leser, den Rahmen, den das Autoren-Lexikon setzt, zu verlassen hin zu Sachfragen und zu eigenständigem Weiterdenken.

Den 55 Mitarbeitern, Fachleuten für die betreffenden Autoren, ist es gelungen, die 93 „Selbstdenker", ein Lieblingswort der Aufklärung, objektiv und fair vorzustellen. Obwohl Wegers Buch ein Buch von Christen ist, verfällt es nicht in billige und darum verfehlte Apologetik. Garantiert die große Zahl der Mitarbeiter einerseits gediegene Information, so wären doch manchmal auch andere Akzentuierungen denkbar. Die Wertungen fallen unterschiedlich aus; sie reichen von Sympathie über kritisches Anfragen bis hin zu Hinterfragung und Infragestellung. Doch gerade dies belebt das eigene Mitdenken. Gewiß setzen die meisten Artikel eine grundsätzliche Kenntnis der Religionskritik voraus. Aber dem, der seinen Glauben vor der Vernunft verantworten und der Religionskritik, dem Atheismus, Agnostizismus und Indifferentismus kritisch begegnen will, vor allem aber dem, der die Kenntnis der Religionskritik berufsmäßig zu vermitteln hat, leistet dieses Lexikon eine bisher nicht gebotene Orientierungshilfe. B. Weissmahr, S. J.

Bieger, Eckhard – Marlet, Michael – Weger, Karl-Heinz, Religionskritik. Argumente für und wider ein religiöses Menschenbild. Kursprogramm mit audiovisuellen Medien (Projekte für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung, Bd. 8). 8° (160 S.) Mainz 1979, Grünewald. – Nach einer Einführung in Zielstellung, Aufbau und Durchführung (bis hin zu Werbetips) mit einem Dutzend Literaturhinweisen werden im Hauptteil die fünf Kurseinheiten vorgelegt (jedesmal mit didaktisch-methodischen Vorbemerkungen, an das sich das Material für den Referenten anschließt, abschließend nochmals Literatur). Der Schlußteil gibt auf 30 S. Material für die Teilnehmer: Fragebogen, philosophische und literarische Texte zu den Einheiten, für den Schlußschritt 18 Gebete von den Pygmäen bis zu den Inkas. – I. Pessimistisch-nihilistische Sicht der Ausweglosigkeit (anhand eines jugoslawischen Kurzfilms); II. Ausweglosigkeit muß nicht zur Resignation führen (mit einem Film über eine Londoner Sterbeklinik). III. Vier Erklärungsmodelle. Material ist hier ein Tonbild „Frage nach der Zukunft" mit den Antworten des Christentums, Hinduismus, Rationalismus und Marxismus. Hier wird abschließend der Begriff Selbstverwirklichung eingeführt. Vor diesem Hintergrund geht es – IV. – um die Argumente der Religionskritik, in systematischer Darstellung (wieder durch einen Zeichentrickfilm belebt): Religion als Wesenswunsch und Wunschvorstellung (Feuerbach, Marx), Atheismus im Namen der Freiheit (Nietzsche, Sartre, Camus), Sprachkritik (Wittgenstein, Wisdom, Flew, Buren). Einheit V erarbeitet die positive Antwort: Selbstverwirklichung durch Kommunikation; Gott kein Konkurrent der Selbstverwirklichung. Statt einer Widerlegung wird also das Grundmotiv der Kritik aufgenommen. An einem Film über Taub-Blinde, im Rückgriff auf den London-Film oder anhand des Hospitalismus-Syndroms soll Kommunikation als Bedingung des Selbstwerdens deutlich werden; von da aus läßt sich dann auch das weitergehende Vertrauensverhalten Religion nahebringen. – Je nach Kursverlauf bieten die Autoren nun drei Weiterführungen an: A Kritik der Kritik (Wissenschaftsmonismus, Anthropomorphismus, Materialismus), B Wege zur Gotteserkenntnis (aus Mangel- und Glückserfahrung, im Blick auf Hoffnung und Gewissenerfahrung), C Überprüfung der Kritik an Gebetstexten.

Die sorgsam durchdachte, durch Symbole, Kästen etc. auch im Druck sehr handlich gebotene und in der Praxis erprobte Präsentation beeindruckt auch den nicht fachzuständigen Rezensenten (der Näheres den einschlägigen Rezensionen überläßt). Nicht minder leuchtet der sach-inhaltliche Aufbau ein: am Beispiel der Aporie-Erfahrung wird zuerst die Struktur weltanschaulicher Deutungen gezeigt (I–III), worauf die Beurteilung solcher Aussagen folgt (IV–V). Dem achtungsvollen, nie bevormundenden Umgang mit den erwachsenen Teilnehmern entspricht der Umgang mit der Kritik, der deren Kritik bis zur „Weiterführung" der letzten Einheit zurückstellt. Der Anfrage, ob die Antwort nicht zu spät und behutsam ausfalle, ist entgegenzuhalten, daß das Projekt nicht „Glaubensbegründung" heißt (darum geht

es hier nur in Weiterführung B); es wäre also als ganzes durch ein solches zu ergänzen. Zu diskutieren scheint indessen das Programmwort „Selbstverwirklichung". Genügt es, zu zeigen, daß zu ihr der Nächste und vielleicht auch Gott oder auch die Hingabe an jenen wie diesen gehören könnte, ja sollte? Abgesehen davon, daß „Verwirklichung" damit zu kämpfen hat, daß sie nie alle, sondern stets nur jeweils eine Möglichkeit verwirklichen kann (also den Druck des Unverwirklichten irritierend steigert, statt ihn zu mindern), scheint mir der Begriff der Selbstannahme schon anthropologisch entscheidend gültiger, weil er nicht ego-, sondern geber-zentriert ist. Wenn man das bereits in die Erörterung der Notwendigkeit erlebter Zuwendung einbrächte, verringerte es die Gefahr auch für die Teilnehmer, sich zwar nicht von der Religionskritik, doch von der durch sie vorgegebenen Perspektive bestimmen zu lassen. Und wie, wenn das die ernstere Gefahr sein sollte? J. Splett

Valadier, Paul, Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche (Jésus-Christ, No 10). 8° (240 p.) Paris 1979, Desclée. – „Jésus-Christ ou Dionysos"! Cette alternative, posée par Nietzsche, comprend une critique adressée à la religion chrétienne et un dessein de retrouver le vrai sens du divin à la perte duquel le christianisme a justement contribué. L'opposition entre le Crucifié et Dionysos exprime une différence entre deux manières de concevoir le divin ainsi que d'assumer l'existence humaine, surtout à propos du sens de la souffrance. D'après Nietzsche, le sens chrétien confère à la souffrance du Crucifié une valeur satisfaisante qui réconcilie l'homme définitivement avec l'existence et convertit la souffrance du Christ en chemin vers un être sacré. La vision dionysiaque, en revanche, reconnaît une „valeur à *l'être en tant qu'assez sacré* pour justifier encore une immensité de souffrance" (p. 234). Entre le sens chrétien et le sens tragique de la souffrance, la différence réside en ce que le premier élimine la souffrance par le processus d'une figure médiatrice ressortissant à une théologie de la satisfaction, tandis que le second voit dans la souffrance „le processus toujours à réaffirmer de sacralisation de la vie" (p. 234). Ainsi l'alternative se joue entre l'existence réconciliée et l'existence écartelée. Si Nietzsche opte pour Dionysos contre le Crucifié, pour l'existence écartelée contre l'existence réconciliée, c'est en raison de son refus de la médiation (Ch. 2). Après avoir défini le statut du débat (ch. 1), Valadier accueille ainsi la critique nietzschéenne de la religion qui se concentre dans cette notion de médiation. Aux yeux de Nietzsche, l'homme chrétien a transformé Jésus en idole. Ce faisant, le chrétien a cédé à la volonté de croyance qui traverse tout homme et qui consiste à falsifier par faiblesse le réel en créant un monde idéal de „valeurs" qui servent de médiation entre lui et les aspérités de la réalité toujours fluante. Le monde désirable, ainsi créé, peut du reste masquer la volonté, de la part d'un groupe d'hommes, d'imposer à l'humanité ses *propres* conditions de conservation et de croissance en tant que loi. La volonté faible rejoint le monde réel par la médiation de ce monde idéal qu'elle projète et qu'elle considère comme le monde vrai, calomniant ainsi l'innocence du devenir et trahissant la terre. La transformation de Jésus en médiateur procède de cette volonté de croyance; celle-ci a altéré le message que Jésus proposait à l'homme et qui consistait dans une attitude filiale à l'égard de la réalité paternelle de ce monde-ci tel qu'il est et non dans une fuite vers un au-delà de ce monde. Toutefois, la mort de Jésus prouve la faiblesse de son message qui „profère un oui sans force, sans puissance destructrice et transformatrice de la réalité" (p. 44). Par peur de faire eux-mêmes ce qu'il fit, les disciples de Jésus ont déformé son message; ils ont fixé le regard sur Jésus et ils l'ont exalté „comme médiateur par lequel était donnée la réconciliation" (p. 45). De la sorte, le christianisme a fixé sur la Croix celui qui appelait à perdre tout point fixe. En valorisant sa mort, il a fait de Jésus *la condition du salut* alors que Jésus s'était lui-même compris comme un être simplement de passage. Il s'en est suivi une falsification du divin humanisé alors qu'il est non humanisable et ce à cause de la peur de supporter l'abîme infranchissable entre Dieu et l'homme. La médiation procède du processus d'identification dû à la faiblesse humaine d'affronter l'altérité radicale.

Sur le terrain chrétien où il se situe ensuite (ch. 3), Valadier examine, du point de vue de la foi, les diverses objections que Nietzsche dirige contre la religion,

à savoir la moralisation, la culpabilisation et le besoin de la médiation qu'il considère comme étant les traits essentiels de la religion. Toutes ces objections reposent sur deux postulats: 1° le croyant est incapable de vouloir la différence; 2° le christianisme est une fixation. Contre ces postulats, l'auteur se propose de montrer que l'être chrétien est un *devenir chrétien* qui engage une liberté assumant les conditions de son existence présente et interprétant, à la lumière de l'histoire de Dieu en Jésus-Christ, l'appel ressenti à la Vie qui fonde et structure son présent. Toute accusation de la religion comme une moralisation de la vie perd son fondement. Mais il reste vrai que l'on ne saurait séparer la morale de la foi, car la foi doit informer la vie et être à même de dessiner les axes d'une morale de liberté.

Une morale de liberté proclame le libre-arbitre, non pas en vue de chercher le coupable selon la métaphysique du bourreau dénoncée par Nietzsche, mais en vue de rendre compte de l'existence humaine telle qu'elle se déploie dans l'histoire. De même qu'il est impossible de renoncer au concept de responsabilité, sous peine de ne plus pouvoir rendre compte de l'action humaine, de même il s'avère tout aussi inconcevable d'abandonner le concept de rachat (et de repentir), lequel consiste moins à effacer le passé qu'à ouvrir un autre avenir à partir de ce qui fut et reste tel. Selon l'affirmation de la responsabilité, l'accusation, inévitable, prend valeur d'éveil de la conscience à la responsabilité dans l'enceinte sociale. Bien plus, le christianisme affirme que la liberté a rapport avec Dieu en vertu d'une élection gracieuse de la part de Dieu. Le rapport n'est donc pas du type de la rétribution qui consiste à rendre à Dieu ce qui est à Dieu; mais il est entièrement de l'ordre de l'accueil reconnaissant, car l'homme reçoit de Dieu gratuitement son existence et la restauration en sa vérité. Quant à l'idée de médiation, loin de falsifier l'intention de Jésus, elle l'accomplit. Outre le fait que Jésus devait pressentir sa mise à mort comme la conséquence de son activité prophétique, le passage de Jésus à Christ dévoile une visibilité d'abord indéchiffrable. Afin de confirmer le peu de foi de ses disciples, Jésus s'est manifesté Seigneur à travers les signes – et le signe qu'il était lui-même – offerts à l'interprétation laquelle découvre en Jésus l'accomplissement de la promesse du Messie attendu. Ce n'est donc pas l'illusion de l'identification (contre Morel, „Questions d'homme") qui est la raison de la médiation christique tendant à réduire la distance entre l'homme et Dieu dans l'incarnation et qui méconnait ainsi le rapport d'altérité fondamentale qui sépare l'homme et Dieu en constituant le fondement de l'amour lequel est respect inaltérable de l'altérité. En fait, le principe d'identification cède lui-même au travers d'anthropologisation que l'on veut dénoncer lorsque, au nom d'un „a-priori" humain, à savoir qu'il faut respecter la distance infranchissable qui structure la relation Dieu-homme, on refuse à Dieu le droit de s'incarner si tel est son désir de se révéler ainsi en son essence et d'appeler l'homme à la béatitude. L'idée de médiation est donc légitime pour un esprit qui accepte de laisser Dieu être Dieu. Et, en dépit de toutes les craintes de figer la liberté au passé de l'événement christique, la référence à Jésus-Christ suit l'injonction même du sens de cet événement qui est de conduire au Père vers lequel Jésus renvoie et devant qui il s'efface. Au cours de cette marche vers le Père sous la conduite de Jésus dans l'Esprit, le chrétien est amené à interroger les signes du temps présent en les confrontant au témoignage de Jésus-Christ offert lui-même à une interprétation incessante. Du terrain chrétien, Valadier porte le débat sur le terrain nietzschéen (ch. 4) afin de manifester les insuffisances de la critique même de Nietzsche. La lecture nietzschéenne du christianisme souffre d'un unilatéralisme qui ne prend pas en considération le contenu intellectuel de la foi. Cette partialité procède d'une part de la tradition théologique qui le forma au christianisme luthérien et aussi de la tradition philosophique qui aboutit à Schopenhauer. C'est pourquoi Nietzsche aborde la foi par la morale ou plutôt par sa perspective propre, à savoir la critique de la volonté quant à sa puissance ou son impuissance à maîtriser le chaos. Toutefois, contrairement à Schopenhauer, Nietzsche lie intimement le concept de volonté à celui de „raison". Et ce fait explique l'ambiguïté qui traverse sa philosophie et qui concerne la tension entre l'explication déterministe et le sens. Enfin, la „joyeuse sagesse" à laquelle Nietzsche veut introduire est invivable; elle conduit en réalité „à l'éclatement et à l'effondrement de l'individu" (p. 222), car la passion de Dionysos est sans fin. Th. Nkeramihigo, S. J.

Brechtken, Josef, Die praxisdialektische Kritik des Marxschen Atheismus. Studien zum anthropozentrischen Wirklichkeitsbegriff vom Standpunkt der geschichtlichen Praxis und zu seinen religionsphilosophischen Konsequenzen, Hegel – Kierkegaard – Marx. – *1. Tl.:* Der Wirklichkeitsbegriff (Monographien z. philos. Forschung 181). Gr. 8° (351 ms. S. u. 98 S. Anm.); *2. Tl.:* Die Religion. Kierkegaard gegen Marx (MPF 182). Gr. 8° (352–649 S. u. 98–172 S. Anm.); *3. Tl.:* Die Konsequenzen aus der Marx-Kierkegaard-Parallele (MPF 183). Gr. 8° (650–948 S. u. 173–236 S.). Königstein/Ts. 1979, Verlagsgruppe Athenäum-Hain-Scriptor-Hanstein. – Unter den Arbeiten, die bisher zum Themenkreis der Marxschen Religionskritik vorgelegt wurden, ist das Werk Josef Brechtkens das anregendste. B. hat sich nicht damit begnügt, eine neue Analyse und Kritik des Atheismus bei Marx zu geben, sondern in bisher einmaliger Weise das Marxsche Werk unter religionsphilosophischer und anthropologischer Rücksicht in den Zusammenhang der modernen Philosophie- und Theologiegeschichte eingeordnet und versucht, die Vorgabe des Marxschen Denkens aufgreifend, Folgerungen für ein christliches Glaubensleben zu ziehen. Hervorzuheben ist die Klarheit des Aufbaus und die Strenge der Durchführung; beeindruckend ist die Fülle der verarbeiteten Literatur. Wiederholungen sind zahlreich; sie tragen sehr zum Umfang des Werkes bei.

Den Anstoß für dieses Unternehmen hat Kierkegaard gegeben. Bei ihm wird der in Kants kritischem Anthropozentrismus grundgelegte und in Hegels universaler Sicht der Seins-Geschichte als Weltprozeß und Weltverwirklichung aufgenommene moderne *Wirklichkeitsbegriff* zum Ausgangs- und Mittelpunkt eines genuin christlichen Denkens. Kierkegaard macht aber gegen Hegel diesen geschichtlichen, praxisdialektischen Wirklichkeitsbegriff unter einer neuen Rücksicht geltend, indem er auch der Einmaligkeit und Freiheit der geschichtlichen Existenz ihr Recht läßt. Die volle Anwendung der Kierkegaardschen Idee der Verwirklichung des Christentums „gemäß dem anthropozentrisch-kritischen Wirklichkeitsbegriff vom Standpunkt der geschichtlichen Existenz, ... verlangt aber nicht nur die bloße Existenzverwirklichung im engeren Sinne des Begriffs, sondern wesentlich mehr". Die „Existenz" ist nicht auf die bloß subjektiv-personale Dimension des Ichs als des „Selbst" in reiner „Innerlichkeit" beschränkbar, sondern schließt unmittelbar die ganze gesellschaftlich-gegenständliche, objektiv-praktische und insoweit „materielle" Wirklichkeit des Ego existens mit ein (925). Bei der Klärung, was christliche „Existenzverwirklichung" gemäß der Grundbestimmung des Christlichen als „Existenzmitteilung" zu bedeuten habe, hat Marx „die entscheidende Erkenntnis" beigesteuert. In dem „geistesgeschichtlichen Dreieck Hegel-Kierkegaard-Marx" stehen sich Marx und Kierkegaard als das „geistesgeschichtliche Zwillingspaar der ‚einen Antithese zu Hegel' gegenüber, wie B. mit K. Löwith sagt; sie sind in ihrer „Parallelität" in mancher Hinsicht offenbar weniger weit voneinander entfernt als Marx und Kierkegaard je für sich von Hegel (8). Beim Vergleich beider stellt sich für B. die Frage, ob nicht Marx in seiner Hegel-Kritik konsequenter als Kierkegaard verfahren ist, sofern er zur gesellschaftlichen Realdialektik zurückgefunden und einen tatsächlich „neuen anthropozentrisch-kritischen Wirklichkeitsbegriff voraussetzt und endgültig realisiert" hat und damit auch in seiner radikalen Religionskritik in sublimer Weise recht hat. Die Aufgabe ist mit Kierkegaard gestellt, aber erst mit Marx ist die Lösung angezeigt: Die Aufgabe einer „kritischen Theorie des Christlichen auf der Basis einer umfassenden gesellschafts- und bewußtseinskritischen Praxis-Theorie" oder „die Verbindung des Christlichen mit dem neuen anthropozentrisch-kritischen Wirklichkeitsbegriff vom Standpunkt der geschichtlichen Praxis zur Mobilisation von Orthopraxis, und dieses als Verwirklichung humaner Gesellschaft und zugleich des Christlichen selbst" (37).

B. hat seine Untersuchung in zwei Hauptteile gegliedert. Der erste befaßt sich mit der Marxschen Theorie „als maßgeblicher Realisation des antropozentrisch-kritischen Wirklichkeitsbegriffs der modernen ‚Ontologie'". Im einzelnen: die Entfaltung des „Wirklichkeitsbegriffs des laboristisch-ökonomischen Materialismus als anthropozentrische Realisation", die Bestätigung dieses Wirklichkeitsbegriffs durch das prozeßdialektisch-praktische Wirklichkeitsverständnis Hegels und die Ergänzung dieses Wirklichkeitsbegriffs durch das existenzdialektisch-praktische Wirklichkeitsverständnis Kierkegaards. Der zweite Hauptteil untersucht die religionsphilosophischen Konsequenzen dieser Realitätsauffassung und strebt eine „kritische Reli-

gionsauffassung vom Standpunkt der geschichtlichen Praxis" an. Im einzelnen: Die definitive Marxsche Religionskritik und ihre Mängel; das „Unterlaufen" dieser Kritik durch Kierkegaards kritische Theologie der Dialektik der Praxis; die praxis-dialektische Interpretation des Christentums und die „Rechtfertigung seiner weltlichen Verwirklichung in der geschichtlichen Verwirklichung der laboristisch-ökonomischen Struktur der Wirklichkeit".

Die „wesentlichen Momente des neuen Wirklichkeitsbegriffs", wie Marx ihn in der Auseinandersetzung mit Hegel begründet hat, sind 1. „der wesenskonstitutive Geschichtscharakter der Wirklichkeit und von daher die Idee der fortschreitenden, dialektischen Prozessualität der Realität im ganzen"; 2. „die damit gegebene Entfremdungsidee als solche, d. h. die darin liegende radikalkritische Bewertung des Bestehenden, aber auch die damit eröffnete Perspektive auf ein Positives, auf eine mögliche Reintegration im Zuge der geschichtlichen Entwicklung"; 3. die „anthropologische Konstruktion ... im Sinne der objektkonstitutiven Subjekt-Objekt-Realisation, und diese laboristisch-praktische Realisation als laboristisch-ökonomische Realisation" (360 f.).

Dort, wo Marx von diesem „neuen umfassenden laboristisch-ökonomischen Wirklichkeitsbegriff" ausgeht, ist auch seine Religionskritik „realtypisch gesehen voll im Recht. Denn nach diesem Gesichtspunkt trifft die Marxsche Religionskritik in der bekanntermaßen metaphysisch und sogar vulgärplatonistisch begriffenen wie gelebten Religion eine damals wie heute realtypisch faßbare Größe, die mit dem neuen kritischen Wirklichkeitsbegriff absolut unvereinbar ist" (476). Da Marx seine Religionskritik großenteils aber unter Rücksicht der Entfremdung gefaßt hatte, hat er die Chance ungenutzt gelassen, durch die Gegenüberstellung der zwei unvereinbaren Wirklichkeitsbegriffe, seines und des metaphysisch-vulgärplatonistischen, „die metaphysisch-vulgärplatonistisch bestimmte Religion gründlich zu zerschlagen" (477) und zu einer positiven Einschätzung der Religion als mitmenschliches Verhalten zu gelangen. Das Beispiel für eine positive religionsphilosophische Konsequenz aus dem modernen Wirklichkeitsbegriff vom Standpunkt der geschichtlichen Praxis ist S. Kierkegaard. Durch ihn wird sichtbar, daß bei „prinzipieller Gemeinsamkeit mit Marx" doch dessen ideale religionskritische Konsequenz nicht das letzte Wort sein muß, daß vielmehr eine „nachmetaphysische Theologie" möglich ist.

Allerdings weist die Kierkegaardsche Religionsauffassung so erhebliche Mängel auf, daß „wir schließlich weit über ihn hinaus gehen müssen", eben in Richtung auf den Marxschen Wirklichkeitsbegriff. Die Mängel bestehen in metaphysischen Residuen, denn „immer gibt es einen letzten Rückbezug auf ein irgendwie metaphysisch-objektiv vorbehaltenes ‚Ewiges', mehr in der Anthropologie und Christologie, weniger in der Gottesfrage" (590). Jede Form eines Glaubens an einen von der Welt geschiedenen für sich seienden trans-geschichtlichen Gott, an eine Präexistenz Jesu als ewiger Logos, überhaupt an ein von dieser Welt und ihrer Geschichte geschiedenes „Jenseits" gehört zu diesen metaphysisch-vulgärplatonistischen Überbleibseln. Ferner kennt Kierkegaard zwar einen geschichtlich-dialektischen Praxisbegriff, „doch diese Praxis tut nichts Objektives und behandelt nichts Gegenständliches". Sie ist zwar mühevolle Arbeit, „aber sie bearbeitet fast nur das Innere", sie ist zwar auf Produktion aus, aber sie produziert „nurmehr ‚Selbstsein'", „sie wirkt kaum objektiv" (593).

Zunächst ist zu klären, ob das Christentum die „metaphysischen Krücken" entbehren und zugleich im Sinne Kierkegaards als geschichtlicher Vollzug interpretiert werden kann. In der Tat: „Den bisher überzeugendsten Beweis dafür hat R. Bultmann geliefert" (594). Aber diese Einsicht ist teuer erkauft durch den „extremen Wirklichkeitsverlust" seiner Theologie, „wo die äußere, objektive, gesellschaftliche Wirklichkeit so gut wie keine Rolle spielt". Einen Ausweg weist hier die „verheißungstheologische Theorie" (L. Rütti), die die vollständige Vergeschichtlichung und damit Relativierung des Christentums mit dem „höchstaktuellen Versuch" verbindet, die Dimensionen zu erfassen, in denen der Mensch „unter den neuzeitlichen Verstehensbedingungen auf Transzendenz hin ansprechbar ist" (Rütti) (628). Glaube ist hier nur in der „Hoffnung" begründet, die identisch ist mit dem auf die „Macht der Zukunft" gerichteten „Tun" der „geschichtlichen Praxis" (634 ff.). Sein besonderes Vorbild findet dieser „Glaube" im Handeln Jesu. Der Mangel dieser „Verheißungstheologie" besteht darin, daß sie nicht über den ihr

implizierten Wirklichkeitsbegriff reflektiert und so auch eigentlich nicht die ihm entsprechende geschichtliche Praxis theoretisch rechtfertigen kann. So sind wir wieder auf Marx zurückverwiesen. Es bleibt: das transzendental-reflexive Ich konstituiert als geschichtlich-realistisches Ego existens seine Wirklichkeit, in dem es sich dazu vom Christlichen ‚ethisch' in Anspruch nehmen läßt und es so in seine Wirkder auf Marx zurückverwiesen. Es bleibt: das transzendental-reflexive Ich konstituierende Ich aber ist „nicht das reine ego existens, sondern eben dieses als objektiv bestimmtes und dabei auf gesellschaftliche Weise gegenständlich bezogenes ego agens et laborans" (651). Maßgebliche Vorlage hierfür sind Zeugnisse des AT, das Leben und Sterben Jesu und die darauf sich beziehende christliche Agape, die zur Orthopraxis führt. Interessant sind hier B's Ausführungen zu Benedicts „ora et labora", sowie zu Teilhard de Chardins Prinzip der Liebe als Energie der Evolution. Aber so richtig hier die Synthese von praktisch-laboristischer Grundstruktur der Wirklichkeit und geschichtlich-praktischer Grundgestalt des Verheißungsglaubens vollzogen ist, so ist doch noch weiter nach den Bewährungsfeldern hier und heute zu fragen: Industriearbeit und Umwelt. So ergibt sich für B. folgerichtig: „Das Christentum wäre – drastisch formuliert – so etwas wie praktische Ökologie" (804). Christliche Versuche, die sozialen Probleme der Gegenwart aufzugreifen, insbesondere die katholische Soziallehre und die Theologie der Befreiung, finden eine kenntnisreiche kritische Würdigung; darin eingeschlossen ist eine umfangreiche Analyse der sozialen Frage in der heutigen europäischen Situation. Christentum kann sich nur, Hegel zum Schluß aufgreifend, in der Verwirklichung des Staates und als Religion (Gemeinde, Kirche) verwirklichen und zur „schöpferischen Unruhe" werden, die „Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit" in einem Rechts- und Sozialstaat schafft.

Zur Kritik: B. hat ein völlig unreflektiertes Verhältnis zur Metaphysik, die er faktisch mit Vulgärplatonismus identifiziert. Ein Versuch, zu einer geläuterten Metaphysik zu gelangen, wird nirgends unternommen. Hier liegt die entscheidende Schwäche, die sowohl die Prämissen (insbesondere die theologischen) wie die Durchführung des Werkes betrifft. So übersieht B. auch die metaphysischen (und naturrechtlichen) Implikationen seiner eigenen Positionen. Weil B. eine „metaphysische" Wirklichkeit nicht kennt, sieht er die „Entfremdung" viel zu harmlos, wenn er meint, sie lasse sich durch sozial-politische Veränderungen überwinden. Eine theologische Reflexion über die Entfremdung in der Sünde, die in seinem Entwurf ihren genuinen Ort gehabt hätte, findet nicht statt. Die schroffe Ablehnung jeder „Präexistenz" des Gottessohnes, ja sogar einer „Unüberbietbarkeit" oder „Absolutheit" der Heilsvermittlung Jesu als metaphysischen Ballast am Christentum läuft mit einem groben Fehlurteil über die klassische Christologie zusammen: Die Lehre von der Inkarnation des ewigen Logos in der Zeit setze den ewig „unbeweglichen" metaphysischen Gott des Aristoteles voraus (516). Zur Darstellung unserer westeuropäischen Situation übernimmt B. die Ansichten des „Bensberger Kreises" und folgt den Deutungen J. Habermas'; beides scheint er für schlichtweg evident zu halten. Spätestens hier wird das Dilemma einer Kirche deutlich, die als solche, wie B. verlangt, sozio-politische Gegebenheiten mit ihrer Sendung zur „Synthese" bringen soll: Sie muß sich einer vorhandenen Deutung ausliefern oder selbst zur politischen Partei oder politikwissenschaftlichen Schule werden. Diese letzte Konsequenz legt B. nahe, wenn er die Dichotomie von „eigentlich" christlicher Sendung und dem politischen Engagement beklagt. Der für B. fundamentale „Wirklichkeitsbegriff" ist (infolge der Metaphysikfeindlichkeit und der radikalen Vergeschichtlichung des Denkens) letztlich einfach deshalb gültig, weil er der „moderne" durch Kant eingeführte ist. Erst auf der letzten Seite des Werkes fragt der Autor nach der Berechtigung dieses Verfahrens und beantwortet sie mit dem Hinweis auf den Evolutionsbegriff Teilhard de Chardins. P. Ehlen, S. J.

Sokolowski, Robert, Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being. Gr. 8° (XVIII u. 188 S.) Bloomington–London 1978, Indiana University Press. – Obwohl das vom Titel angekündigte Thema ziemlich weitschichtig ist, so daß man sich fragen muß, wie der Verf. all das in einem Buch von knapp 200 S. unterbringen kann, ist es ihm doch gelungen, sowohl ori-

ginelle als auch systematisch koordinierte Einsichten zum Thema vorzulegen. Ihre systematische Gestalt erhält diese Studie durch den stufenweisen Aufbau der Grundbegriffe mittels einer genetischen Entfaltung einer der Grundstrukturen des Bewußtseins, nämlich der Struktur des Erscheinens, oder – genauer gesagt – des Erscheinens im Modus von An- und Abwesenheit (presence and absence). Die Grundlage für diese Analysen bilden die husserlsche Konstitutionslehre und die dieser Lehre zugrunde liegenden Modi, nämlich erfüllte und leere Intentionen, wobei die Modi als die Modi An- und Abwesenheit angesehen werden. Alles in allem handelt es sich hier nicht nur um eine phänomenologisch-genetische Untersuchung der Sprache und des Seins, sondern der Erfahrung, der Sprache, des Denkens und des Seins, wobei das Sein freilich nur skizzenhaft in den letzten Kapiteln behandelt wird, im Zusammenhang mit dem Denken als das, was das Denken erfordert und die Entstehung des Denkens überhaupt erlaubt.

Im 1. Kapitel wird das Grundphänomen der Sprache, das Benennen, analysiert. Der Name entsteht, wenn der Laut als Reaktion auf die An- und Abwesenheit eines Gegenstandes zum Signal einer Anerkennung wird, daß der Gegenstand nicht notwendig an- bzw. abwesend ist, d. h. einer Anerkennung des Gegenstandes als etwas unabhängigem von den Modi der Erscheinung. Der Name ist also nicht bloß Laut als Reaktion auf eine bestimmte Situation, sondern der Ausdruck eines Wahrhabens eines in den beiden Modi selbstidentischen Gegenstandes. Durch den Namen besitzt der Geist den Gegenstand unabhängig von den Erscheinungsmodi, aber auch dank dieser Modi, weil die Identität des Gegenstandes durch die Variationen der Modi erscheint. Der Name als geistiges Behalten eines Gegenstandes bildet das Grundelement der Sprache. Von daher entwickeln sich die verschiedenen Funktionen des Namens: jemanden auf die An- und Abwesenheit eines Gegenstandes aufmerksam zu machen, den Gegenstand gemeinsam mit jemand anderem wahrzunehmen, eine Sachlage mit jemand anderem zu diskutieren, sie zu berichten, darüber zu schreiben oder zu lesen. Für die höheren Funktionen werden Syntax und Satz nötig.

Die Entfaltung der Sprache aufgrund der Entwicklung dieser Funktionen des Benennens wird in den folgenden Kapiteln durchgeführt. – Im 2. Kap. wird der Unterschied zwischen Substantiv und Verbum diskutiert. Das Verbum bezeichnet das Erscheinen als solches und, in Zusammenhang mit dem Substantiv, die Art und Weise, wie der Gegenstand sich zeigt. Wichtig ist, daß das Verbum, da es das Erscheinen immer berücksichtigt, den Zusammenhang und die Bedingungen der Erscheinung miteinbezieht, während das Substantiv dazu neigt, auf den Gegenstand allein abzuheben. Das Verbum zieht zum Erscheinungszusammenhang (context of appearance) hin, das Substantiv zieht den Gegenstand aus dem Zusammenhang weg; es erlaubt dem Gegenstand, diesen Erscheinungszusammenhang zu transzendieren. Das Verbum dient also der unmittelbaren Wahrnehmung und dem Registrieren einer Sachlage, während das Substantiv dazu dient, den Gegenstand in eine entfernte Situation zu setzen (d. h. Berichten) bzw. ihn in neue Zusammenhänge zu bringen. – Aus der Fähigkeit, sich von Erscheinungszusammenhängen zu distanzieren oder sich ihnen anzunähern, die die beiden Arten von Benennen, das Substantiv und das Verbum, repräsentieren – diese Fähigkeit ist aber auch nach dem Verf. vorsprachlich vorhanden –, ergibt sich die Möglichkeit, verschiedene Erscheinungszusammenhänge in Beziehung zu setzen. Dies geschieht, indem wir den Gegenstand, das Benannte, „für etwas" halten, d. h. die Möglichkeit einsehen, daß er in anderen weiteren Zusammenhängen erscheinen kann. Dieses Für-etwas-Halten des Gegenstandes bildet seinerseits die Basis für das Urteil und das Denken.

Das Hauptstück der Abhandlung besteht aus der Diskussion von Kap. 6–11 über die „proposition" und das Denken. Die „proposition", die alte klassische propositio, ist nicht mit dem Urteil oder der Behauptung gleichzusetzen; sie ist buchstäblich ein Antrag (Proposition) zur Zustimmung, eine Einladung zum Mitvollzug (proposal for assent). Die „proposition" entsteht, „erscheint", wenn sie sich von dem Satz absetzt, indem man die Zustimmung, die man dem Satz normalerweise ohne Zögern, Überlegung oder *Denken* gibt, zurückhält. Im Satz allein ist das Element der bewußten, reflektierten Zustimmung noch nicht vorhanden. Die „proposition" entsteht aus dem Satz, d. h. bewegt sich von Unklarheit zur Deutlichkeit – von Abwesenheit zur Anwesenheit –, wenn die syntaktische Struktur des Satzes als

sinnvoll bewiesen ist, und wenn die Widerspruchslosigkeit und Kohärenz mit anderen Behauptungen kritisch in Frage gestellt und durchgeprüft werden. Diese Bewegung heißt Denken. Daraufhin folgt ein Wahrheitsbegriff. Der Verf. distanziert sich von dem adaequatio-Begriff. Wahrheit besteht nicht in einer „adaequatio" zwischen Satz und Sachverhalt, sondern in der Erfüllung der propositionellen Wende, die zunächst eine Eröffnung aus dem unreflektierten Satz zustande bringt. Diese Eröffnung wird durch die Erschließung erfüllt.

In einem abschließenden Kap. analysiert S. die Feststellung des Wesens als eine Art von Erscheinen. Wenn ein Wesen erscheint, kommt kein neues syntaktisches Element hinzu; der Unterschied zwischen dem Wesentlichen und dem Akzidentellen kann nicht durch irgendein sprachliches Element zur Anwesenheit kommen, sondern das Wesentliche setzt sich vom Akzidentellen infolge eines Denkens ab, das deren Unterschied ans Licht bringt. Philosophie ist daher nicht so sehr die Wissenschaft des Wesens als die Wissenschaft des Erscheinens des Wesens, die Beschreibung der Weise, in der dieser Unterschied ans Licht gebracht wird. Ja, letzten Endes ist die Philosophie als Wissenschaft des Denkens die Wissenschaft der Erscheinung, der An- und Abwesenheit überhaupt, und der Verf. will für das Begriffspaar An-/Abwesenheit neben Identität/Verschiedenheit und Bewegung/Ruhe einen Platz in der Ontologie, der ersten Philosophie, einräumen. F. Stout, S. J.

Ettelt, Wilhelm, Die Erkenntniskritik des Positivismus und die Möglichkeit der Metaphysik (Elementa 12). 8° (177 S.) Amsterdam 1979, Rodopi. – Der *1. Teil* des Buches enthält im wesentlichen eine Darstellung der neupositivistischen Erkenntniskritik, der 2. Teil eine Kritik derselben, der 3. Teil Gedanken zum Thema „Metaphysik heute?". Die Darstellung des Neupositivismus beschränkt sich nicht auf eine nivellierende Aufzählung der gemeinsamen Lehren, sondern geht auf die unterschiedlichen Auffassungen der einzelnen Hauptautoren ein. Während z. B. die „Protokollsätze" für Bela Juhos nicht abänderbare Sätze sind, eine Auffassung, die im Anfang des Wiener Kreises gemeinsam gewesen zu sein scheint, vertrat Neurath schon 1933, Popper 1935 die These, Protokollsätze seien vor andern Sätzen nicht ausgezeichnet, d. h. auch sie hätten keinen Absolutheitsanspruch (42). So gilt dann: „Es gibt nur wahrscheinliche Aussagen" (34). Nach Reichenbach gibt es die Möglichkeit indirekter Verifizierung durch induktive Schlüsse, nach Dubislav dagegen gibt es keinen Induktions-*Schluß*, sondern nur einen *Entschluß*, den allgemeinen Satz bis auf weiteres anzunehmen (40 f.). Der Kausalsatz wird, weil empirisch nicht verifizierbar, abgelehnt (55). Für Ph. Frank hat er den Charakter einer Konvention, obwohl er zugibt, daß die entgegengesetzte (metaphysische) Konzeption Drieschs nicht widerlegbar ist. „Trotzdem ist es für ihn ... ausgemacht, daß seine Konzeption allein wissenschaftlich sinnvoll und fruchtbar ist" (61). – Ethik ist ebenso wie Metaphysik unmöglich; mit dieser theoretischen Ablehnung jeder Ethik verbindet sich allerdings eine praktische Anerkennung überlieferter ethischer Normen (71–76). Gegen Schluß des 1. Tl.s bemerkt der Verf., daß sich zwar Physiker meist zu einem Positivismus bekennen, daß dieser Positivismus aber „von ganz anderer Art ist als das, was wir als ... ‚logischen Positivismus' kennen lernen mußten" (69).

Am Anfang des *2. Teils* nennt der Verf. den Positivismus den konsequentesten Versuch, eine Weltsicht zu begründen, in der es kein vorausgesetztes absolutes Element, vor allem aber keinen vorausgesetzten Sinn gibt; eben deshalb hat die Auseinandersetzung mit ihm „existenzielle Valenz". Die Kritik E.s betrifft zunächst die Problematik der Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit von Aussagen. Die Behauptung, nur empirisch verifizierbare Sätze seien sinnvoll, kann nur als konventionelle Annahme gelten; dann wäre aber ebenso berechtigt die Annahme, daß auch metaphysische Sätze sinnvoll sein können. Die versuchten Beweise für das empiristische Sinnkriterium erweisen sich als petitio principii. – Die These, daß *alle* Wahrheit relativ ist, hat nur einen Sinn, wenn sie selbst als absolut wahr angenommen wird (und sich so als Selbstwiderspruch erweist). – Zwischen dem Empirismus des Neupositivismus und der konventionalistischen Auffassung der Wahrheit besteht ein unüberbrückbarer Widerspruch. – Gegenüber der Überschätzung der Sprachanalyse ist die entscheidende Frage: Sind die konventionell gewählten verschiedenen Spra-

chen mit ihrer verschiedenen „Begriffsapparatur" im Hinblick auf dieselben Erfahrungsdaten ineinander übersetzbar oder nicht? Wenn nicht, dann ist die Begriffsapparatur eben nicht mehr „Abbild" der Daten. Eine ähnliche Frage ergibt sich für die Prinzipien, etwa das Kontradiktionsprinzip: Ist es *nur* Beschreibung der Struktur unserer Sprache? Wäre es dann nicht Verfälschung der Wirklichkeit? – Bezüglich des Kausalprinzips betont der Verf., daß das metaphysische Kausalprinzip keineswegs den Determinismus einschließe, wie immer wieder angenommen wird.

Die Gegnerschaft gegen die Metaphysik ist fast das einzige einigende Band aller Positivisten. Demgegenüber stellt E. im *3. Teil* die Frage: „Metaphysik heute"? Es ist gewiß nicht die Absicht des Verf., auf den 28 Seiten dieses Teils (133–160) eine erschöpfende Antwort auf diese Frage zu geben. Mit seinen Überlegungen knüpft er an Gedanken seines Lehrers R. Berlinger an (in: „Der höchste Gedanke des Gewissens" in der Festschrift für Manfred Schröter), ferner an Heinrich Scholz, Metaphysik als strenge Wissenschaft (vgl. Schol 17 [1942] 95–98) und an Aussagen von W. Stegmüller wie: die Tendenz des Positivismus könne als gescheitert angesehen werden (133) oder: „Die Ablehnung der Metaphysik wegen ‚unzulässiger Syntax' der metaphysischen Sprache täuscht ein theoretisches Urteil über die Metaphysik vor, wo in Wahrheit eine freie Wahlfestsetzung vorliegt" (162), womit allerdings nicht gesagt ist, die Metaphysik bestehe zu Recht. Große Bedeutung für die Begründung der Metaphysik legt der Verf. – mit Recht – der „Sinnhaftigkeit von Welt" (139) bei. Aber ‚Sinn' ist ein keineswegs eindeutiges Wort, und es besteht die Gefahr, daß man unvermerkt von einem ‚Sinn' zu einem andern ‚Sinn' überwechselt und so einen falschen Anschein einer analytischen Ableitung erweckt. E. stellt selbst die Frage: „Begehen wir nicht den Fehler einer petitio principii, wenn wir den Sinnzusammenhang konstatieren, ohne uns vorher z. B. der Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zu vergewissern?" (143) – Der Verf. meint: „Die Annahme einer unmittelbaren Einsicht in metaphysische Sachverhalte dürfen wir ruhig der positivistischen Kritik opfern" (155). Nach so vielen verunglückten Versuchen einer „analytischen" Zurückführung des metaphysischen Kausalprinzips bzw. des Prinzips vom zureichenden Grund auf das Widerspruchsprinzip allerdings ein gefährliches Zugeständnis! Im Rahmen einer kurzen Besprechung kann kaum mehr gesagt werden. In meinem vor kurzem erschienenen Buch „Grundfragen der Erkenntnis" habe ich diese Fragen eingehender behandelt. J. de Vries, S. J.

Moser, Roger, Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung (Phronesis 5). Gr. 8° (389 S.) Heidelberg 1979, Schneider. – Der Verf. fragt als christlicher Theologe: Wie kann der überweltliche Gott in unserer Welt erfahren werden? Die Antwort darauf sucht er im nach-denkenden Hinhören auf das Werk Martin Bubers. Das 1. Kap. stellt das Problem. Der Fragehorizont wird anhand der schon von anderer Seite erhobenen Fragen ausgeleuchtet. Terminologische Hinweise zu „Erfahrung" und „Gotteserfahrung" werden gegeben, da B. seinen Sprachgebrauch geändert hat. Die Interpretation B.s beschränkt sich auf die großen Werke seiner Reifezeit ab „Ich und Du" (1923). Alle Einzelaussagen sollen auf ihre tragende Grundintention zurückgeführt werden. Das 2. Kap. geht mit B. den Verfallsformen wahren Menschentums nach und findet deren Ursprung im ‚abgelösten Geist', der sich sowohl für das Gegenüber von Mensch zu Mensch wie auch für das Gegenüber von Mensch und Gott verhängnisvoll auswirkt. Mit dem ‚abgelösten Geist' ist die Trennung von Geist und Welt gemeint, mit Welt die Fülle des naturhaft-leiblich-geschichtlich-konkreten Wohnraums des Menschen. In religiöser Hinsicht bedeutet der ‚abgelöste Geist' die Scheidung zwischen dem Heiligen und Profanen, die abgesonderte Religion, die abgesonderte Welt in ihren verschiedenen Bereichen, die der Bestimmungsmacht Gottes entzogen werden. Der ‚abgesonderte Geist' führt den Menschen aus dem öffentlichen Leben zuerst in den privaten Raum der Religion, noch weiter in eine dialoglose Innerlichkeit und schließlich in die Gottlosigkeit. Der abgelöste Geist verunmöglicht so die Gotteserfahrung. Nach B. gilt dies auch für die christliche Pistis. Der vergöttlichte Christus verstelle die Unmittelbarkeit zu Gott. Der Glaube, der die Werke verschmähe, trenne von Welt und Geschichte. Demgegenüber betont M., daß die christologischen Aussagen

von welt- und geschichtsbezogenen Glaubenserfahrungen verursacht sind, meint aber dann doch, daß B.s Kritik des Christentums ernstgenommen werden müsse. Die Tiefe und Tragweite der Selbstbesinnung, die M. daran anschließt, wird nicht von jedermann gleich beurteilt werden. Sein grundsätzlicher Standpunkt als christlicher Theologe ist jedoch klar: Der auferweckte Christus „ist erfahren als identisch mit Jesus von Nazareth, dem Gekreuzigten. So weiß genuines Christentum sich gerade *mit* der Welt und Geschichte, nicht ohne sie, in die letzte Vollendung gerufen" (167/8). – Im 3. Kap. geht der Verf. der Ermöglichung von Gotteserfahrung im ‚existenzverbindlichen Geist' nach. Die vielfältigen, oft pointiert einseitigen Äußerungen B.s sucht M. auf diese Mitte hin zu verbinden und zu verstehen. Grundphänomen des existenzverbindlichen Geistes sind für B. die biblische Ruach und der Geist als göttliches und menschliches Urgeschehen mit seiner konstitutiven und dynamischen Einheitsverwirklichung bis zur ‚Verwirklichung Gottes'. Transzendenz und Immanenz Gottes werden als gleichursprünglich angesetzt und führen so zur welthaften Sprache Gottes. Im existenzverbindlichen Geist sieht so der Verf. – aufgrund einer Fülle von Zeugnissen B.s – deren umgreifenden einheitlichen Nenner. – Wie verhält sich dieser existenzverbindliche Geist im Sinne B.s zum christlichen Selbstverständnis? Nach christlicher Auffassung ist Israel nicht nur ein Exemplum der göttlichen Geistwirklichkeit, sondern deren konkrete und unvertauschbare, auf Christus hin orientierte Mitte. Bei B. ist die Geistwirksamkeit nur ein besonders konkretes Exemplum. Die biblischen Ruachaussagen werden formal und allgemeingültig (275). Wenn man von der besonderen Personhaftigkeit des Heiligen Geistes und der besonderen Bindung des Geistes an Jesus Christus absehe, meint der Verf., sei das göttliche Urgeschehen, das die Menschen unter sich und mit Gott verbindet, im Sinne B.s und im Neuen Testament identisch (280–1). Was fehlt, sei, trotz aller universalen Reichweite, die Konzentrierung auf Jesus, und das in theologischer Qualifikation (283). Die Welt „ist berufen, am Geist Jesu teilzunehmen, welcher auch imselben der Geist des Vaters ist" (286). Trotz des unverwischbaren Unterschieds zwischen B. und dem Christentum hält der Verf. ein Gespräch mit B.s Geistverständnis für äußerst fruchtbar (290/1). – Das 4. Kap. behandelt die Gotteserfahrung bei Martin Buber. Es schildert deren Elemente und Grundgestalt und sucht den existenzverbindlichen Geist als deren Auslegung zu erweisen. Verschiedene Weisen von Gotteserfahrung werden aufgezeigt, darunter auch der Unterschied von allgemeiner und christlicher Gotteserfahrung. – Das – durch B. selbst bedingte – Paradox dieses Buches über Gotte*serfahrung* ist dessen abstrakte Sprache und die in mancherlei Wendungen verborgene logische Argumentation.

W. Brugger, S. J.

Kenny, Anthony, The God of the Philosophers. 8° (VII u. 135 S.) Oxford 1979, Clarendon Press. – Die Vorrede gibt die Entstehungsgeschichte des Buches wieder (V). Sein Ziel ist die von Glaube und Offenbarung unabhängige Untersuchung einer Gruppe von Attributen, die traditionell Gott zugeschrieben werden, und zwar im Hinblick auf ihre logisch mögliche Kohärenz (3). Nach K. ist diese Untersuchung nicht durch den logischen Positivismus vorentschieden, da der Sinn ganzer Sätze vom Sinn der Ausdrücke, die sie enthalten, abhängig sei (4–5). K. schränkt seine Untersuchung auf zwei Attribute Gottes ein: auf die Allwissenheit und die Allmacht. Teil I behandelt die Allwissenheit zuerst bezgl. der notwendigen Sätze der Logik und Mathematik, dann der empirischen Sätze, schließlich der Sätze mit Zeitbestimmung. Teil II wendet sich dem göttlichen Vorherwissen des kontingent Zukünftigen, wie den freien menschlichen Handlungen zu, zuerst vom indeterministischen, dann vom deterministischen Standpunkt aus. Teil III ist der Allmacht Gottes gewidmet. K. kommt zu dem Ergebnis, daß die traditionelle Lehre von der Allwissenheit und Allmacht Gottes mit anderen traditionellen Lehren, wie der Unveränderlichkeit, der Freiheit Gottes von Verantwortung für die Sünden und mit dem freien Willen des Menschen nicht konsistent sei. – Eine ausführlichere Darlegung der oft scharfsinnigen Ausführungen K.s mit ihrem Für und Wider und der Bezugnahme auf klassische Texte der Gotteslehre ist hier nicht möglich und auch nicht tunlich, da K. eine positive Lösung der Probleme durch die Art seines Vorgehens unmöglich macht. Dessen Hauptmangel besteht

darin, daß K. seine Untersuchung loslöst von irgendeinem gültigen Gottesbeweis (vgl. 5, 121, 122). Dadurch wird die begriffliche Fassung der zu untersuchenden Attribute und deren Ordnung zueinander zu einer beliebigen, nur von außen angenommenen gemacht. So geht das aber nicht. Was wir von göttlichen Attributen wissen können und wie von ihnen zu sprechen ist, hängt ausschließlich davon ab, was wir von ihnen als weitere Bedingungen der Möglichkeit des schon erkannten absoluten und transzendenten Seins Gottes sagen dürfen und müssen. Mit der Trennung der Attributenlehre von den Gottesbeweisen hängt zusammen, daß K. die Objekte der göttlichen Allmacht nur nach ihrer logischen, nicht nach ihrer ontologischen Möglichkeit, die in Gott selbst begründet ist, anvisiert. Der Mangel an Einsicht in die grundlegende Transzendenz Gottes macht es K. unmöglich, Gott als körperlosen Geist, als unveränderlich und zeitlos zu denken. Wenn Gott aber in einer Zeitrelation zur Welt steht, wird ein sogenanntes „Vorher"-Wissen Gottes der freien zukünftigen Akte unmöglich. Ohne Einsicht in die Transzendenz Gottes werden die menschlichen Möglichkeiten der Gotteserkenntnis überschätzt und die Weise menschlicher Erkenntnis und menschlicher Macht unbewußt auf Gott übertragen, wo sie allerdings unmöglich sind. So bezieht K. die Allwissenheit Gottes nicht auf das je eigene Sein der zu erkennenden Wirklichkeit, sondern auf die Wahrheit von Sätzen. W. Brugger, S. J.

Stüttgen, Albert, Ende des Humanismus – Anfang der Religion? 8° (195 S.) Mainz 1979, Grünewald. – „Comment redonner un sens au mot ‚Humanisme'?" Zur Beantwortung dieser Frage Jean Beaufrets schrieb Heidegger nach Ende des 2. Weltkrieges seinen ‚Humanismusbrief', in dem er das *metaphysische* Wesen jeder Art von Humanismus (sei er griechisch-römisch, christlich, [neo-] marxistisch oder existentialistisch) herausstellte, wonach die humanitas, die eigentliche Würde des Menschen, von der animalitas her gedacht und also „nicht hoch genug" angesetzt wird. Dieser Humanismuskritik Heideggers verdankt vorliegende philosophische, betont ideologie-kritische Untersuchung zur geistigen Zeitsituation „ihren wohl entscheidendsten Anstoß", auch wenn „die Tiefgründigkeit der prophetisch beschwörenden Aussage des Humanismusbriefs ... hier ... nicht durchgehalten" (12) wird. Ebensowenig wird von einer „unangefochtenen Position christlichen Glaubens" (10) her das ‚Ende der Neuzeit' in apokalyptischem Sinn konstatiert, wie dies noch Guardini vor über drei Jahrzehnten konnte. Ausgangspunkt sind vielmehr eine Reihe zeitgenössischer Zeugnisse neuer ‚religiöser' Erfahrungen, die alle in der Bereitschaft übereinkommen, „sich auf etwas über den Menschen Hinausreichendes im positiven Sinne einzulassen" (179). Unter der Überschrift „Markierungen sich ankündigender Transzendenz" faßt St. diese Neuausrichtung des Fragens und Suchens zusammen, dem in zwei Kapiteln ein geschichtlicher Aufriß des Humanismus im Denken seiner (atheistischen) Hauptvertreter (16–72) und eine Analyse seiner die Gegenwart bestimmenden Leitgedanken (73–117) vorausgeschickt wird. – „Mit ‚Humanismus' wird hier jene den Beginn der Neuzeit einleitende Bewegung bezeichnet, die den Menschen zum Mittelpunkt allen Denkens und Handelns erklärt, indem sie alles Nicht-Menschliche auf ihn hin bezieht" (20). Dieser sich in allen Lebensbereichen aufwirkende Vorgang hatte als unmittelbarste Folge das Erlebnis einer „ungeheuren Befreiung", während er sich auf lange Sicht als ideologische Verabsolutierung des Menschen erweisen sollte. Waren im Schoß der einen Religion Denken, Wollen und Fühlen zu einer untrennbaren Einheit verflochten, so werden nun Wissenschaft, Politik und Kunst zu ihrer Eigengesetzlichkeit freigesetzt. Als neues Einheitszentrum aller Wirklichkeit wird dabei die menschliche Subjektivität propagiert, erscheint der ‚uomo universale', „der in seiner Person und durch sie allen politischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Bestrebungen eine neue Sinnmitte zu geben beansprucht" (19). Weil sich jedoch der Mensch mit diesem Anspruch hoffnungslos überfordert, „kündigt sich bereits das ‚Nichts' an, wie es Nietzsche als beherrschendes Grundelement neuzeitlicher Erfahrung herausgestellt hat" (23). – Im Nihilismus als der letzten Konsequenz des humanistischen Grundentwurfs erfährt sich der Mensch radikal zurückgeworfen auf sich selbst: auf seine Freiheit, seine Erkenntniskraft und seine Kunstfertigkeit oder Technik, die ohne jede transzendente normsetzende Instanz zu *inhumanen* „Idolen" entarten

müssen. Im Gedanken grenzenloser gesellschaftlicher Emanzipation, wertfrei forschender Wissenschaft und maßloser technischer Machbarkeit und Manipulierbarkeit kehrt sich die humanistische Ideologie gegen sich selbst, führt sie in die Unfreiheit willkürlicher Triebherrschaft, in die Unwissenheit über Sinn und Ziel des Daseins, in die ohnmächtige Flucht vor dem Unabänderlichen und Unverfügbaren. – Die gegenwärtige Neubesinnung auf den lebensnotwendigen Transzendenzbezug des Menschen muß daher unter einer dreifachen Perspektive erfolgen. Sie wird von St. im 3. Kap. (118–179) näher entfaltet, in dem er die Grundbegriffe der neueren phil. Anthropologie („Weltoffenheit", „Geist"), der Religion („Offenbarung", „das Heilige") und des Mythos („Dimension der Tiefe", „das Ganze") aufgreift und erläutert. Gegenüber einer „Entleerung des Erfahrungsbegriffs" in einem rationalistischen Dogmatismus, der zum Zerfall des lebendigen Glaubens in ein „theologisch domestiziertes Wissen" (132) entscheidend beitrug, betont Verf. dabei vor allem die Erfahrungsdimension ursprünglicher Religion, ohne allerdings das Verhältnis von Erfahrung und Glaube, von Religion und Christentum zu klären. – Auf Erfahrung beruft sich St. auch im abschließenden kürzesten Kap. (180–192), das von der „noch ausstehende(n) Befreiung des Menschen" handelt. Solche Befreiung „in dem positiven Sinn von Erlösung" (183) wird weder vom Humanismus noch von der institutionalisierten Religion oder irgendeiner sonstigen Partei, Gruppierung oder „fixierten Ideologie" erwartet, da deren Freiheitsverheißung bisher noch immer um so unumschränkter in die „nachfolgende Tyrannei der angeblichen Befreier" (180) mündete, je totaler sie ausfiel. Vielmehr wird sie allein von der Erfahrung des sich offenbarenden ‚deus semper maior' erhofft, die freilich voraussetzt, daß der Mensch bereit ist, sich „gegenüber einem Größeren als er selbst" (185) zurückzunehmen. Erst in der Selbstrelativierung als Annahme der eigenen Begrenztheit und Abhängigkeit wird die Einheit von Gott und Mensch wieder möglich, wie sie der Cusaner im Blick hatte, wenn er Gott dem Menschen verheißen läßt: „Sei du dein, und ich werde dein sein (sis tu tuus et ego ero tuus)" (188). Der Konflikt zwischen dem Christentum als begrenzender „Autoritätsreligion" und dem emanzipatorischen Humanismus wird darin überwunden und aufgehoben in die neue „Religion des Anrufs" (M. Légaut), in welcher erst eigentlich die ursprüngliche Intention Jesu (wie Légaut ihn versteht) verwirklicht wird: „Immer am Improvisieren, kennt sie nur die Einheit des Geistes, die über der unbegrenzten Verschiedenheit ihrer Zugehörigen herrscht ..." (Légaut; hier: 191). – Die für einen größeren Leserkreis bestimmte Untersuchung gibt einen weit gesteckten Überblick über den neuzeitlichen Humanismus als Anthropozentrismus und zeigt konkret die Aporien auf, in denen er endet. Die Andeutungen eines Auswegs in einer neuen, ‚ideologiefreien' Religion bleiben indes zu knapp und mißverständlich, als daß sie überzeugen könnten. Soll denn mit Légaut und seinem ‚prophetischen' Aufruf zu einer fundamentalen Erneuerung der christlichen Spiritualität (vgl. Besprechung des Rez. in ThPh 1976, 299 f.) wirklich schon alles gesagt sein? Offenbar ist das Fragezeichen im Titel in noch mehr als einem Sinn berechtigt.

K. W. Hälbig, S. J.

3. Anthropologie. Psychologie

Wojtyla, Karol Kardinal / Szostek, Andrzej / Styczeń, Tadeusz, Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen. 8° (174 S.) Kevelaer 1979, Butzon & Bercker. –

Unter den verschiedenen Veröffentlichungen von Karol Wojtyla, die nach seiner Papstwahl stärkeres Interesse in Deutschland gefunden haben, stellt die vorliegende insofern eine Ausnahme dar, als ihr Erscheinen bereits vorher feststand. Das Buch enthält außer zwei Aufsätzen von Schülern einen Beitrag des jetzigen Papstes aus der Zeit seiner Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität Lublin, die die Denkweise und den geistigen Ertrag der „Lublin-Krakauer ethischen Schule" treffend veranschaulichen. Ihr Gründer ist bekanntlich W. selber gewesen. Den Anstoß für die Übersetzung gaben die Gespräche, die während der Versöhnungswallfahrt der polnischen Bischöfe nach Deutschland (September 1979) stattfanden.

Der Beitrag des Papstes, auf den wir uns in der Besprechung beschränken, steht unter dem Titel: „Person: Subjekt und Gemeinschaft" (13–68). Seine Aufgabe ist

einerseits zusammenzufassen, was W. zum Thema „Person" in seiner grundlegenden Arbeit „Person und Tat" (Krakau 1969) ausführt, anderseits auf dieser Basis „die Beziehung zwischen dem Menschen als Subjekt, als Person, und der Struktur der menschlichen Gemeinschaft" (13) zu beleuchten. Es handelt sich dabei um ein zentrales Problem für eine christliche Philosophie, die sich angesichts des Zeitgeistes neu auf ihre Grundlagen zu besinnen hat. „Schon seit fast zwanzig Jahren ist es in Polen aufgrund der Weltanschauungsdiskussion klar geworden, daß nicht die bloße Kosmologie und Naturphilosophie, sondern eben die philosophische Anthropologie und Ethik den Mittelpunkt bilden: der große und zugleich grundsätzliche Streit um den Menschen" (14).

W. geht in seiner Analyse der Person von der Erfahrung aus, in der der Mensch zuerst als ein besonderes „Suppositum" erscheint (17). Dieses „Suppositum" bildet die metaphysische Grundlage, das einfache Subjektsein, aus dem sich dann die Person entwickeln kann, weil sie bereits virtuell im „Suppositum" enthalten ist (25). Eine Schlüsselstellung bei der Entwicklung der personalen Subjektivität kommt dem Bewußtsein zu (24), obwohl es auch dem metaphysischen „Suppositum" nachgeordnet ist. Damit soll sowohl der Mangel der scholastischen Tradition, wo das Bewußtseins im „actus humanus" nicht genug berücksichtigt wird (23), wie auch der neuzeitlichen Philosophie, in der es zu einer gewissen Verabsolutierung des Bewußtseins gekommen ist, überwunden werden.

Die Analyse des „Suppositums", die aufgrund der Erforschung von Bewußtsein und Erleben die Entstehung der Person, des konkreten „Ich" darstellen soll, hebt folgende Elemente hervor: die spezifische Urheberschaft des Menschen in seinen Taten (26), die Selbstbestimmung, die aus bestimmten Taten den Menschen als personales Subjekt erkennen lassen (27), Selbstbesitz und Selbstverfügung, in denen sich die Person tatsächlich konstituiert (29). Entscheidend und grundlegend ist aber erst die dynamische Struktur der personalen Subjektivität des Menschen, d. h. sein Streben nach Selbst-vollzug (32), in dem sich seine Transzendenz, seine Geistigkeit kundtut. Die bisherige Erforschung von Bewußtsein und Erleben soll nun in ihrem Vollzugscharakter näher präzisiert werden. Als ein besonderes Moment, das die menschliche Transzendenz bezeugt, wird das Gewissen hervorgehoben, weil in ihm „die Wahrheit als Quelle der moralischen (...) Pflicht zu Wort kommt" (33), und zwar „als konstitutive Bedingung der Freiheit" (ebd.). Zugleich erhellt das Moment des Gewissens den Zusammenhang zwischen dem Vollzug der Tat und dem Selbstvollzug der Person, die diese Tat vollbringt: „In ihrem Tat-vollzug verwirklicht die Person sich selbst, wenn ihre Tat ‚gut' ist, d. h., im Einklang mit dem Gewissen geschieht (fügen wir hinzu: mit gutem oder auch rechtem Gewissen)" (34). Die Selbstverwirklichung des Menschen hängt vom sittlichen Wert seines Tat-vollzuges ab, d. h. der Mensch „verwirklicht sich selbst (...) in der Transzendenz-Dimension seines ‚operari'" (35).

Erst an dieser Stelle kommt das zweite Thema der Studie, nämlich „Gemeinschaft" zur Sprache. Das entspricht dem Ansatz von W.s philosophischem Hauptwerk „Person und Tat", in dem der „gemeinschaftliche" Aspekt der Person („Teilnahme") nur zu den Bedingungen gehört, die der Selbstverwirklichung des Menschen „dienen oder wenigstens sie nicht hindern" (37). Damit sollte dort noch keine Theorie der Gemeinschaft entworfen werden (ebd.). Die nun folgenden Überlegungen über das Wesen der Gemeinschaft aber sind doch vom früheren Ansatz bestimmt. Denn der Verfasser geht hier von dem „unbedingten Vorrang des personalen Subjekts vor der Gemeinschaft" (38) aus. So wird das „Wesen der Gemeinschaft" (45) in deren beiden Dimensionen („Ich-Du", „Wir") „auf der Basis des personalen Subjektseins des Menschen gestaltet" (61), d. h. daraus, wie sich das „Ich" durch das „Du" bzw. durch das „Wir" konstituiert (50). Es geht dabei aufgrund des früher Gesagten nicht um eine Konstitution des „Ich" im metaphysischen Sinn (jedes „Ich" ist bereits im „Suppositum" mitenthalten), sondern im Sinne der Bestätigung der personalen Subjektivität dank der Beziehung sowohl zum „Du" als einem anderen „Ich" (daher das Postulat: „‚den anderen' behandeln, d. h. erleben, ‚wie sich selbst'" (47) als auch zum Gemeingut, das das Wesen von „Wir", von sozialer Gemeinschaft ausmacht (50). Vor allem die Problematik des Gemeinguts bedarf einer Vertiefung. Dies ist eine zentrale Forschungsaufgabe der Sozialethik (53). Hier soll erforscht werden, inwiefern das Gemeingut der Transzendenz

der Person entspricht, damit die Gemeinschaft in ihren Forderungen nicht zu Gewissenskonflikten beim einzelnen führe (54). Ausführlicher kommt W. auf einen anderen Punkt zu sprechen, nämlich auf das Problem der Entfremdung. „Im Entfremdungsbegriff haben wir es mit einer wichtigen, wenn nicht grundlegenden Kategorie des neuzeitlichen Denkens vom Menschen zu tun" (62). Aber die „Feststellung oder die Unterstellung" der marxistischen Philosophie, die Entfremdung „sei in den betreffenden Verhältnissen gegeben" (ebd.), zeugt von einer verkürzten Auffassung des Menschen. „Denn ein Mensch als Individuum der Gattung ist und bleibt der Mensch ohne Rücksicht auf irgendwelche Ordnungen seiner zwischenmenschlichen oder sozialen Beziehungen; dagegen kann der Mensch als Person in gewissen Verhältnissen durchaus der Entfremdung verfallen" (38). So schlägt W. vor, die Schilderung von Entfremdung auf die Basis von Person und Gemeinschaft zurückzuführen (62). Entscheidend sollte dabei die Kategorie der „Teilnahme" (37) sein: eine eigene Bestimmung der Person und zugleich „in gewissem Sinn die Antithese zur Entfremdung" (38). „Das bleibt hier eine Behauptung im Vorgriff, gewissermaßen noch intuitiv" (62). So ist von W. zu erwarten, daß er noch nicht sein letztes Wort zum Thema „Mensch" gesprochen hat. Der Streit um den Menschen muß weitergehen, aber es ist bereits viel gewonnen, wenn das „Ansehen der Person" bei allen Gesprächspartnern unbestritten bleibt. J. Bolewski, S. J.

Seifert, Josef, Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Eine kritische Analyse (Erträge der Forschung, Bd. 117). Gr. 8° (XIV u. 182 S.) Darmstadt 1979, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Nach seinem eigenen systematischen Beitrag vom Jahr 1973 (in dem naturgemäß der Diskussion mit abweichenden Positionen bereits breiter Raum gegeben wurde) legt S. hier einen stark systematisch ausgerichteten Diskussionsbericht vor; d. h., die Thesen und Stellungnahmen werden in die Sachdiskussion eingebunden (wobei der Hintergrund allgemeiner erkenntnistheoretischer und metaphysischer Probleme nur angesprochen werden kann). Zunächst: Wesensverschiedenheit oder Identität von physischen und psychischen Gegebenheiten? Gegen die Differenz stehen vier Gruppen, von radikaler Leugnung über (quasi-)phänomenologische, transzendentale und naturphilosophische Einwände bzgl. der Ausgedehntheit der Materie oder psychologische Vorbehalte gegen die Gegebenheit des Ich zur Beschränkung der Differenz auf die naive Erfahrung („Vulgärmaterialismus", australischer Physikalismus, Mind/Brain/Identity, Diamat). Sodann: Leib- und Seele – Identität oder realsubstantielle Verschiedenheit? Nach Klärung des Substanzbegriffs erweist S. aus dem bewußten Leben des Menschen, bestimmten geistigen Akten sowie der Analyse des Bewußtseinssubjekts aus seiner direkten Selbstgegebenheit die geistige Substantialität der Seele, um dann wieder in sieben Gruppen monistische und „dualistische" Einwände dagegen und/oder gegen die Substantialität des Leibes zu erörtern (Leugnung von Substanz an sich, transzendentalphilosophische, aktualistische Einsprüche, monistische „Einsubstanzenlehre" [samt Vorausverweis auf den Hylemorphismus, dem das Schlußkapitel gilt]). Wesentliche Bedenken betreffen die Tauglichkeit solcher Sicht für die Lösung des Leib-Seele-Problems im engeren Sinn, also für die Frage nach der Einheit des mit Leib wie Bewußtsein ausgestatteten Menschen. (Die Frage nach dem Wesen von Leib und Seele ist ja nicht mit der nach ihrem Verhältnis identisch; hier gibt es unterschiedliche Kombinationen.) Dieser Frage ist darum das nächste Kapitel gewidmet. Es bringt vor allem eine hilfreiche Klärung der Äquivokationen im Ausdruck „Dualismus". Im Sinn seines früheren Buchs behandelt S. dann dynamische Beziehungen vom Leib (Körper) zur Seele (physischer Schmerz, physiologische Schädigungen, Hormonwirkungen), „statische Beziehungen" (Sprechapparat, Hand, Raumbezug ...), dynamische Beziehungen von der Seele zum Leib (Leibbeherrschung, Ausdrucksbezug ...), um von hier aus idealistische wie materialistische Positionen zu kritisieren, ebenso Wechselwirkungstheorien. – Zum Schluß wird die Anima-forma-corporis-Lehre diskutiert, in ihrer traditionellen und heutigen Gestalt, mit Kritik am zugrundeliegenden Materiebegriff überhaupt und der These der Individuation durch Materie im besonderen sowie einer Klärung von vier Bedeutungen des Terminus ‚Form' in diesem Zusammenhang. Ein Ausblick spricht ein Zentralinteresse vorliegender Fragestellung an,

zu dem der Verf. eine eigene Arbeit in Aussicht gestellt hat: das Thema Tod und Unsterblichkeit. Es bleibt rechtens ausgespart. So schon erzwingt die Fülle des Materials erhebliche Beschränkungen bezüglich Differenzierung und Begründung der hier vertretenen Thesen einer metaphysischen Phänomenologie in der Nachfolge D. v. Hildebrands. Das „knappe" Literaturverzeichnis ist noch umfangreich genug; zum Personenregister tritt die Orientierungshilfe eines Sachverzeichnisses.

J. Splett

Möller, Joseph, Menschsein: ein Prozeß. Entwurf einer Anthropologie. Gr. 8° (361 S.) Düsseldorf 1979, Patmos. – Ist es der Entwurf einer Anthropologie oder eine Sammlung von Teilentwürfen und Perspektiven: eine Summe (nicht zuletzt auch im biographischen Sinn)? Das Buch gliedert sich in zwei große Teile: Abschied vom Humanismus? und: Auf der Suche nach Identität. Teil I beginnt mit 26 Mini-Essays unter der Überschrift: „Retrospektive: Linien, Leitmotive, Brennpunkte", wobei Inhalt und Stil durch die Nennung einiger Titel erkennbar werden dürften: 1. Maß zwischen Leidenschaft und Weltferne: Der Appell der griechischen Plastik, 7. Christliche Eudaimonia: Thomas von Aquino, 8. Homo Viator: Von der Odyssee zur Divina Commedia, 10. Der schöpferische Mensch: Michelangelo, 16. Gewißheit durch Methode: Descartes und die Folgen, 22. Geist und Produktion: Von Hegel zu Marx, 25. Existenz und Vernunft: Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, 26. Triumph der Evolution: Von Darwin zu Teilhard de Chardin. Eine Fülle von Lichtern in einem Fluß geistvollen Parlandos, zwei beliebige Beispiele: 1. der Schluß des Aristoteles-Abschnitts: „Der wahre Aristoteles bleibt griechisches Fragment, unübersetzbar, schwer interpretierbar, in Verständnis und Mißverständnis weiterwirkend bis heute, unübersehbar, doch mehr beredet denn gelesen, Denken aus Ursprüngen der Vorsokratiker, ständig Spannungen aufreißend und dennoch sie schließend. Im Vergleich mit Platon: konkreter die Welt, abstrakter die Sprache. Weit über seine Zeit hinausdenkend, ist Aristoteles für uns dennoch ferner als jener." (35) Oder S. 74: Hobbes sei Dynamit, Locke demgegenüber so perfektionistisch „wie langweilig: Vater aller common-sense-Philosophen, die über das Denken nicht denken wollen, weil sie es nicht können." Vor dieser Folie nun zwei Abschnitte über den Abschied vom Humanismus, zunächst unter dem Stichwort „Entfremdung und Negation" (Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Kritik an Wissenschaftstheorie, Linguistik, Strukturalismus und humanistischem Biologismus), sodann im Blick auf „positive Implikationen": Durchbrüche bei Wittgenstein, Horkheimer, Adorno und Habermas, Variationen der Freiheit von Nietzsche bis Foucault. Resultat ist die Ambivalenz der neuen Freiheit in ihrer Absage an Naturding wie Idee, Substanz wie Subjekt, an alle Vermittlung. – So setzt der zweite Teil mit der philosophischen Reflexion von Identität als Grundfrage ein. Identifizierungen fallen der Kritik anheim, aus der Identität in Differenz aufgehen könnte: in der Moral der Moralkritik wie der Metaphysik der Metaphysikkritik. Die geistesgeschichtlichen Essays werden nun durch „systematische" Ausleuchtungen ergänzt, oder genauer: statt denkerischer Einzelgestalten werden Längsschnitte zu bestimmten Stichworten skizziert (das macht das Fehlen eines Sachregisters besonders spürbar). Zunächst unter dem Leitwort: Transzendierende Sinnlichkeit: Phänomenologischer Zugang. Das Phänomen eröffnet sich in erlebter Zeitlichkeit: in Hoffnung auf Zukunft, Rückblick auf Vergangenheit, Leben in Gegenwart, an deren Negativität Freiheit aufgeht: Optik des Menschseins in Erfahren (Erinnerung, Geschichte, Sprache), Erleben (Angst, Gewissen, Begeisterung), Erhoffen (Gesetz, Gerechtigkeit, Liebe). Identifizierung (ethisch, ästhetisch, soziologisch wie religiös) gibt es hierbei nur in der gelebten Differenz unaufhebbarer Spannungen von Geist und Leib, Mann und Frau, Individuum und Gesellschaft, des Du als solchen. Entsprechend der Schlußteil: „Bildung des Selbst: Chance und Scheitern." Handelnd durchbricht der Mensch die Natur in ihrer Unbewältigbarkeit (näherhin: seine Rolle); weltoffen durchbricht er das System, nach außen in Weltentwurf, Sein-für-andere und maskierter Interaktion, nach innen im Bewußtsein, angesichts der Genealogien von „Ich, Es, Über-Ich" und „Ich und Nicht-Ich", in Selbstgegenwärtigkeit wider Dualismus-Verzweiflung. Transzendierend schließlich durchbricht der Mensch die Faktizität: im Wollen von Eros und Poiesis, im Sein zum Tode und über den Tod hinaus in Mythos, Pneuma und Logos, sogar noch die Chance im Scheitern er-

greifend in Hoffnung und Glaube (als der Identifizierung von Differenz): „Identität ist, solange etwas ist, nicht logisch reduzierbar, sondern bleibt in allem Polemos (Kampf, Krieg, Verzweiflung) bestimmende Macht, die Glauben ermöglicht und begründet. Darum ist Glaube nicht Illusion, sondern tiefste Menschheitsüberzeugnung, sterblich wie der Mensch, unsterblich durch die Macht, die Pneuma genannt wird" (349). – Die Zielworte lauten: Kehre, Integration, Kontrafaktizität. „Kehre" evoziert philosophische Lebenshaltung von Platon bis Heidegger; „Integration" spricht gegen Isolation menschlicher Phänomene und gegen die Reduktion des Humanums auf eine dieser Dimensionen; „Kontrafaktizität" bezeugt den Willen zu Sinn und Humanität angesichts unserer stets gebrochenen (wenn auch nie ganz zerbrochenen) Existenz. „Die Verschiedenheit der Methoden wird nicht schwinden. Aber Methoden auf den Menschen zu beziehen, darauf käme es an" (354). Menschsein als Prozeß, der „sich als Glaube, verbunden mit kritischer Reflexion, am Leben erhält" (355): in der Summe der Entwürfe also doch ein Entwurf? Weniger differenziert jedenfalls ist Identität heute wohl kaum zu haben.

J. Splett

Stichwort: Tod. Eine Anfrage. Hrsg. von der Rabanus Maurus Akademie Fulda – Limburg – Mainz. Mit einem Vorwort von *G. Gebhardt*. 8° (173 S.) Frankfurt 1979, Knecht. – Im Winterhalbjahr 1978/79 hat die Katholische Akademie in Frankfurt ein interdisziplinäres Seminar zum Thema „Tod – Ende oder Vollendung?" veranstaltet. An 15 Abenden wurde eine Auswahl von Perspektiven vorgestellt und diskutiert, wobei sich der Bogen von der Biologie bis zur modernen Lyrik, von der bildenden Kunst bis zur marxistischen Antwort, von der Lebensweisheit alter Völker bis zur christlichen Offenbarung spannte. Aus diesem Angebot liegen hier acht Beiträge schriftlich vor, bewußt weniger fachwissenschaftlich, aber durchaus anspruchsvoll. – Den Anfang machen Biologie *(J. Breiter-Hahn)* und Medizin (zur Todesfeststellung, *G. F. Walther*); der Soziologe *G. Schmied* referiert über die Einstellung in westlichen Industriegesellschaften (mit Korrektur der Schlagworte „Tabu Tod" und „Verdrängter Tod"); das Sonderthema Suizid wird von einem Therapeuten behandelt *(G. Nieder)*. Darauf folgen zwei historische Darstellungen: über Glaube und Aberglaube im antiken Rom (*M. R. Alföldi* – hierzu wie zum ersten Beitrag vier Seiten Bildmaterial) und zu Platons „Phaidon" *(F. Ricken)*. Den Abschluß bilden zwei theologische Beiträge: alttestamentlich von *J. Schreiner*, systematisch mit manchem Hinweis auf weitere theologische wie philosophische Stellungnahmen, *J. Manser*. – In seinem Vorwort zitiert der Direktor der Akademie Jean Amérys Wort, der Tod sei das Falsche, weil uns undenkbar, und das Wahre, weil uns gewiß. Daß dies nicht das letzte Wort sein muß, belegt – bei aller Vorläufigkeit (im doppelten Sinn) aller Denk- und Lebensbemühung angesichts seiner – in dem gesteckten Rahmen auch dieser Band.

J. Splett

Fodor, Jerry, A., The Language of Thought. Gr. 8° (X und 214 S.) New York 1975, Thomas Y. Cromwell Company.

Der Autor versteht dieses Buch als einen Essay in spekulativer Psychologie. Die Leitfrage lautet: Wie arbeitet unser Verstand (VIII) bzw. wie ist eine Theorie geistiger Prozesse heute zu formulieren? (1). Unter Berücksichtigung neuester empirischer Untersuchungen aus dem Bereich der Linguistik und der kognitiven Psychologie (IX) versucht er einen theoretischen Rahmen vorzulegen, der es ermöglicht, die spezifischen Interessen einer spekulativen Psychologie im Bereich der Wissenschaften rational zu vertreten. Er erhofft sich mit diesem Essay vor allem eine weiterführende Diskussion dieser Problemstellung (IX).

(1) Bevor F. die eigentliche These seines Essays entwickelt, setzt er sich mit jenem weitverbreiteten Vorurteil auseinander, wonach es keine ernstzunehmende Theorie geistiger Prozesse geben kann (1). Dieses Vorurteil zeigt sich in zwei Spielarten: in der Form des „logischen Behaviorismus" und des „physiologischen Reduktionismus" (1 f.). – Wittgenstein und Ryles („Concept of Mind", 1949) sind nach F. verantwortlich für eine äußerst negative Einschätzung der methodologischen Möglichkeiten eines „mentalistischen" Programms, d. h. der Annahme spezifischer innerer Umstände des ‚Organismus' als mögliche Ursache für äußeres Verhalten. Des-

wegen wird das Programm des logischen Behaviorismus vielfach als die einzig mögliche Methode angesehen (4). Gerade diese Gegenüberstellung wird aber von F. in Frage gestellt. Denn rein methodisch ist das mentalistische Programm seiner Meinung nach unwiderlegbar, auch wenn es bisweilen empirisch wenig begründet erscheint (6). – Ein mentalistisches Programm bedingt aber jene andere Form des Vorurteils, genannt „physiologischer Reduktionismus". Dieser geht davon aus, daß alles Geschehen über das eine Wissenschaft spricht, letztlich physikalisches Geschehen ist und daß – darüberhinaus – auch alle möglichen Prädikate, die man diesem Geschehen zuordnet, im Prinzip im Rahmen der vollendeten „physical science" aussagbar seien (13). Demgegenüber wirft F. die Frage auf, ob nicht auch eine Arbeitshypothese denkbar sei, die davon ausgeht, daß die funktionelle Organisation des Nervensystems sich mit der neurologischen nicht deckt (25). Dies würde bedeuten, daß die physikalischen Entitäten in beiden Organisationsweisen zwar dieselben wären, daß aber das deskriptive Vokabular, mit dem die unterschiedlichen Organisationsweisen erfaßt werden, verschieden wäre. Diese Sicht würde nach F. den speziellen Wissenschaften ihr Recht belassen, zugleich aber auch eine mögliche Einheit mit der „physical science" als Basis eröffnen (25).

(2) Nach diesen wissenschaftstheoretischen Bemerkungen stellt F. seine These vor. Ihre wesentlichen Elemente sind die folgenden: (a) die einzigen psychologischen Modelle geistiger Prozesse, die wenigstens ansatzweise plausibel erscheinen, präsentieren solche Prozesse als berechnend (computational); (b) Berechnung aber setzt ein Medium der Berechnung voraus, ein System der Präsentation (17); (c) es gibt keine Präsentation ohne Symbole, genauer: es gibt keine interne Repräsentation ohne eine innere Sprache (55). Die weiteren Ausführungen will F. dabei weniger als Beweis, sondern vielmehr als Versuch verstanden wissen, die möglichen Konsequenzen dieser Annahme auszuarbeiten (Anm. 9, 39).

Das erste Beispiel, mit dem er diese These zu begründen sucht, sind psychologische Theorien der Wahl bzw. der Entscheidung. Er nimmt es als „selbst-evident" an, daß Organismen oft glauben, daß das Verhalten, das sie hervorbringen, Verhalten einer ganz bestimmten Art ist (28) und daß eine Erklärung dieses Verhaltens, die versucht, diesen Punkt zu berücksichtigen, nur möglich ist, „wenn wir annehmen, daß es für die jeweils Handelnden möglich ist, daß sie sich ihr eigenes Verhalten als solches präsentieren können: daß Mittel zur Präsentation ihres Verhaltens gegeben sind, die deutlich machen, ob das Verhalten bestimmte Eigenschaften besitzt oder nicht besitzt" (30). Und diese Mittel zur Präsentation versteht F. als System der Präsentation, d. h. als ein System von Symbolen (31).

Das nächste Beispiel sind Theorien bezüglich des Lernens von Begriffen (concept learning). In der typischen Versuchssituation ist das Versuchsobjekt mit der Aufgabe konfrontiert, zu bestimmen, unter welchen Umweltbedingungen eine bestimmte Antwort passend ist. Lernen manifestiert sich dann darin, daß die Versuchsobjekte im Verlaufe der Versuche zunehmend die Tendenz zeigen, die festgelegte Antwort genau dann hervorzubringen, wenn die erforderten Bedingungen gegeben sind (35). Insbesondere versteht er das Begriffslernen als „induktive Extrapolation" (42). Dies hat zur Folge, daß eine Theorie des Begriffslernens die charakteristischen Züge einer Theorie der Induktion beinhalten muß. Dies impliziert nach F. folgenden logischen Sachverhalt: (a) ein induktiver Beweis gilt nur, wenn die Beobachtungssätze, die die Prämissen bilden, mit den Hypothesen übereinstimmen, die die Konklusionen bilden. (b) Diese Übereinstimmung aber hängt – wenigstens teilweise – von der Form der Prämissen und Konklusionen ab. (c) Die Kenntnis einer Form aber ist nur für linguistische Objekte definiert, d. h. für symbolische Präsentation (42). Für F. hat die Analyse des Begriffslernens daher die gleiche Struktur wie die Analyse der überlegten Wahl. Nach ihm kann man die Phänomene des Begriffslernens nicht sinnvoll erklären, solange man nicht bereit ist, sie als berechenbar anzusehen; dies aber ist nur sinnvoll unter der Annahme, daß ihnen ein Symbolsystem zugrunde liegt, das stark genug ist, die notwendigen Berechnungen durchzuführen (36).

Das letzte Beispiel bilden die Theorien der Wahrnehmung. Auch bezüglich dieser Theorien stellt F. eine Strukturähnlichkeit mit den Theorien des Begriffslernens fest. In den klassischen empiristischen Theorien der Wahrnehmung ist Wahrnehmung wesentlich eine Sache der Problemlösung: unter Voraussetzung vergangener

und gegenwärtiger Sinneseindrücke soll der Charakter zukünftiger Sinneseindrücke vorausgesagt werden (42). Ein wesentliches Element für diese Sicht der Wahrnehmung bildet dabei die Tatsache, daß man zwischen dem Sinnesapparat qua Quelle von Daten und dem Sinnesapparat qua Übersetzer von Daten unterscheiden muß (45–48). M. a. W. Wahrnehmung kann im allgemeinen nicht als Kategorialisierung physikalischer Invarianten angesehen werden (Anm. 15, 48). Der Wahrnehmungsprozeß ist zu verstehen als eine Reihe von wiederholten Beschreibungen der Umwelt, wobei die Beschreibungen sowohl abhängen von den tatsächlichen physikalischen Eigenschaften der Umwelt, sofern sie empfunden werden (Sinnesapparat als Quelle), als auch von den Hintergrundinformationen über die Beschaffenheit der Umwelt, sofern diese erreichbar sind und in die Beschreibung der Umwelt eingehen (Sinnesapparat als Übersetzer) (50). Die Ausfertigung solcher Beschreibungen versteht F. als Formulierung von Hypothesen über die körperfernen Quellen der den Körper unmittelbar treffenden Reize (50). Und er stellt dann fest: „Wahrnehmungsprozesse implizieren die Berechnung einer Reihe von wiederholten Beschreibungen von Umwelteinflüssen. Dies aber heißt zugeben, daß Wahrnehmung ein symbolisches System voraussetzt, ein solches, das reich genug ist, um zwischen allen Elementen einer Menge von Eigenschaften unterscheiden zu können, die ein und dasselbe Ereignis mit sich bringt" (51).

(3) Am Beispiel der Spracherwerbung versucht F. nun seine These zu vertiefen. Nach ihm bedingt das Erlernen einer Sprache, zu lernen, was die Prädikate dieser Sprache bedeuten. Lernen, was die Prädikate einer Sprache bedeuten heißt, lernen, wie die Extensionen dieser Prädikate bestimmt werden. Dies wiederum bedeutet, daß sie unter eine bestimmte Regel (unter eine Wahrheitsregel!) fallen. Nun ist es aber nach F. unmöglich, daß ein Prädikat P unter die Regel R fällt, solange man keine Sprache hat, in welcher P und R symbolisch präsentiert werden können, d. h. man kann keine Sprache lernen, wenn man nicht schon eine Sprache hat. Noch genauer: man kann seine erste Sprache nicht lernen, wenn man nicht schon ein Symbolsystem zur Verfügung hat, das in der Lage ist, die Prädikate der ersten Sprache und deren Extensionen zu präsentieren. Und – auch wenn dies zirkulär erscheint – dieses Symbolsystem kann nicht die erste Sprache sein, die gelernt wird. Es muß also wenigstens einige kognitive Operationen geben, die nicht in einer natürlichen Sprache ausgeführt werden (63 f.). Ja, F. formuliert noch stärker: „Wenigstens eine der Sprachen, die man kennt, ohne sie zu lernen, ist so stark wie jede Sprache, die man erlernen kann" (82, 86). Die Aufgabe einer Psychologie der Erkenntnis lautet dann, das Aussageverhalten eines Organismus unter Bezug auf seine (hypostasierten) berechnenden Operationen zu erklären, wobei diese berechnenden Operationen buchstäblich genommen werden als Operationen, die definiert sind für (innere bzw. interne) Formeln. Diese Sprache, die nicht erlernt, sondern immer schon gewußt wird, und die als Medium der Berechnung allen Erkenntnisprozessen zugrunde liegt, ist die „Sprache der Gedanken" (65). Sie ist angeboren (70) und wir gebrauchen sie nicht aufgrund eines Glaubens oder einer philosophischen Überzeugung, sondern aufgrund „biologischer Notwendigkeit" (71).

Diese Sicht F.s ist unverträglich mit den üblichen entwicklungspsychologischen Theorien (er bezieht sich vor allem auf Vygotsky, Bruner und Piaget). Diese Theorien des Begriffslernens können nicht einmal erklären, was es überhaupt heißt, einen neuen Begriff zu lernen (96).

(4) In den beiden folgenden Kapiteln führt F. das Verhältnis zwischen Aussageverhalten und der internen Sprache der Gedanken weiter aus. Ein Moment an seinem Denkmodell bildet das Aussageverhalten, das – physikalisch gesehen – Wellenform hat. Wenn der Hörer in der Lage ist, im Falle einer Aussage die „Intention des Sprechers abzuleiten" (103), kann man dies auch verstehen als „Abbildung" der Wellenform einer Äußerung in eine Botschaft (108) oder als „Übersetzung" der Wellenform in die Formeln der Sprache der Gedanken (116 f.). Auch spricht F. hier von „Berechnungen", die dem verbalen Verhalten zugrunde liegen und den Wellen entsprechende Botschaften zuordnen (110 f.). An anderer Stelle spricht er von einem „System von Konventionen", um kommunizierbare Intentionen auszudrücken (106). Offensichtlich hat man es im Modell von F. also mit mindestens drei Momenten zu tun: (a) dem Aussageverhalten einerseits, das in Wellenform vorliegt; (b) der Botschaft bzw. der Intention, die vermittelt werden soll und (c)

den internen Formeln der Sprache der Gedanken, die das eigentliche Vokabular der Botschaft darstellen (154). Die interne symbolische Repräsentation (die Formeln) kann man dabei auch verstehen als den „allgemeinen Code", als die „neutrale Sprache" (112), die gleicherweise sowohl alle Sprachen des Sinnesapparates wie auch alle linguistischen Signale zu repräsentieren vermag (112).

(5) In der zweiten Hälfte des 4. Kapitels geht F. noch auf die Frage ein, ob es neben dem diskursiven System innerer symbolischer Präsentation nicht auch noch ein imaginatives System interner symbolischer Präsentation gibt. Vor allem in der entwicklungspsychologischen Literatur (Bruner, Werner, Piaget) ist die Vorstellung von Bildern als Elemente des Erkenntnisprozesses weit verbreitet. So sind bei Bruner beispielsweise die Gedanken in der zweiten Entwicklungsstufe durch Bilder repräsentiert (175). Gegen dieses Erklärungsmodell macht F. geltend, daß man zwar die Worte einer Sprache im Notfall durch Bilder ersetzen kann, daß aber Bilder nicht die semantische Funktion von Sätzen ersetzen können (er bezieht sich hier auf Überlegungen Wittgensteins). Jene Entitäten, denen eine Wahrheitsregel eignet, sind Zuordnungsverhältnisse, in denen eine Eigenschaft einem Objekt zugesprochen wird (181). Bilder sind zu vieldeutig, um diese Aufgabe befriedigend leisten zu können. Dies können nur Sätze (181). Mit dieser Argumentation ist aber weder die Existenz noch eine mögliche andere wichtige Funktion von Bildern im Rahmen von Erkenntnisprozessen verneint. (184). Viele Gründe sprechen vielmehr für eine spezifische Funktion von Bildern im Erkenntnisprozeß. Die imaginative Präsentation ähnelt malerischer Darstellung und ist keine Beschreibung (188). Ebenso bedeutet Wahrnehmen nicht immer und unbedingt imaginative Präsentation (189). Es scheint vielmehr so zu sein, daß wir psychologische Fähigkeiten besitzen, die aufgrund der Informationen, die die diskursive Präsentation deskriptiv vorstellt, Bilder konstruieren können (191). Die genaue Beziehung zwischen dieser deskriptiv-diskursiven Information und den möglichen Bildern ist allerdings noch eine offene empirische Frage (Anm. 27, 193). Ein Bild ist wahr, wenn es eine visuelle Beschreibung gibt [eine deskriptive-diskursive Präsentation visueller Signale des Sinnesapparates?], welche das Bild bestimmt (189). Außerdem dürfte der Gebrauch von Bildern innerhalb der Erkenntnisprozesse es möglich machen, die Aufgabe der Kategorialisierung der Wahrnehmung parallel durchzuführen, nicht bloß seriell (191).

(6) Dies sind – so hofft der Rezensent – die wichtigsten Thesen dieses kenntnisreichen Essays, der sich beständig und mit großer Sicherheit an den Kreuzungspunkten von Linguistik und Psychologie bewegt. Er birgt in sich eine solche Fülle von Themen und interessanten Fragestellungen, daß eine ganze Reihe von Artikeln notwendig wäre, um auf sie nur näher eingehen zu können.

Hier nur eine kurze Bemerkung zur zentralen These von F. Sein Ausgangspunkt ist die Annahme, daß geistige Prozesse berechnend sind und daß solche Berechnungen ein System symbolischer Präsentation voraussetzen. Und er entwickelt dann die spezielle These, daß die natürlichen Sprachen nicht jenes allgemeine symbolische System der Präsentation sind, das allen geistigen Prozessen zugrunde liegt; es muß vielmehr noch eine grundlegendere Sprache geben, die nicht gelernt wird, sondern angeboren ist und überhaupt erst das Erlernen einer natürlichen Sprache möglich macht. F. begründet dies damit, daß die Semantik natürlicher Sprachen Wahrheitsregeln erfordert, die nicht nochmals in der natürlichen Sprache formuliert sein können, für die sie gelten. Wohl soll die interne Sprache (oder die „biologische Sprache", wie der Rez. sie einmal nennen möchte) dies zu leisten vermögen. Was F. hier versucht, ist im Prinzip nichts anderes, als das bis heute ungelöste Problem der Bedeutung einer Sprache durch Rekurs auf einen biologischen Mechanismus zu lösen. Ist diese These aber noch zu vage, um sie einer harten empirischen Prüfung unterziehen zu können, so gibt doch der triviale Tatbestand zu denken, daß das Erlernen der verschiedenen natürlichen Sprachen mit ihren unterschiedlichen Semantiken ein auf Freiwilligkeit und Willkür (Konventionen) basierender Prozeß ist. Um diesem – hoffentlich unbestrittenen – Faktum gerecht zu werden, müßte F.s These in dem Sinne modifiziert werden – vielleicht ist das auch seine eigentliche Intention –, daß die „biologische Sprache" zwar den Mechanismus einer natürlichen Sprache ermöglicht (im Sinne der notwendigen physiologisch-neurologischen Voraussetzung), aber nicht in dem Sinne, daß damit jede natürliche Sprache in ihrer Semantik vorprogrammiert ist. Sofern überhaupt davon gesprochen werden kann,

daß diese biologische Sprache die Semantik natürlicher Sprachen ermöglicht, dann nur in dem Sinne, daß es eine Art minimaler „Basis-Semantik" gäbe, die allen natürlichen Sprachen gemeinsam wäre. Eine solche Basissemantik müßte aber erst einmal vorgelegt werden. Und selbst wenn sich diese eines Tages aufzeigen ließe, dann wäre damit das Faktum der speziellen Semantiken der verschiedenen natürlichen Sprachen (die ja nicht in einer Basissemantik erfaßt sind) weiterhin ungeklärt.

Kann man der Annahme F.s von dem berechnenden Charakter geistiger Prozesse mit Hilfe von Symbolsystemen zunächst empirische Plausibilität zusprechen, so bereitet seine spezielle These doch noch einige Schwierigkeiten. Soll diese seine These nicht ins methodologische Abseits des physiologischen Reduktionismus führen, muß nach unserer Meinung das Phänomen der Bedeutung zunächst als genuin linguistisches Phänomen noch mehr aufgeklärt werden. G. Döben, S. J.

Stein, Herbert, Psychoanalytische Selbstpsychologie und die Philosophie des Selbst (Psychologia Universalia, Bd. 19). 8° (98 S.) Meisenheim 1979, Hain. – Eine wissenschaftskritische Beurteilung würde den Intentionen dieses Buches nicht gerecht werden. Es geht in ihm um einen „Konfrontations- und Vermittlungsversuch" zwischen den im Titel genannten Systemen der Psychoanalyse und verschiedenen Philosophien des Selbst, wie sie im Deutschen Idealismus und den Weisheitslehren des fernen Ostens hervorgetreten sind. Dabei besteht die auch vom Verf. gesehene Gefahr, sich „zwischen sämtliche Stühle zu setzen" (1). Nach den Gedanken des Verf. ist das Buch „dialogisch, indem es einen Dialog führt, der zwischen den besprochenen Gruppen noch kaum stattfindet" (2). Es wäre nützlich gewesen, wenn die verschiedenen Positionen deutlicher herausgearbeitet und die aufeinander zulaufenden bzw. parallelen, aber auch die divergierenden Linien klarer gezeichnet worden wären. Damit hätte St. die „unumgänglichen" Schwierigkeiten der Lektüre mindern können, besonders wenn er die oft langen Sätze mit ihren vielen Nebensätzen und Einschüben kürzer gefaßt hätte. Einer Anregung C. F. von Weizsäckers folgend, will der Verf. mit seinem Buch auch einen Beitrag zu einer „notwendigen Bewußtseinsänderung" liefern. Für diese Bewußtseinsänderung müssen – nach Ansicht beider Autoren – auch asiatische Meditationsschulen und Weisheitslehren herangezogen werden. In diesem Sinn ist das 4. Kapitel des Buches zu verstehen: Der Selbstbegriff und die indoasiatische Philosophie (59–82). Der Begriff des Selbst wird für den Fall einer Weiterentwicklung der Psychoanalyse in dieser Richtung „an Bedeutung gewinnen. Auf die Gedanken und Erfahrungen des indoasiatischen Bereichs kann dabei nicht verzichtet werden" (82). Es wäre fruchtbar, wenn bei diesen Bemühungen auch die Unterscheidung C. G. Jungs von Ich und Selbst berücksichtigt würde (vgl. 59, Anm. 14). Als eine Art Vermittlung zwischen der psychoanalytischen Selbstpsychologie und der östlichen Philosophie des Selbst sieht St. den deutschen Idealismus an, einschließlich der von Marx vorgetragenen Tendenz, die zwischen subjektivem und objektivem Selbst bestehende Entfremdung evtl. durch Revolution zu beseitigen (25; dazu vgl. man das Kap.: Idealbildung und Wärmestrom, 36–58 sowie Kap. 2: Ideologiekritik und Realitätsprinzip, 20–35).
L. Gilen, S. J.

Wiesenhütter, Eckart, Die Begegnung zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie. Gr. 8° (VIII u. 339 S.) Darmstadt 1979, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Nach Meinung des Verf.s haben sich die Begegnungen zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie bisher fast nur im „Vorfeld" ereignet (310), ohne also auf die tieferen Gemeinsamkeiten und auch Gegensätze in genügender Weise einzugehen. Und wenn, wie es nicht selten geschieht, Tiefenpsychologen sich Philosophen zum Objekt ihrer Forschungen auswählen, projizieren sie ihre Lehre in diese hinein, so wie auch das Umgekehrte der Fall ist (311). In gewisser Weise gilt diese Feststellung eines Geplänkels respektive einer ernsthaften Auseinandersetzung im Vorfeld der Probleme auch von diesem Buch, insofern nämlich, als es bei großer Kenntnis der behandelten philosophischen Literatur zu einer wirklich kritischen Auseinandersezung nicht kommt, zu der allerdings auch der Raum wohl nicht genügt hätte. Auch die im Inhaltsverzeichnis angekündigte Kritik Poppers am Dialekti-

schen Materialismus, wie er von Bloch, Lukásc, Marcuse u. a. vertreten wird (227–247), kann nicht als eine Stellungnahme bezeichnet werden, die bis an die Fundamente heranreicht. Es fehlt hier „der beiderseitige Gang in die Tiefe", in der mehr gemeinsame Aspekte hätten entdeckt werden können (313). – Gemeinsamkeiten scheinen W. vor allem in den Gebieten der Ethik wie in der philosophischen und tiefenpsychologischen Sprachforschung zu liegen. Mehr zu diesen Gedanken wird der Leser wohl in einem anderen Buch des Verf.s finden, auf das des öfteren hingewiesen wird: ‚Freud und seine Kritiker'. – In dem vorliegenden Buch behandelt W. an erster Stelle die Tiefenpsychologie und ihre Versuche zu einer Begegnung mit der Philosophie (5–137). Dabei geht er zunächst auf die orthodoxe Psychoanalyse Freuds (mit Jones) ein und wendet sich dann zu Adler (26 ff.), zur komplexen Psychologie von Jung (33–68) und zur Neopsychoanalyse (68 ff). Den Beziehungen zu Existenzphilosophie und Marxismus ist ein eigenes Kapitel gewidmet (84–122, mit den Namen Frankl, Caruso, Meinertz u. a.). – In allen diesen Abschnitten referiert der Verf. aus den Arbeiten der genannten Autoren und belegt so seine Auffassungen über ihr Verhältnis zu Philosophie. – Im 2. Tl. des Buches berichtet W. – methodisch dem 1. Tl. entsprechend – über die Stellungnahme einer Reihe von Philosophen zur Tiefenpsychologie. Als Beispiele seien genannt: Existenzphilosophie und Phänomenologie (Heidegger, Jaspers, Husserl u. a., 157–186); Soziologie (Gehlen, Plessner, Lévy-Strauss, 186 ff.); Französische Philosophie (Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, 247 ff.). – In einem weiteren Kapitel spricht W. über Anthropologie und ihre z. T. recht intensiven und fruchtbaren Begegnungen mit der Tiefenpsychologie. Das gilt von der Daseinsanalyse, vor allem Binswangers (273 ff.) und von der Pathosophie Weizsäckers (293 ff.).

L. Gilen, S. J.

Danner, Manfred, Gibt es einen freien Willen? Eine psychologische Studie. Vierte, erweiterte Auflage (Kriminologische Schriftenreihe, Bd. 24). Gr. 8° (XVI u. 397 S.) Heidelberg-Hamburg 1977, Kriminalistik Verlag. – Der Verf. dieses Buches bietet eine Darlegung und Verteidigung des „emotionalen Determinismus": es gibt keinen freien Willen, sondern die Entscheidungen, Entschlüsse und Handlungen des menschlichen Willens sind durch emotional besetzte Motive determiniert, der Mensch steht unter „Motivzwang" (53). Auch nach dem Indeterminismus (von seinen extremen Formen abgesehen) braucht der Wille des Menschen für seine Entscheidungen Motive. Diese Motive müssen auch nach ihm hinreichend sein. Sie sind aber nach D. nur dann „hinreichend", wenn sie den Willen determinieren, wobei doch der naturwissenschaftliche Kausalbegriff mitzusprechen scheint, wenn D. auch diese Art der Kausalität von der psychologischen deutlich unterscheidet. D. polemisiert gegen W. Keller, nach dem in einem „Streit der Motive" der Wille selber (in jedem Fall ‚hinreichend' motiviert) den Ausschlag gibt, welchem Motiv er folgt, während bei D. „die Stärke der emotionalen Besetzung des jeweiligen Wertes entscheidet" (31–68). Die Wahlmöglichkeit zwischen zwei Motiven leugnet auch D. nicht; er macht aber dem Indeterminismus den Vorwurf, daß er daraus vorschnell auf die Freiheit des Willens geschlossen habe. Nach seiner Theorie ist Wahlmöglichkeit identisch mit der verschiedenen „Motivierbarkeit": „Wählen heißt, auf normale Weise ‚hinreichend motiviert werden'" (48). Von Freiwilligkeit kann demnach in der Wahl nicht gesprochen werden, sie besteht wesentlich in der Möglichkeit, durch verschiedene Motive determiniert zu sein. Daher dann die konsequente These: die aktive Formulierung „wählen" bedeutet den passiven Vorgang „motiviert werden" (59). Daß mit dieser These eine Neubesinnung auf die Grundlagen des Strafrechtes und seine Umgestaltung sowie eine Neuorientierung der Erziehung in Theorie und Praxis gefordert wird, ist gerade die Intention des Verf.: Einige Konsequenzen der Determiniertheit des Wollens für die Erziehung und für die Kriminalprophylaxe (221–336). – D. übersieht nicht die Möglichkeit rationaler Werturteile und geistiger Antriebssteuerung (69 ff.). Aber auch hier ist es wiederum die emotionale Besetzung, die die Begründung zum ‚Grund' und das Begründete zum Werte macht. Von vorgegebenen objektiven Werten und einer objektiven Wertordnung kann also nicht die Rede sein. Für die psychologischen Phänomene des Verantwortungs- und Schuldbewußtseins, des Gewissens und der Reue bietet der Verf. eine deterministische Erklärung an: Psychologische Analyse

der Determiniertheit von Sollen und Gewissen, von Verantwortungsgefühl und Reue (89–126). Anschließend behandelt er Einwände gegen die Determiniertheit des Wollens (127–284) und nimmt sodann Stellung zu „immer wiederkehrenden Fragen an die Deterministen" (285–320). Wenn der Verf. das Freiheitsbewußtsein aus der Identifizierung des Ich mit seinen Gefühlen herzuleiten versucht, so stützt er sich auf ein Postulat, das sich nicht beweisen läßt und für das auch er keine Beweise beibringt. Gegenüber den genannten psychologischen Phänomenen des Verantwortungs- und Schuldbewußtseins, des Gewissens und der Reue und dem Versuch einer deterministischen Erklärung macht D. eine Einschränkung: er will seine Erklärung nicht auf Menschen ausdehnen, bei denen diese Phänomene auf einer religiösen oder metaphysischen (=transzendentalen) Welt- und Lebensanschauung beruhen. Eine Begründung für diese Ausklammerung gibt D. nicht. Sie liegt vermutlich darin, daß bei solchen Menschen eine deterministische Erklärung ohne innere Widersprüche nicht möglich ist. Einen Hinweis auf diese gedanklichen Zusammenhänge enthält die S. 3 mitgeteilte „persönliche Überzeugung" des Verf., „daß der Mensch im Determinismus, sogar im religiösen Bereich nicht ärmer zu werden braucht, wenn er sich nur damit abzufinden vermag, daß es keine metaphysische Verantwortung und keine Hölle mehr gibt, und daß der Erlösungstod nicht mehr jenseitig, sondern irdisch zu begreifen ist". – Dem Buch ist ein Literatur- (349–357) sowie ein ausführliches Stichwort- und Namenverzeichnis (359–397) beigegeben. L. Gilen, S. J.

4. Ethik. Recht. Soziales

Okayama, Kotaro, Zur Grundlegung christlicher Ethik. Theologische Konzeption der Gegenwart im Lichte des Analogieproblems. 8° (IX u. 268 S.) Berlin–New York 1977, de Gruyter. – Dieses Buch eines japanischen evangelischen Theologen wäre nach katholischem Verständnis eher der Dogmatik, nämlich der Schöpfungs- und Erlösungslehre, als der Moral zuzuordnen. Theologische Ethik wird darin verstanden als die wissenschaftliche Reflexion über das nachvollziehende Handeln des Menschen, die sich auf das bezieht, was im Ereignis Christi für uns schon vollzogen ist. Es behandelt zunächst die Debatte über die natürliche Theologie in den dreißiger Jahren zwischen Emil Brunner und Karl Barth, gibt dann eine ausführliche Darstellung vom imago Dei-Verständnis und dem Analogiegedanken einerseits bei Karl Barth in dessen „Kirchlicher Dogmatik", andererseits bei Helmut Thielicke, und schließlich versucht der Autor sein eigenes Verständnis der imago Dei und der Analogie darzustellen. Trotzdem hat das Buch Bedeutung für die Ethik, weil es nämlich darum geht, theologisch zu bestimmen, welches Menschenbild Urbild für das Subjekt des ethischen Handelns sein kann, um die menschliche Bestimmung in der geschichtlichen Wirklichkeit zu erfüllen. Noch präziser formuliert, stellt sich der Autor die doppelte Frage: a) Wie muß die Lehre von der imago Dei als konstitutivem Moment der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch verstanden werden, und wie bestimmt sie die theologische Ethik? b) Mit welchem Analogiebegriff kann am besten das Grundmotiv der imago Dei ausgedrückt werden, und wie charakterisiert eine auf der imago Dei beruhende Analogie theologische Ethik (S. 2)?

Für einen katholischen Rezensenten, zumal wenn er im Bereich einer philosophischen Ethik arbeitet, bereitet es einige Schwierigkeiten, auch nur der Darstellung der innerprotestantischen Diskussion unvoreingenommen zu folgen. Bei aller Verschiedenheit werden nämlich alle Gedankengänge als unannehmbar von vornherein verworfen, die in die Nähe einer katholischen analogia entis-Lehre führen könnten. Aber andererseits müssen alle genannten Theologen – wie immer sie sich terminologisch und methodologisch voneinander unterscheiden – zugeben, daß es trotz der Sünde eine sich durchhaltende, nie verlorene, immanente Möglichkeit des Menschen für das Wort Gottes geben muß als die notwendige Voraussetzung dafür, daß Gottes Wort den Menschen überhaupt erreichen kann. Man mag diese Möglichkeit so christologisch und akthaft konzipieren, wie man will: Warum soll ausgerechnet die Verwendung des Seinsbegriffs als des allgemeinsten aller Begriffe den Abfall vom christlichen Glauben bedeuten? Aber eine Diskussion mit katholischen Theologen –

abgesehen vielleicht von gelegentlicher Erwähnung von E. Przywara und H. Urs von Balthasar, nicht aber J. Fuchs – liegt außerhalb des Horizontes dieses Buches.

Inzwischen scheinen die Fragen, die hier mit bewundernswerter Klarheit behandelt werden, sowohl im innerkirchlich-protestantischen wie im zwischenkirchlichen Dialog an Brisanz eingebüßt zu haben. Junge evangelische Theologen dürften heute eher in Gefahr sein, sich für die Grundlegung der Ethik zu sehr an K. Marx und S. Freud als an Thomas von Aquin zu orientieren. – Dabei erscheint der praktische Ertrag dieser ganzen Diskussion für die eigentliche Ethik zunächst als bescheiden. Die Argumentationsweise, wie K. Barth in seiner „Kirchlichen Dogmatik" Bd. III/4 oder H. Thielicke in seiner „Theologischen Ethik" sittliche Einzelprobleme löst, könnte weithin ebenso gut in einem katholischen Lehrbuch des Naturrechts stehen. Dennoch darf auch der Katholik dafür dankbar sein, daß gerade in dieser Zeit ein Buch erscheint, das die Schwierigkeiten deutlich werden läßt, die sich aus der Ablehnung einer natürlichen Theologie und einer philosophischen Ethik ergeben. Gibt es doch auch katholische Theologen (etwa B. Stoeckle, H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger), die der bloß philosophischen Vernunfterkenntnis, die in der traditionellen katholischen Moral eine so große Rolle spielte, zur Erkenntnis des sittlich Richtigen wenig zutrauen und eine eigene christozentrische oder biblisch begründete Glaubensethik an deren Stelle setzen wollen. Die spezifisch christlichen Inhalte der Moral werden dann oft gerade in dem gesucht, was sich vernünftigerweise nicht mehr begründen läßt (R. Spaemann). Konsequent zu Ende gedacht, führt dieser Ansatz aber entweder zu einem die Geschichtlichkeit des Menschen vernachlässigenden biblischen Fundamentalismus, oder er überläßt die Inhalte der Moral besonders der zweiten Tafel des Dekalogs der Beliebigkeit des gerade soziologisch Geltenden oder positiv Angeordneten. Eine Theologie, die der Vernunft fundamental mißtraut, entzieht sich nicht nur dem bereichernden und missionarischen Gespräch mit den Menschen unserer Zeit, sondern hebt sich letztlich selbst auf.

W. Kerber, S. J.

Eid, Volker / Frey, Rudolf (Hrsg.), Sterbehilfe oder Wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht? 8° (167 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Das ganze Feld der medizinischen Ethik ist im deutschsprachigen Raum im Vergleich zu anderen Ländern in den letzten Jahrzehnten wenig bearbeitet worden. Es gibt kein großes Standardwerk, in dem man einen zusammenhängenden Überblick über den Stand der Forschung oder zuverlässige erste Antworten auf medizinisch-ethische Fragen finden könnte. Dem angehenden Mediziner werden keine systematischen Vorlesungen darüber angeboten im Gegensatz zu anderen Ländern, wo solche Kurse Pflichtfächer sind. Dabei sind gerade in den letzten Jahren viele neue Probleme von unmittelbar praktischer Bedeutung aufgetaucht, die nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Medizinern, Ethikern und Juristen gelöst werden können. Es ist daher dem Bamberger Moraltheologen Volker Eid zu danken, daß er sich dieses Gebietes annimmt und in dem vorliegenden Bändchen zusammen mit dem Mainzer Anästhesiologen Rudolf Frey eine frühere Veröffentlichung weiterführt (Volker Eid, Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten? [Mainz 1975]). Es werden darin von den verschiedensten Gesichtspunkten her durch kompetente Fachleute die Fragen behandelt, die sich aus der Entwicklung der modernen Intensivmedizin heute stellen: Bis zu welchen Grenzen ist es geboten und erlaubt, die technischen Möglichkeiten einzusetzen, das physische Leben eines Patienten zu verlängern? Wann muß der Arzt erkennen und akzeptieren, daß im Verlauf einer schweren Krankheit aus einem Patienten ein sterbender Mensch geworden ist? Wie muß er seinen ärztlichen Umgang mit diesem Menschen dann umstellen? Neben den medizinischen Aspekten (Möglichkeiten und Grenzen der Intensivtherapie, Definition und Feststellung des Todes und des Todeszeitpunktes, Selbstverständnis des Arztes) kommen im zweiten Teil auch juristische, ökonomische und sozialpolitische, theologische und pastorale Gesichtspunkte zur Geltung. Gerade der Beitrag eines Krankenhausseelsorgers über eine menschliche Betreuung des Patienten auf Intensivpflegestationen könnte zur Überwindung mancher Mißstände beitragen. Aber auch ganz praktische Hinweise, etwa der Abdruck der Richtlinien für die Sterbehilfe der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften oder der Vorschlag ei-

nes „Patientenbriefs" bieten eine wertvolle Hilfe. Man möchte wünschen, daß das Buch nicht nur von vielen in der Intensivmedizin Tätigen und für sie Verantwortlichen gelesen wird, sondern auch als Anstoß wirkt für ein Gespräch, das die noch bestehende große Kluft zwischen den Fakultäten überwindet.

W. Kerber, S. J.

Beck, Heinrich, Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft. 8° (292 S.) Trier 1979, Spee-Verlag. – Das Buch ist die zweite, bedeutend erweiterte Auflage der 1969 erschienenen „Philosophie der Technik", die in ThPh 46 (1971) 574–576 ausführlich gewürdigt wurde. Neu hinzugekommen sind das 5. und 6. Kap. (Besondere Aspekte der Kybernetik. Wirklichkeitserfahrung und Gesellschaftsbildung unter der Herausforderung der Technik); ferner wurde das Literaturverzeichnis von 15 auf 68 Seiten erweitert und auch das Sachregister mehr im einzelnen aufgeschlüsselt. Die Änderung des Titels soll wohl von Anfang an darauf hinweisen, daß eine philosophische Reflexion die Technik nicht bloß nach ihren naturwissenschaftlichen Möglichkeiten sehen darf, sondern als Ereignis menschlichen Kulturschaffens sehen muß, bei dem nicht alles, was machbar ist, auch ethisch verantwortbar ist. Technik hat gewiß einen positiven weltgeschichtlichen Sinn (2. Kap.), sie kann aber auch mißbraucht werden und wird oft mißbraucht (3. Kap.). Darum stellt sich die Frage nach ihrer geistigen Bewältigung und ihren ethisch-pädagogischen Forderungen (4. Kap.).

Das neue 5. Kap. behandelt die in der 1. Aufl. nur kurz gestreifte Kybernetik, d. h. die Selbststeuerungsvorgänge. Solche Vorgänge gibt es schon in der Natur, z. B. die automatische Regelung des Blutdrucks in den höheren Organismen; indem etwa zu hoher Blutdruck (indirekt) so auf seine eigenen Ursachen zurückwirkt, daß der Blutdruck vermindert wird, regelt dieser sich selbst. In der Technik wird eine ähnliche „Rückkoppelung" z. B. bei der automatischen Regelung der Zimmertemperatur durch den Thermostaten erreicht. Entsprechend dem weiten Sinn des Wortes ‚Technik', wie er schon im 1. Kap. von B. angenommen wird (23 f.), unterscheidet er außer der kybernetischen Technik im physikalisch-chemischen Bereich eine kybernetische Biotechnik, Psychotechnik, Soziotechnik. Biotechnik z. B. in der Einwirkung auf die Gene und damit auf die biologische Entwicklung (141), Psychotechnik, etwa in der kybernetischen Pädagogik, die Lehr- oder Unterrichtsautomaten einsetzt (159, Anm. 8), Soziotechnik, etwa in der Rationalisierung und Anpassung von Angebot und Nachfrage, Preis und Werbung, ja selbst von weltpolitischen Prozessen (142 f.). Diese Beispiele lassen aber auch das Ausmaß möglicher zerstörerischer Fehlentwicklungen ahnen und die Verantwortung bewußt werden, die durch die Steigerung der kybernetischen Fähigkeiten auf uns zukommt (142). Auch der analoge Charakter des Begriffs der Kybernetik wird mit Recht vom Verf. betont, nicht nur im Vergleich naturhafter und technischer Kybernetik, sondern auch innerhalb der technischen Kybernetik zwischen den zwar vom Menschen ausgelösten, dann aber naturnotwendig ablaufenden Prozessen und solchen Regelkreisen, in deren Ablauf freie Willensentscheidungen eingehen können, wenn auch die Versuchung, sich durch die Manipulation treiben zu lassen, groß ist. Unter anderer Rücksicht zeigt sich die Verschiedenheit der „Selbst"-steuerung zwischen der freien Selbststeuerung des Willens selbst und aller Selbststeuerung, in die untergeistige Prozesse eingehen; hier bestimmt, streng genommen, ein Teil den andern (die „reditio completa" gibt es eben nur im geistigen Bereich).

Das 6. Kap. führt die Gedanken des 4. Kap. in eindrucksvoller Weise weiter. Es geht um die ethische Haltung, ohne die das technische Schaffen einer zerstörerischen Maßlosigkeit verfallen muß. Diese Ethik setzt wiederum ein Wissen um Sein und Wesen des Menschen und der Dinge voraus. Denn wenn etwas ein bestimmtes Sein hat, dann ist es nicht beliebig formbar. Beliebig formbar wäre nur das, was kein Sein und keinen Seinswert hat. Nur aus dem „technischen Materialismus", der kein Wesen und keinen Wert des dem technischen Schaffen Vorgegebenen anerkennt, ist der schrankenlose Bemächtigungsdrang einer irregeleiteten Technik zu verstehen. So wird auch der Mensch, seines Wesens und seiner Würde beraubt, zur bloßen Materie für beliebige technische Formung zu beliebigen Zwecken; die Forderung nach Achtung der Menschenrechte entbehrt dann jeder Grundlage; der Mensch darf „verplant" werden. Dagegen aber bäumt sich der gesund empfindende Mensch

mit Recht auf. Diese Verplanung geschieht im radikalen Individualismus zugunsten des mächtigeren Individuums, im radikalen Kollektivismus zugunsten des allmächtigen Staates (bzw. konkret seiner Funktionäre). Wie sich solche Bestrebungen im Egoismus von Individuen und Gruppen und im Herrschaftswillen des Kollektivs und seiner Institutionen auswirkt, zeigt der Verf. in kenntnisreichen und zeitnahen Ausführungen an Beispielen aus fünf Lebensbereichen: Ehe und Familie, Schule, Wissenschaft, Wirtschaft und Politik. Der Egozentrik des Einzelmenschen und der sozialen Gruppen, aber auch der „kollektivistischen Solidarität" stellt er die „partnerschaftliche Solidarität" gegenüber, die sowohl das Berechtigte am Individualismus, d. h. die natürliche Verschiedenheit der Einzelmenschen und eine entsprechende Selbstbestimmung, wie auch das Berechtigte am Kollektivismus, d. h. die wesenhafte Gleichheit im Menschsein und die entsprechende Verantwortung aller für alle wahrt und zugleich die zerstörerischen Einseitigkeiten beider Ismen zu überwinden strebt (181). Diese Haltung wirkt sich aus z. B. in der Anerkennung des anderen als Person und seiner Eigenart in gegenseitiger Ergänzung, in der Gewährung sachgerechter Mitbestimmung, in der Einordnung in das übergreifende Ganze. – Zum Schluß sagt der Verf.: „Der ‚liberalistische' Individualismus wie der kollektivistische Sozialismus – gemeint sind beide in ihrer radikalen Form – sind in der Tiefe ein Atheismus, d. h. eine pervertierte Religion, da sie den Menschen unter dem Aspekt des Individual- oder des Sozialwesens verabsolutieren und vergötzen" (189). Darum: Nur die Anerkennung Gottes „enthebt den Menschen von Grund auf der beengenden Angst und des tiefsten Seinsmißtrauens und setzt ihn so instand, auch andere anzuerkennen und ihnen dadurch ein Partner zu werden" (188 f.). – Der Verf. will gewiß nicht leugnen, daß es zwischen dem radikalen Individualismus und Kollektivismus und der ganz reinen „partnerschaftlichen Solidarität" in der Wirklichkeit des Lebens mancherlei Zwischenstufen gibt.

J. de Vries, S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte – HRG, hrsg. von *A. Erler* und *E. Kaufmann*. 17. u. 18. Lfg. Gr. 8° (Sp. 1–512) Berlin 1978/1979, E. Schmidt Verlag. – Brachten die Lieferungen 13–16 (in ds. Zschr. H. 3/1979, 477/78 besprochen) auffallend wenig Personalartikel, so treten solche in diesen beiden Lieferungen gehäuft auf, darunter eine Anzahl von Rechtshistorikern, die der großen Öffentlichkeit unbekannt sind, hier aber mit Recht ihren Platz gefunden haben und gewürdigt werden. – Bemerkenswert ist der Beitrag von *M. Heckel*, der Martin Luther und dessen Theologie unter rechtlichen Gesichtspunkten würdigt, aber auch die Würdigung politischer Gestalten wie Kaiser Maximilian I. und Kaiserin Maria Theresia. – Verhältnismäßig breiter Raum wird der politischen Geschichte von Städten, Ländern oder Dynastien („Merowinger") eingeräumt, der nicht immer im rechten Verhältnis zu ihrer rechtsgeschichtlichen Bedeutung steht (besonders extrem nach nur 1½ Spalten für Mailand, 15 Spalten für Mainz, zu denen noch 3 eigene Spalten für Mainzer Landrecht kommen). – Rechtsbegriffe und deren geschichtliche Abwandlung und Weiterentwicklung, worüber man in einem Hwb wie diesem vor allem Aufschluß erwartet, sind verhältnismäßig kanpp und, wie mir scheinen möchte, oft in einer Weise behandelt, die mehr Vorkenntnisse voraussetzt, als man im allgemeinen unterstellen darf; insoweit wendet das Hwb sich meiner Meinung nach etwas zu sehr an Fachgenossen, zu wenig an einen breiteren Kreis von Interessenten. – Rühmend hervorzuheben sind einige Beiträge grundsätzlicher Art, so insbes. trotz seiner Kürze (6 Sp.) der Beitrag „Menschenrechte" *(G. Kleinheyer)*. – Bis in die aktuelle Tagesdiskussion hinein führt der Beitrag „Medizin, gerichtliche" (7½ Sp.; *P. Volk*). – Zu beklagen ist der langsame Fortschritt des Werkes, jährlich *eine* Lfg. zu 256 Sp. Habe ich richtig gezählt, dann hat das Werk 257 Mitarbeiter; demnach entfielen auf jeden Mitarbeiter jährlich nicht ganz 1 Spalte; da möchte man den verdienten Herausgebern doch fleißigere Mitarbeiter wünschen!

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Herion, Horst, Utopische Intention und eschatologische Perspektive. Marcuses Herausforderung an die christliche Sozialethik (Europ. Hochschulschriften 129). 8° (VI u. 278 ms. Sn.) Frankfurt–Bern–Circencester 1979, P. D. Lang. – Eine

Auseinandersetzung christlicher Sozialethik mit Marcuse stößt nach dem seit 1968 abgebrochenen offiziellen Dialog zwischen Christen und Marxisten sowie seit der Selbstverteidigung einer bestimmten deutschen katholischen Soziallehre gegen die Theologie der Befreiung auf reges Interesse. – Der Verf. unterscheidet in einem 1. Teil, der Marcuses Werk vorstellt, jeweils zwischen Analyse und Entwurf in den Bereichen Wirtschaft, Politik und Kultur. Diesem werden in einem 2. Teil Perspektiven bzw. Umrisse gegenwärtiger christlicher Eschatologie gegenübergestellt. In den polaren Spannungsbogen zwischen Vorläufigem und Endgültigem lassen sich anthropologische, theologische und christologische Elemente christlicher Zukunftserwartung und -gestaltung eingliedern; dabei ist der ethischen Relevanz eschatologischer Aussagen ein besonderes Kapitel gewidmet. Die im 3. Teil durchgeführte Vermittlung bringt Marcuses Schriften auf den Begriff des „Schon" und „Noch-Nicht", um sie den kritischen und kritisch überprüften Aussagen von Sozialwissenschaftlern und christlichen Theologen auszusetzen, auch wenn dabei die Gefahr einer manchmal diffusen und sich im Detail verlierenden Auseinandersetzung nicht immer vermieden wird (205 ff.). – Daß der Vergleich in einem Sowohl/Als-auch von Affinität und Distanz endet, war zu erwarten. Dabei werden drei Ansätze voneinander abgehoben. Das Hauptgewicht scheint auf der seit dem Bemühen der Internationalen Theologenkommission um die Theologie der Befreiung gültigen Unterscheidung zwischen dem Bezugspunkt einer utopischen Intention und der eschatologischen Perspektive zu liegen: der Primat der eschatologischen Tat Gottes relativiert Zukunft, Institutionen, ethische Verantwortung des Menschen in der Welt (219 ff.). Anderseits ergeben sich zwischen dem prophetischen Typ einer katholischen Soziallehre und der Gesellschaftsanalyse Marcuses bemerkenswerte Parallelen (190 ff.). Den Sozialethiker interessiert allerdings am meisten die dem Alternativdenken Marcuses diametral entgegengesetzte Ethik politischen Handelns, die jeder verantwortlichen, in der Perspektive von Tod und Auferstehung Jesu gefällten Entscheidung der Gegenwart oder Vergangenheit bereits eschatologische Relevanz zuspricht (248 ff.). Man hätte diesen Ansatz gern stärker gewichtet und mit einigen vorherigen Kapiteln theologisch deutlicher verklammert gesehen. F. Hengsbach, S. J.

Rauscher, Anton (Hrsg.), Christen in Europa – Zwischen marxistischer Reaktion und demokratischer Freiheit. 8° (185 S.) Köln 1977, Bachem. – Ob mit den Direktwahlen zum Europa-Parlament tatsächlich, wie das Vorwort des Herausgebers ankündigt, ein neues Kapitel im Geschichtsbuch dieses Kontinents aufgeschlagen wird, mag unentschieden bleiben; in jedem Fall haben die Direktwahlen die politische Diskussion in den Mitgliedsländern der EG belebt, das Gewicht des Parlaments erhöht, den Entscheidungsdruck des Ministerrats verstärkt. – Ein Dokument der lebendigen Auseinandersetzung aus der Phase der Wahlvorbereitung über die Grenzen hinweg liefert die 1978 in Mönchengladbach durchgeführte Tagung der Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle über die Situation der Christen in Europa. – *G. Rohrmoser* stellt die Lage unter den Begriff eines kulturrevolutionären Prozesses, einer durch die Institutionen der Bewußtseinsbildung (Sozialisationsinstanzen, Medien, Sprache) vermittelten Veränderung des Menschen in seinem Bewußtsein und seinen Bedürfnissen, daß er nur Normen und Werten zustimmt, die erst in einer anderen, in der Regel sozialistischen Gesellschaft verwirklicht werden können; dieser Begriff hat allerdings sowohl die neue Vision des Sozialismus bei *R. Bahro*, die gesellschaftliche Therapie *C. F. von Weizsäckers*, die Ideen der „nouveaux philosophes", die Strategien der Eurokommunisten sowie die Utopie der Frankfurter Schule abzudecken. *L. Rosa* schildert die bemerkenswerten Wandlungen der strategischen Ziele und Methoden der KPI, die zunächst ausschließlich an der Machtergreifung, der Errichtung der kulturellen und politischen Hegemonie, die jedoch nicht ohne aktive Zustimmung der bürgerlichen Gesellschaft zustandekommen soll, interessiert ist, dann aber unter Berlinguer das pragmatische Nahziel einer Zusammenarbeit zwischen den Arbeitermassen katholischer Orientierung, die in der DC beheimatet sind, und den arbeitenden Volksmassen kommunistischer Orientierung ansteuert; der Autor bleibt jedoch mißtrauisch gegenüber einem doppelzüngigen Bekenntnis zur sozialistischen Demokratie, die pluralistisch, rechtstaatlich und repräsentativ sein soll, aber dennoch den Hegemonieanspruch der

Arbeiterklasse aufrechterhält. – *J. Rovan* berichtet von der fundamentalen Verwerfung im französischen Katholizismus von der Orientierung nach rechts zur Orientierung nach links: während zu Beginn des Jahrhunderts 99 % des sichtbaren Katholizismus das geistige Erbe der französischen Revolution ablehnten, stehen heute ein Drittel der französischen Katholiken den Linksparteien nahe; engagierte Katholiken aus der Arbeiterjugend stellen Führungskräfte bei den linken Gewerkschaften und Parteien.

J. Irribarren weist auf ein ähnliches Phänomen innerhalb der spanischen Kirche hin, dessen Bischöfe den Ablösungsprozeß aus der staatlichen Umstellung konsequent weiterführen: die Frustration der christlichen Arbeiterjugend und der Arbeiterschaft innerhalb der Katholischen Aktion während der Diktatur habe dazu geführt, daß diese bei marxistischen Parteien und Gewerkschaften aufgenommen wurden und dort in Führungsaufgaben hineingewachsen sind. – Von diesen empirisch orientierten Berichten heben sich die grundsätzlichen Erwägungen von *A. U. Utz* über objektiv gültige Gesellschaftsnormen, insbesondere das Eigentumsrecht deutlich ab. – *L. Höffner* folgert aus einer Ideal und Realität dialektisch gegenüberstellenden Skizze 12 Orientierungspunkte, die im partiellen Ausgriff auf Osteuropa die Sorgen der deutschen Katholiken in die westeuropäische Diskussion einbringen. – Der Band vermittelt einen lebendigen Einblick in die heterogene Situation der Christen in den verschiedenen Ländern: z. B. eine Entwicklung, wie sie die westdeutsche SPD in den 60er Jahren von der ideologischen Klassenkampfpartei zur pragmatischen Volkspartei durchmachte, stößt auf Mißtrauen und Widerspruch, wenn es um die KPI der 70er Jahre geht; die konservative Blockbindung der Katholiken im Frankreich der 30er Jahre prägt den offiziellen Nachkriegskatholizismus der BRD bis in die 70er Jahre; die konkreten Wandlungen der gesellschaftspolitischen Umorientierung der Christen in den romanischen Ländern werden von den abstrakt-philosophischen Grundwertedebatten der deutschen Katholiken nur schwerlich wahrgenommen. Aber gerade in dieser Divergenz des inhaltlichen und zeitlichen Bewußtseins dokumentiert der Band Spannweite und Pluralität des europäischen Katholizismus. F. Hengsbach, S. J.

Rauscher, Anton / Roos, Lothar, Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute. 8° (126 S.) Köln 1977, Bachem. – Das 100jährige Todesjahr Bischof Kettelers hat die Diskussion um die Katholische Soziallehre, deren Fundamente von ihm gelegt worden sind, belebt. A. Rauscher und L. Roos legen eine Sammlung von Vorträgen, die im Rahmen des Ketteler-Gedächtnisses gehalten worden sind, vor. Der erste Beitrag von *L. Roos* ist der für die Identitätsfindung der Kath. Soziallehre zentralen Methodenfrage gewidmet, indem ihr Profil entlang der deutschen Nachkriegsgeschichte und gegenüber der Frankfurter Schule und der Politischen Theologie herausgearbeitet wird; relativ formal bleibt allerdings die Ortsbestimmung, daß Kath. Soziallehre aus der Vermittlung von existentiellen und institutionellen Erfahrungen, auf der Kreuzung zweier Erkenntniswege, nämlich der theologischen Anthropologie und der geschichtlichen Erfahrung, allgemeine Ordnungsstrukturen der menschlichen Gesellschaft skizziere, die nicht mit konkreten Handlungsanweisungen verwechselt werden dürfen.

Die folgenden drei Beiträge sind mehr geschichtlich orientiert. Zunächst entfaltet L. Roos in einer Sprache und in Formulierungen, die jeweils den aktuellen Fragebezug herstellen, wie Kettelers Analyse der sozialen Lage der Arbeiterschaft der von Marx nahe kommt, seine Therapie jedoch Technik und Politik an die Ethik anbindet, und wie Kettelers soziales Engagement von einem umfassenden politischen und pastoralen Interesse gesteuert wird. *A. Rauscher* schildert dann die Ursprünge des politischen und sozialen Katholizismus nach 1848, der auf zwei Herausforderungen, die Bedrohung der Kirche durch den damaligen Staat und die Bedrohung der Gesellschaft durch die soziale Frage, eine überzeugende Antwort fand. Die Effizienz des gesellschaftspolitschen Engagements der Katholiken, das die Dynamik einer Sozialbewegung mit der analytischen Kraft von Sozialwissenschaftlern vereinigte, ruhte auf den drei Säulen: dem Volksverein, der christlichen Gewerkschaftsbewegung und dem Zentrum. Auf Grund dieser Bündelung konnte zu-

gleich eine faire Auseinandersetzung mit dem Sozialismus als Ideologie und in der Weimarer Republik eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratischen Partei bei der Verwirklichung der Sozialreform geleistet werden. – L. Roos spannt abschließend noch einmal den Bogen zur Gegenwart. Nach der Entschärfung der alten sozialen Frage, des Gegensatzes zwischen Kapital und Arbeit sowohl im Unternehmen als auch in der Gesamtwirtschaft, müsse die neue soziale Frage, d. h. der Einsatz für die gegenwärtigen Randgruppen außerhalb des Produktionsprozesses zur Diskussion stehen, wobei allerdings offenbleibt, ob nicht ein Teil der neuen sozialen Frage indirekte Folgen der noch nicht gelösten alten sozialen Frage darstellen. Der Hinweis auf die kommende soziale Frage eröffnet eine Perspektive, die durch die Stichworte: „Grenzen des Wachstums" und „Umweltökonomie" markiert ist; Roos hat damit die Aufgabenstellung der gegenwärtigen Soziallehre an die Tafel geschrieben. F. Hengsbach, S. J.

Information über THEOLOGIE IM KONTEXT

Im Januar 1980 hat das Missionswissenschaftliche Institut Missio e. V. (Hermannstraße 14, D-5100 Aachen) eine neue Zeitschrift herausgebracht unter dem Titel THEOLOGIE IM KONTEXT. Es handelt sich um ein Arbeitsinstrument in deutscher Sprache für Theologen, die das Werden einer eigenständigen Theologie in der Dritten Welt kennenlernen und sich mit ihr auseinandersetzen wollen. Konkret geht es um die Information über theologische Konferenzen und über aktuelle Beiträge in theologischen Zeitschriften aus Afrika, Asien und Ozeanien.

THEOLOGIE IM KONTEXT (1. Jahrgang, Nr. 1, Januar 1980) berichtet über 23 afrikanische, asiatische und ozeanische Konferenzen, welche die theologischen Fragestellungen und Entwicklungen der letzten Jahre erkennen lassen. Es geht um Fragen wie Evangelisation, Entwicklung eigenständiger Theologien, theologische Ausbildung im kulturellen und modernen Kontext, christliche Basisgemeinschaften, liturgische Inkulturationen, ökumenische Zusammenarbeit, interreligiösen Dialog, aber auch um Probleme wie Gerechtigkeit und Frieden, südafrikanische Rassenkonflikte und Versöhnung, wirtschaftliche Entwicklung und Umweltschutz.

In der Zeitschriftenschau informiert THEOLOGIE IM KONTEXT über 40 theologische Zeitschriften aus Afrika, Asien und Ozeanien, von denen die meisten in der westlichen Welt bislang kaum bekannt sind. 407 theologische Beiträge, die von Januar bis Juni 1979 in diesen Zeitschriften erschienen sind, werden inhaltlich kurz beschrieben. 45 Beiträge, die sowohl für die Theologie in der Dritten Welt bezeichnend sind als auch für westliche Theologen bedeutsam erscheinen, wurden für längere Zusammenfassungen ausgewählt. Gerade diese Zusammenfassungen lassen die neuen kontextuellen Ansätze erkennen, die heute vor allem in Südafrika, Zaire, Indien, Sri Lanka, den Philippinen und im chinesischen Bereich von einheimischen Theologen gesucht werden, um den christlichen Glauben für den jeweiligen kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebensraum der Menschen sinngebend werden zu lassen.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Abaelard. Die Leidensgeschichte und Briefwechsel mit Heloisa (Neuausgabe 1979), Mit einem Nachwort von *Walter Berschin*. 8° (511 S.) Heidelberg 1979, Lambert Schneider.

Agazzi, Evandro, Studi sul Problema del Significato. 8° (282 p.) Firenze 1979, Felice Le Monnier.

Busch, Werner, Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762–1780 (Kantstudien, Erg.Hefte 110). Gr. 8° (IX u. 176 S.) Berlin 1979, de Gruyter.

Campos, Eliam, Die Kantkritik Brentanos (Mainzer philos. Forschungen, hrsg. v. *Gerhard Funke*, Bd. 21). Gr. 8° (142 S.) Bonn 1979, Bouvier/Grundmann.

Les chretiens devant le fait juif. Jalons Historiques. Présenté par *Jacques Le Brun* (Le point théologique 33). 8° (171 p.) Paris 1979, Beauchesne.

Christenverfolgung in Südamerika – Zeugen der Hoffnung. Hrsg. von *Martin Lange* u. *Reinhold Iblacker S. J.* (Herderbücherei, Bd. 770). 8° (192 S.) Freiburg i. Br. 1980, Herder.

Delaney, C. F. (Hrsg.), Rationality an Religious Belief (University of Notre Dame, Studies in the Philosophy of Religion, Nr. 1). 8° (viii u. 168 S.) London/Notre Dame, Indiana 1979, Univ. of Notre Dame Press.

Dunning, Stephen N., The Tongues of Men. Hegel and Hamann on Religious Language an History (American Academy of Religion Dissertation Series no. 27). 8° (260 masch.-geschr. Sn.) Missoula 1979, Scholars Press.

Echarri, Jaime, S. J., Humanismo Científico y Humanismo Natural (Filosofía, Vol. 3). Gr. 8° (485 p.) Bilbao 1979, Universidad de Deusto.

Erler, Hans, Hannah Arendt. Hegel und Marx. Studien zu Fortschritt und Politik (Böhlau Philosophica 5). 8° (209 masch.-geschr. Sn.) Köln–Wien 1979, Böhlau.

Etudes d'anthropologie philosophique par *A. De Waelhens – Gh. Florial – J. Ladrière u. a.* (Bibliothèque Philosophique de Louvain 28). Gr. 8° (166 p.) Paris, J. Vrin; Leuven, Ed. Peeters 1980.

Evidence and argumentation in linguistics. Edited by *Thomas A. Perry*. Foundations of Communication. Editor Roland Posner. Gr. 8° (IX u. 374 S.) Berlin–New York 1980, de Gruyter.

Fleckenstein, Karl-Heinz, Für die Kirche von Morgen. Im Gespräch mit Kardinal Suenens. 8° (190 S.) München 1979, Verlag Neue Stadt.

Fikentscher, Wolfgang, De fide et perfidia. Der Treuegedanke in den „Staatsparallelen" des Hugo Grotius aus heutiger Sicht (Bayer. AkadWiss., Phil.-Hist. Kl., Sitzungsberichte, Jg. 1979) H. 1. 8° (160 S.) München 1979, Verlag Bayer. AkadWiss.

Glazik, Josef, Mission – der stets größere Auftrag. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. 8° (174 S.) Aachen 1979, missio aktuell Verlag.

Glöckner, Richard, Biblischer Glaube ohne Wunder? (Sammlung Horizonte, NF 14). 8° (132 S.) Einsiedeln 1979, Johannes Verlag.

Greifenstein, Eckart, Der Hiob-Traktat des Marquard von Lindau. Überlieferung, Untersuchung und kritische Textausgabe. Gr. 8° (X u. 270 S.) München 1979, Artemis Verlag.

Härle, Wilfried / Herms, Eilert, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens (UTB, Bd. 1016). 8° (228 S.) Göttingen 1979, Vandenhoeck & Ruprecht.

Herms, Eilert, Radical Empirism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James. Gr. 8° (310 S.) Gütersloh 1977, Mohn. (Habilitationsschrift.)

Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen, hrsg. von *Hans Hermann Henrix* (QuaestDisp. 86). Gr. 8° (160 S.) Freiburg–Basel–Wien 1979, Herder.

Kahlefeld, Heinrich, Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche. 8° (189 S.) Frankfurt 1980, Knecht.

Kriegstein, Matthias von, Predigt als Gespräch. Pastoralpsychologische und didaktische Reflexion von Predigten u. Gesprächsgottesdiensten (Urban-Tb., Bd. 645, T-Reihe). 8° (168 S.) Stuttgart 1979, Kohlhammer.

Landmann, Michael, Fundamental-Anthropologie (Abhandlungen zur Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 146). Gr. 8° (309 S.) Bonn 1979, Bouvier/Grundmann.

Léonhard, André, Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ pour un discernement intellectuel chrétien („Chrétiens aujoud'hui" no. 6). 8° (302 p.) Paris: Editions Lethielleux/Namur: Culture et Vérité 1980.

Lotz, Johannes B., Die Drei-Einheit der Liebe. Eros – Philia – Agápe. 8° (288 S.) Frankfurt 1979, Knecht.

Lunghi, Sandro, Introduzione al Pensiero di Karl R. Popper. 8° (350 p.) Firenze 1979, Felice Le Monnier.

Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung, hrsg. von *Leif Grane* u. *Bernhard Lohse*. Gr. 8° (197 S.) Göttingen 1980, Vandenhoeck & Ruprecht.

Maas, C., SVD, Affektivität und Zölibat. Dargestellt aufgrund einer Untersuchung der holländischen Literatur 1960–1978. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 31). Gr. 8° (256 S.) St. Augustin 1979, Steyler Verlag.

Mardones, José María, Teología e Ideología, Confrontación de la Teología Política de la Esperanza de J. Moltmann con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (Teología-Deusto 14). Gr. 8° (273 S.) Bilbao 1979, Universidad de Deusto.

Meo, Oscar, Psicopatologia e Filosofia in Karl Jaspers. 8° (297 S.) Firenze 1979, Felice Le Monnier.

Meyfahrt, Johann Matthäus, Tuba novissima. Das ist / Von den vier letzten Dingen des Menschen – 1626 –, hrsg. von Erich Trunz (Deutsche Neudrucke Reihe: Barock 26). 8° (108 S.) Tübingen 1980, Max Niemeyer.

Miscellanea Filosofica 1978 (Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova). 8° (228 p.) Firenze 1979, Felice Le Monnier.

Müller, Heinz Joachim, Mut zur Familie. Hilfen für die Verkündigung. Reflexionen – Predigtvorlagen – Fürbitten (Offene Gemeinde, Bd. 33). 8° (206 S.) Limburg 1979, Lahn-Verlag.

Muskens, M. P. M., Partner beim Aufbau. Die Katholische Kirche in Indonesien. 8° (330 S.) Aachen 1979, missio aktuell Verlag.

O'Flaherty, James C., Johann Georg Hamann (Twayne's World Authors Series). A Survey of the World's Literature. 8° (199 p.) Boston 1979, G. K. Hall & Co.

Paatz, Walter, Die akademischen Szepter und Stäbe in Europa (Heidelberger AkadWiss. Corpus Sceptrorum, Bd. II). Systematische Untersuchungen zu ihrer Geschichte und Gestalt. 4° (IX u. 264 S., 24 Abb. auf 15 Kunstdrucktafeln) Heidelberg 1979, Carl Winter-Universitätsverlag.

Pesch, Rudolf / Kratz, Reinhard, So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. VI. Passionsgeschichte. I. Teil. Gr. 8° (111 S.) Frankfurt 1979, Knecht.

Dieselben, So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. VII. Passionsgeschichte. II. Tl. Gr. 8° (174 S.) Frankfurt 1980, Knecht.

Przewozny, Bernard, OFMConv, Church as the Sacrament of the Unity of all Mankind in „Lumen Gentium" and „Gaudium et Spes" and in Semmelroth, Schillebeeckx and Rahner (Seraphicum-Pontificia Facultas Theologica S. Bonaventurae 70). Gr. 8° (165 p.) Roma 1979, Miscellanea Francescana.

Psychologie in Selbstdarstellungen, Band 2. Hrsg. von *L. J. Pongratz, W. Traxel, E. G. Wehner*. 8° (331 S.) Bern–Stuttgart–Wien 1979, Huber.

Schwaderlapp, Werner, Eigentum und Arbeit bei Oswald von Nell-Breuning. Praxisorientierte Theorie, rekonstruiert und reflektiert in anthropologischer Absicht. 8° (181 S.) Düsseldorf 1980, Patmos.

Sieben, Hermann Josef, Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918–1978) (Bibliog. Patristica, Suppl. 1). Gr. 8° (VI u. 461 S.) Berlin–New York 1979, de Gruyter.

Splett, Jörg, Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat. Der Mensch: Mann und Frau. 8° (112 S.) Frankfurt 1980, Knecht.

Stegmüller, Wolfgang, The Structuralist View of Theories. A Possible Analogue of the Bourbaki Programme in Physical Science. Gr. 8° (VII u. 101 S.) Berlin–Heidelberg-New York 1979, Springer.

Stiglmayr, Emmerich, Der Wissenschaftsbegriff in der Christlichen Philosophie, I. Augustinus: Verpflichtung zur Wahrheit (Studia Culturalia, Bd. 4). 8° (442 S.) Wien 1979, E. Stiglmayr.

Türk, Hans Günther, Der philosophisch theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn (Theologie im Übergang, Bd. 5). 8° (460 masch.-geschr. Sn.) Frankfurt–Bern–Cirencester/UK. 1979, P. Lang.

Vázquez, Isaac O. F. M., L'œuvre littéraire de Lucien Ceyssens sur le jansénisme et l'antijansénisme devant la critique (Bibliotheca Pontifici Athenaei „Antonianum" 20). Gr. 8° (288 p.) Rome 1979, Pont. Athenaeum Antonianum.

Wendt, Victor K., Urpotenz und Stufen zur Materie (Reihe „Die Werdekräfte der Natur", Bd. 1). 8° (128 S.) Lübeck 1979, Verlag Schmidt-Römhild.

Wilhelm, Richard, Lectures on the I Ching. Constancy and Change. Translated from the German by *Irene Eber* (Bollingen Series XIX: 2). 8° (xxiii u. 186 p.) Princeton, New Jersey 1979, Princeton Univ. Press.

Wolff, Uwe, Hermann Hesse – Demian – Die Botschaft vom Selbst (Abhdlgn. zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Bd. 216). Gr. 8° (71 S.) Bonn 1979, Bouvier/Grundmann.

Word & Spirit. A Monastic Review (No. 1 – In Honor of St. Basil the Great) von *Adalbert De Vogüé* u. a. 8° (195 S.) Still River, Massachusetts, St. Bede's Publications.

Ist Kirchengeschichte Theologie?

Von Klaus Schatz, S. J.

Zum Gedenken an Hubert Jedin (gest. 16. Juli 1980) *

Im allgemeinen zählt Kirchengeschichte heute nicht zu den Fächern, von denen man neue Impulse für die Theologie erwartet; man hat im ganzen den Eindruck, daß im Gespräch der theologischen Disziplinen die Kirchenhistorie und die Kirchenhistoriker nicht sehr präsent sind. Die Zeit, da die Kirchengeschichte der „Wetterwinkel" der Theologie war, die Zeit Döllingers und des 1. Vatikanums, aber auch noch der Kontroversen um den Modernismus und Reformkatholizismus, scheint unwiederbringlich vorbei zu sein. Weder sind es heute die Kirchenhistoriker, von denen man unangenehme Überraschungen und Infragestellungen erwartet, noch findet sich kirchenkritische Haltung besonders in dieser Disziplin. Der jüngste Versuch, noch einmal in die Fußstapfen Döllingers einzutreten und mithilfe der Geschichte das Dogma aus den Angeln zu heben [1], erfuhr wegen seiner methodischen Grenzüberschreitungen, aber auch wegen der allzu „dogmatischen" Geschichtsdarstellung („Histoire à la thèse") fast nur Ablehnung durch die Kirchenhistoriker [2]. Verschiedene Gründe sind es, die zu dieser Entwicklung geführt haben. Die Entflechtung (wenn auch nicht Trennung) von Dogma und Geschichte, die der Konfrontation zur Zeit des 1. Vatikanums folgte, hat es schwerer gemacht, aus der Geschichte unmittelbar theologische Aussagen abzuleiten. Die relative praktische Freigabe, bzw. die „Narrenfreiheit", die sich die Kirchengeschichte früher als andere Disziplinen vom Lehramt errungen hatte, war daher auch weitgehend mit theologischer Enthaltsamkeit, bzw. theologischer Irrelevanz erkauft. Andererseits ist nach dem 2. Vatikanum die historische Dimension der Theologie und das Denken in geschichtlichen Kategorien zum selbstverständlichen Allgemeinbesitz aller theologischen Disziplinen geworden. Wenn Ignaz v. Döllinger 1863 auf dem Münchner katholischen Gelehrtenkongreß als einsamer

* Die Todesnachricht traf nach Abschluß der Drucklegung ein.

[1] *A. B. Hasler*, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil, Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Stuttgart 1977).

[2] *K. Schatz*, Totalrevision der Geschichte des 1. Vatikanums? Zur Auseinandersetzung mit den Thesen von August B. Hasler: ThPh 53 (1978), 348–76; *G. Martina*, Pio IX e il Vaticano I, di A. B. Hasler. Rilievi critici: AHP 16 (1978), 341–69; *J. Hoffmann*, Histoire et dogme: la définition de l'infaillibilité pontificale à Vatican I. A propos de l'ouvrage de A. B. Hasler: RSPhTh 62 (1978), 543–58 und 63 (1979), 61–81; *J. P. Torrell*, Tradition, histoire et idéologie à Vatican I: RThom 79 (1979), 51–72.

Rufer die Forderung aufstellte, daß jede Theologie mit dem „historischen Auge" ebenso wie mit dem „philosophischen" oder „spekulativen" sehen müsse [3], so bedarf es heute nicht mehr der Kirchenhistoriker, um dieser Forderung Nachdruck zu verleihen. Keine ernstzunehmende theologische Disziplin kommt mehr ohne geschichtliches Denken aus. Dabei hat man jedoch manchmal den Eindruck, daß die anderen Disziplinen alles theologisch Relevante und Interessante herausziehen wie den Saft aus der Frucht. Was der Kirchengeschichte bleibt, ist die leere Faktenhülse oder die rein (kirchen-)politische Geschichte. Die Geschichte erscheint wichtig als Dimension und inneres Moment aller theologischen Fächer; von ihr selbst und von den Kirchenhistorikern erwartet man jedoch kaum eine Antwort auf aktuelle theologische Probleme.

Das deutet jedoch auf ein im Grunde ungelöstes *wissenschaftstheoretisches* Problem hin: nämlich das Selbstverständnis von Kirchengeschichte im Berührungsfeld von Theologie und Geschichte. Speziell in Deutschland und besonders unter dem Einfluß der Tübinger Schule wird von fast allen katholischen und auch den meisten protestantischen Kirchenhistorikern der Anspruch erhoben, daß Kirchengeschichte nicht nur als eine (wenn auch unentbehrliche) theologische Hilfswissenschaft, sondern als theologische Disziplin im Vollsinne des Wortes zu gelten habe. Die Redeweise Albert Ehrhards von Kirchengeschichte als „historischer Theologie" [4] hat sich im katholischen Bereich festgesetzt. Vor einigen Jahren nun wurde dieser Anspruch in Frage gestellt [5]. Leider hat jedoch die Grundlagendiskussion, zu welcher dadurch angeregt werden sollte, bisher nicht stattgefunden. Mehr als Wiederholung des schon Gesagten ist nicht erfolgt [6]. Und doch wäre es dringend nötig, diese Herausforderung aufzugreifen. Wenn speziell die katholische Kirchengeschichte tatsächlich ihren Anspruch, historische *und* theologische Disziplin zu sein, aufrechterhalten will, dann bedarf dies schon tragfähigerer Begründungen als der bisher gelieferten. Die meisten bisherigen Begründungen erweisen sich entweder als überhaupt nicht tragfähig oder als nicht genug durchreflektiert, vor allem in ihrer möglichen Anwendung auf die Praxis: denn

[3] So in seiner Rede „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie", zuletzt ediert in *J. Finsterhölzl*, Ignaz von Döllinger (Graz–Wien–Köln 1969), 227–63, hier 233 und 251.

[4] *A. Ehrhard*, Die historische Theologie und ihre Methode, in: Festschrift für S. Merkle (Düsseldorf 1922), 117–36.

[5] *V. Conzemius*, Kirchengeschichte als „nichttheologische" Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung: ThQ 155 (1975), 187–97.

[6] Die Erwiderung durch *H. Jedin*, Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte: Communio 8 (1979), 496–503, ist unbefriedigend und bringt zur Sache kaum neue Argumente. Der Beitrag von *N. Brox*, Fragen zur „Denkform" der Kirchengeschichtswissenschaft: ZKG 90 (1979), 1–21, beschränkt sich auf einige Vorüberlegungen, ohne selbst bereits eine Lösung zu geben.

es ist ja nicht damit getan, den Gegenstand der Kirchengeschichte, also die Kirche, als historisch-empirische und zugleich Glaubenswirklichkeit, bzw. theologische Größe darzustellen, solange nicht klar wird, welche Konsequenzen dies für den Alltag des Historikers und der historischen Forschung mit sich bringt und wie sich hier kirchengeschichtliche Einzelforschung irgendwie durch einen besonderen „theologischen" Charakter von jeder anderen Geschichtsschreibung unterscheidet. Die Gefahr ist sonst, daß dieser „theologische Charakter" irgendetwas nachträglich Aufgeklebtes ist: er findet sich etwa in der programmatischen Einleitung kirchenhistorischer Standardwerke, wird aber gleich vergessen, wo es um das Einzelne und historisch Einmalige geht und daher allgemeine Wahrheiten über die Kirche nichts beitragen. Im schlimmsten Falle ist der Kirchenhistoriker erst exakter historischer Wissenschaftler, dessen Ergebnisse auch der nichtgläubige Historiker genauso übernehmen könnte; dann plötzlich, wenn es um die Deutung und gläubige Einordnung der Geschehnisse geht, wird er von einem bestimmten Moment an erbaulich. Besonders gut eignet sich hier bekanntlich die Rede von der Kirche als Gottes Kraft in menschlicher Schwachheit und von dem „Schatz in irdenen Gefäßen" (2 Kor 4, 7 ff.): Wahrheiten, die, genau so wie sie zweifellos zeitlos gültig sind, so wenig zur Interpretation des Einzelnen als solchen beitragen, mit dem es nun einmal der Historiker zu tun hat.

Dieser Beitrag möchte die Diskussion um den theologischen Charakter der Kirchengeschichte weiterführen. Dabei ist Voraussetzung (I) eine Klärung und Präzisierung der Fragestellung. Im zweiten Teil (II) geschieht eine Diskussion und Kritik der verschiedenen Entwürfe, die nach dem 2. Weltkrieg versucht haben, Kirchengeschichte als theologische Disziplin positiv zu begründen. Schließlich beschäftigen wir uns mit den jüngsten Versuchen einer konsequenten „Säkularisierung" der Kirchengeschichte und eines Verständnisses von Kirchengeschichte als rein profaner, nicht-theologischer Disziplin (III). Dabei steht jedesmal die Auseinandersetzung mit den katholischen Antworten im Vordergrund, wobei jedoch die wichtigsten evangelischen Stimmen auch einbezogen werden sollen. Im letzten Teil schließlich (IV) sei ein eigener Denkansatz vorgetragen.

I. Klärung und Präzisierung der Fragestellung

1. Eine erste notwendige Klärung betrifft den methodischen Ausgangspunkt. Es sollte klar sein, daß die Frage nach dem theologischen Charakter der Kirchengeschichte nur sinnvoll von einem *innertheologischen Standpunkt* aus gestellt und beantwortet werden kann, also niemals rein vom Standpunkt des bloßen Historikers aus. Wer an die-

se Frage herangeht, ist also schon im voraus (zunächst einmal nur in Personalunion) Historiker und Theologe zugleich. Vom Selbstverständnis der Geschichtswissenschaft als solcher kann nur die Frage beantwortet werden, ob Geschichte eine weltanschauliche Wertung oder Deutung a limine ausschließt, bzw. ob sie als Geschichtswissenschaft so sehr in sich geschlossen ist, daß eine zusätzliche Wertung nichts mit ihr selbst und ihrem Wissenschaftscharakter zu tun hätte. Letzteres wäre z. B. der Fall, wenn eine reine Faktendarstellung nach dem bekannten Ranke'schen Wort „wie es wirklich gewesen ist" und im Sinne absoluter „Objektivität" Ziel der Geschichtsschreibung und überhaupt möglich wäre. In diesem Falle wäre auch eine Wissenschaft, die zugleich Theologie und Historie sein will, genau so unmöglich wie eine theologische Naturwissenschaft: die Geschichtswissenschaft wäre von ihrem Wesen her nicht offen gegenüber einem theologischen Charakter. Eine zusätzliche theologische Deutung des historischen Geschehens wäre dann zwar immer noch möglich, hätte jedoch nichts mehr mit der historischen Wissenschaft als solcher zu tun. Anders verhält es sich jedoch, wenn menschliche Geschichte niemals bloß als äußere Faktendarstellung verstanden werden kann (abgesehen davon, daß selbst hier das Moment der Auswahl und damit der „subjektiven" Wertung, ferner der Interpretation der Quellen hinzutritt), vielmehr als menschliche Geschichte das Moment des Verstehens impliziert, Wertung jedoch immer ein immanentes Moment des Verstehens darstellt, denn „wo es sich um den Geist handelt, ist der Tatbestand nur im Verstehen von Sinn vor Augen" [7]. Geht man von dieser Voraussetzung aus, dann ist auch die Geschichtswissenschaft grundsätzlich weltanschaulich offen, ohne daß eine solche weltanschauliche Einordnung ihren Wissenschaftscharakter beeinträchtigen müßte. Ob aber Kirchengeschichte deshalb als eigentlich theologische Disziplin möglich ist, diese Frage kann sinnvoll nur von einem innertheologischen und daher innerkirchlichen Standpunkt aus beantwortet werden. Dies hat freilich einige Konsequenzen. Man kann dann – wenigstens vom katholischen Standpunkt aus – nicht mehr den theologischen Charakter der Kirchengeschichte deshalb ablehnen, *weil* Dogma und Geschichte letztlich unvermittelbare Größen seien oder weil *jedes* theologische oder glaubensmäßige Apriori eine der Geschichte übergestülpte sachfremde Kategorie darstelle – so sehr auch hier die Angst vor der Verfremdung durch ein bestimmtes geschichtlich bedingtes Kirchenbild oder eine bestimmte Theologie nur allzu berechtigt ist! Denn dann wird die Frage nicht vom Standpunkt des „reinen Historikers"

[7] *K. Jaspers*, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München ²1950), 29; vgl. auch *E. Iserloh*, Was ist Kirchengeschichte?, in: Kirchengeschichte heute, Geschichtswissenschaft oder Theologie? hsg. v. R. Kottje (Trier 1970), 10–32, hier 19.

aus gestellt, sondern vom Wahrheitsstandpunkt und vom Selbstverständnis der Theologie aus, die sich fragt, ob und in welchem Maße sie auf die Kirchengeschichte angewiesen ist.

2. Die Frage nach dem theologischen Charakter der Kirchengeschichte ist nicht identisch mit der Frage nach der *theologischen Relevanz* der Kirchengeschichte. Dies ist nötig herauszustellen, weil es nicht immer klar unterschieden wird. Es ist verhältnismäßig leicht aufzuzeigen, daß es von höchstem theologischen Interesse ist, die Geschichte der Kirche zu kennen, daß die Kirche nicht anders als im Rückgriff auf ihre Geschichte verstanden werden kann, ja daß sich das Wesen der Kirche nur in der Geschichte enthüllt. So betont Iserloh [8], daß die Kirchengeschichte erst Inhalt und Tragweite der Offenbarung deutlich mache. Der Hauptwert der Kirchengeschichte, sowohl für das normale Theologiestudium wie für die wissenschaftliche Erkenntnis, liegt wohl in ihrem *anti-gnostischen Charakter*: daß sie jede noch so sublime ekklesiologische Gnosis im Keime erstickt. „Die Kirchengeschichte rechtfertigt sich aus sich dadurch, daß sie der wieder und wieder schleichenden Häresie von der Ecclesia mere spiritualis und der nicht minder gefährlichen Überbetonung ihrer Transzendenz die Leibhaftigkeit der geschichtlichen Kirche, die Tatsachen ihres geschichtlichen Seins entgegenstellt" [9]. Denn die Kirchengeschichte lehrt die Kirche kennen, nicht wie sie sein *soll*, sondern wie sie *ist* [10], ob uns das nun in unser systematisch-theologisches Konzept paßt oder nicht. Man könnte ergänzen, daß zu diesem anti-gnostischen Charakter auch die Abwehr jeglicher Form des Integralismus und ekklesiologischen Triumphalismus gehört. Nur die Kirchengeschichte macht deutlich, wie sehr die Kirche „Kirche der Sünder" ist, bis in ihre Institutionen und selbst ihre Lehrentwicklung und dogmatischen Definitionen hinein, bis zu welchem Grade die Wahrheit des Evangeliums in ihr deformiert und verdunkelt werden kann [11], wie weit die Wandlungsfähigkeit und die geschichtliche Bedingtheit aller Aspekte ihres Lebens reicht. Und doch begründet all dies noch nicht den theologischen Charakter der Kirchengeschichte selbst. Die Kirchengeschichte könnte immer noch eine sicher unentbehrliche Hilfswissenschaft der Theologie sein. Die eigentliche theologische Aufarbeitung des von ihr gebotenen Materials könnte Aufgabe der systematischen Disziplinen sein. Im Grunde hat man von neuscholastischer Seite meist in diesem Sinne

---

[8] Was ist Kirchengeschichte?, 27 f.; vgl. auch *Y. Congar*, Die Geschichte der Kirche als „locus theologicus": Conc (D) 6 (1970), 496–501.

[9] *H. Jedin*, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers: TThZ 61 (1952), 65–78, hier 68; auch in: H. Jedin, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I (Freiburg–Basel–Wien 1966), 23–35.

[10] *Jedin*, Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte, 500.

[11] *Iserloh*, Was ist Kirchengeschichte?, 27 f.

das Verhältnis von Kirchengeschichte und Systematik konzipiert [12]. Kirchengeschichte könnte also im höchsten Grade relevant für die Theologie und von elementarer Wichtigkeit für die theologische Ausbildung sein, auch wenn sie nicht den Anspruch erheben könnte, selbst eine theologische Disziplin darzustellen. Denn die Frage ist ja gerade, inwiefern der Historiker *als* Historiker, ohne Grenzüberschreitungen zu begehen, theologische Aussagen im strikten Sinne machen kann, und nicht nur Material zu Tage fördert, dessen theologische Aufarbeitung er den Systematikern überlassen muß. Dabei geht es gar nicht in erster Linie um eine Personenfrage. Nicht das ist die Frage, ob jemand, der einen Lehrstuhl in Kirchengeschichte bekleidet, befugt ist, selber die theologischen Konsequenzen aus seinen historischen Forschungen zu ziehen. Natürlich kann man ihm dies nicht abstreiten, insofern er ja nun auch ausgebildeter Theologe ist und, wenn er nicht bloß „Fachidiot" ist, sich auch mit der Entwicklung anderer Disziplinen einigermaßen beschäftigt hat. Die Frage ist nur, ob er das *als* Kirchenhistoriker tut oder als Theologe, bzw. als „Systematiker", der er auch ist, und ob er hier den Sprung in eine andere Wissenschaft vollzieht.

Dies sei an einem konkreten Beispiel aufgezeigt, das gerade in den 60er Jahren unter Kirchenhistorikern und auch Systematikern intensiv diskutiert wurde. Es geht um die Geschehnisse im Zusammenhang des Abendländischen Schismas, des spätmittelalterlichen Konziliarismus und des Konzils von Konstanz, die für eine vom Konzil von 1869/70 inspirierte Ekklesiologie immer einen schwer verdaulichen Brocken darstellen werden. Über die Ermittlung des Historisch-Faktischen hinaus geht es um Fragen wie: Welche Papstreihe war damals die legitime (oder gab es von 1378 bis 1417 gar keinen gültigen Papst?)? Wie ist der spätmittelalterliche Konziliarismus theologisch und in seiner Funktion für die Kirche zu beurteilen? Mit welchem Recht hat Konstanz die „verfluchte Dreifaltigkeit" abgesetzt und einen neuen Papst gewählt? Wie ist das Dekret „Haec sancta" und die in ihm formulierte Superiorität des Konzils über den Papst, wie die Entwicklung von Konstanz zu Basel hin zu beurteilen? Kurz: Was ist in den damaligen Vorgängen eigentlich ekklesiologisch geschehen [13]?

---

[12] So schreibt *Theodor Granderath* zu den historischen Schwierigkeiten des Bischofs Hefele v. Rottenburg gegen die päpstliche Infallibilität auf dem 1. Vatikanum: „Die Geschichtskenntnis befähigt zwar, aus den Annalen der Jahrhunderte Schwierigkeiten gegen Lehren der Kirche aufzusuchen, aber die Dogmatik muß das richtige Verständnis derselben bieten, soll nicht der Historiker ratlos dastehen" (Geschichte des Vatikanischen Konzils II, 271).

[13] Vgl. zu dieser Problematik besonders: *K. A. Fink*, Zur Beurteilung des Großen Abendländischen Schismas: ZKG 73 (1962), 335–43; *H. Riedlinger*, Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten, in: Das Konzil von Konstanz, hsg. v. A. Franzen und *W. Müller* (Freiburg 1964), 214–38; *A. Franzen*, Das Konstanzer

Kann diese Frage von der Kirchengeschichte beantwortet werden oder würde die Kirchengeschichte hier eine unzulässige Grenzüberschreitung vollziehen, da sie zur Beantwortung dieser Frage nur Material beizusteuern hat, die eigentliche ekklesiologische Deutung jedoch der Dogmatik zu überlassen hat? Ob diese Deutung nun gerade durch einen Theologen geschieht, der Inhaber eines Lehrstuhls für Kirchengeschichte, für Dogmatik oder Dogmengeschichte ist, das ist hier, wie bereits gesagt, relativ zweitrangig.

II. „Geschichte mit den Augen des Glaubens": Zur Diskussion der positiven Antworten

Alle positiven Antworten kommen darin überein, daß sie der Kirchengeschichte die Aufgabe zuweisen, den Gang der Kirche durch die Geschichte „mit den Augen des Glaubens" [14] zu sehen. Der Kirchengeschichte komme ein theologischer Charakter insofern zu, als sie „das Göttliche im Menschlichen" aufzeigt [15]. Die entscheidende Frage ist hier, ob und in welcher Hinsicht eine solche wissenschaftliche Erkenntnis des „Göttlichen im Menschlichen" der Kirche möglich ist. Daß es sich dabei immer um eine Glaubenswissenschaft handelt, ist vorausgesetzt. Entscheidend ist hier jedoch, daß es nicht darum geht, allgemein an den Heiligen Geist und sein Wirken in der Kirche zu glauben und darüber theologische Aussagen zu machen, sondern im Konkreten, Einzelnen das „Göttliche im Menschlichen" aufzuzeigen, weil Geschichte es immer mit dem Konkreten, Einzelnen, Einmaligen zu tun hat. Die Frage ist, wie dies wenigstens von einem innertheologischen Standpunkt aus in wissenschaftlich begründeter und verantwortbarer Weise geschehen kann.

1. Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?

Eine erste Gruppe von Antworten sieht die theologische Eigenart der Kirchengeschichte in ihrem heilsgeschichtlichen Charakter. Dabei ist auf den ersten Blick nicht immer sofort einsichtig, was mit dieser Forderung konkret gemeint ist. Auch stehen die programmatischen

---

Konzil. Probleme, Aufgaben und Stand der Konzilsforschung: Conc(D) 1 (1965), 555–74; *H. Jedin*, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel (Basel 1966); *W. Brandmüller*, Besitzt das Konstanzer Dekret Haec sancta dogmatische Verbindlichkeit?: RQ 62 (1967), 1–17; *R. Bäumer*, Die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete: ThPQ 116 (1968), 44–52. – Der Beitrag von *Riedlinger* ist wohl bisher das Fundierteste, was zu der historisch-theologischen Problematik von Konstanz gesagt worden ist.

[14] *Iserloh*, Was ist Kirchengeschichte?, 29.

[15] *H. Jedin*, Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, in: Kirchengeschichte heute (vgl. Anm. 7), 33–48, hier 36.

Erklärungen nicht selten in einem Kontrast zu der vorsichtigen Zurückhaltung, wo es um die Anwendung dieser Kategorien an das konkrete historische Material geht. Gemeinsam ist jedoch fast immer, daß nicht nur die menschlich-sichtbare Dimension der Kirche als solche, sondern durch sie und in ihr auch das Heilshandeln Gottes selbst Gegenstand der Kirchengeschichte sein soll. Kirchengeschichte hätte es also mit dem „Wirken des Heiligen Geistes" in der Geschichte der Kirche zu tun.

Es kann nicht darum gehen, die heilsgeschichtlichen Entwürfe, die nach dem 2. Weltkrieg wie Pilze aus dem Boden sprossen, noch einmal alle Revue passieren zu lassen [16]. Interessanter scheint mir hier, wie ein so vorsichtiger, gegenüber geschichtstheologischen Konstruktionen äußerst skeptischer und immer wieder den Primat der Fakten betonender Historiker wie Hubert Jedin sich zu dieser Konzeption gestellt hat. Er hat hier in den 50er und 60er Jahren eine Entwicklung durchgemacht, die von äußerster Skepsis zu einer vorsichtigen Bejahung geht, dann jedoch wieder zu größerer Zurückhaltung führt. Äußerst skeptisch beurteilt er noch 1952 den Überschwang heilsgeschichtlichen Denkens nach dem Krieg [17]. Vor allem sieht er keine Möglichkeit, im Alltag der wissenschaftlichen Einzelforschung eine „heilsgeschichtliche" Konzeption durchzuführen. An ihre Vertreter richtet er die Frage: „Wie denkt Ihr Euch eine theologische Geschichtsschreibung, die den Anforderungen strenger Wissenschaftlichkeit genügt?" [18]. Kirchengeschichte hat es mit der leibhaftigen Kirche zu tun, und darin, nicht in der Einzwängung in das Prokrustesbett einer heilsgeschichtlichen Systematik, liegt nach ihm ihr theologischer Wert. Aber bereits zwei Jahre später ist sein Urteil nicht mehr so vorherrschend negativ [19]. Auch jetzt noch betont er, daß die heilsgeschichtliche Deutung nicht an die Stelle der Fakteneruierung und der soliden historischen Forschung treten dürfe. Die heilsgeschichtliche Systematik habe nicht erst in der Aufklärungszeit, sondern schon vorher dort, wo sich an der Geschichte harte Kämpfe abspielten, nämlich in den Kontroversen der Reformation und Gegenreformation (Magdeburger Zenturiatoren einerseits, Baronius anderseits), gegenüber den harten Tatsachen und der Erforschung des Konkreten zurücktreten müssen [20]. Und dennoch betont er jetzt: „Die heilsgeschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte ist nicht eine, sondern *die* adäquate Deutung der

---

[16] Überblick bei *Jedin*, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, 66 f., Anm. 4.
[17] Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers.
[18] Ebd., 67.
[19] Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?: Saec. 5 (1954), 119–28, auch in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte (vgl. Anm. 9), 37–48.
[20] Ebd., 42.

Kirchengeschichte" [21]. Was versteht er nun unter dieser heilsgeschichtlichen Auffassung?

Einmal meint er damit den Glauben an die Kirche als Stiftung Christi und vom Heiligen Geist geführt, und damit an ihre Indefektibilität [22]. Dies gehört nun freilich in die Kategorie einer geschichtstheologischen Gesamtdeutung der Geschichte der Kirche. Mehr das Spezifikum einer eigentlich heilsgeschichtlichen Kirchengeschichtsschreibung betrifft die zweite Forderung: der Kirchenhistoriker hat das Wirken des Heiligen Geistes in der menschlich-sichtbaren Wirklichkeit der Kirche zu sehen; er soll „Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden werden" [23]. Dieser Forderung schließt sich auch August Franzen an [24]. Im Folgenden jedoch scheint Jedin sich dann der Tatsache zu stellen, daß dieses Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte der Kirche manchmal nur sehr verhüllt oder gar nicht erkennbar ist. Letzten Endes steht darum die Kirchengeschichte vor dem Kreuz, bzw. ist „Kreuzestheologie" [25].

Hier wären nun einige kritische Bedenken angebracht. In dem erstgenannten Punkt handelt es sich um eine gläubige Gesamtsicht der Kirchengeschichte, aus der jedoch nichts für die Einordnung der geschichtlichen Einzelereignisse folgt. Sofern jedoch beansprucht wird, daß der Kirchenhistoriker „Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden" ist, stellt sich die Frage, von welchen Grundlagen aus er das wissenschaftlich verantworten kann. Und wenn dann schließlich wieder auf Kirchengeschichte als „Kreuzestheologie" rekurriert wird, wäre die Frage zu stellen, was das eigentlich heißt. Ist „Kreuzestheologie" nicht ein anderer Ausdruck dafür, daß es uns eben *nicht* möglich ist, einen theologischen Sinn in ihrem einzelnen Verlauf

---

[21] Ebd., 46.

[22] „Sie (die heilsgeschichtliche Auffassung, K. S.) beruht auf dem Glaubenssatze, daß die Kirche eine Stiftung Jesu Christi und vom Heiligen Geist geleitet ist, daß Sünde und menschliches Versagen in ihr dem göttlichen Heilsplan ein- und untergeordnet bleiben, daß sie ungeachtet ihrer menschlichen Unzulänglichkeiten und großer Rückschläge – es gibt keinen gradlinigen Fortschritt – ihr Endziel doch erreicht" (ebd.).

[23] „Ihr inneres Leben erschöpft sich nicht in der Folge natürlicher Ursachen und Wirkungen, in einer immanenten Kausalität; die Praesentia Dei wird sichtbar, das Übernatürliche bricht in persönlicher Heiligkeit, aber auch in kausal nicht hinreichend erklärbaren Ereignissen durch. Auch der moderne Kirchenhistoriker ist noch wie der mittelalterliche Geschichtstheologe ein „Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden", seine Darstellung der Kirchengeschichte kann eine „Hilfswissenschaft zur Erkenntnis Gottes" werden (Spoerl), ..." (ebd.).

[24] *A. Franzen*, Theologie der Geschichte und theologische Kirchengeschichte: Oberrheinisches Pastoralblatt 67 (1966), 395–400, hier 400; *Ders.*, Artikel „Kirchengeschichte", in: SM(D) II (1968), 1170–1204, hier 1179.

[25] (Fortsetzung von Anm. 23) „... mehr noch, zur Erkenntnis des Kreuzes. Denn die Makel und Unzulänglichkeiten, die ihr anhaften, sind die Wundmale des fortlebenden Christus, die sich erst schließen, wenn das Vollkommene erreicht sein wird. Auch die Kirchengeschichte ist Kreuzestheologie".

aufzuzeigen, und uns nur der Glaube an den letzten Sinn dort, wo menschlich kein Sinn mehr erkennbar ist, bleibt? Heißt hier „Kreuzestheologie" etwas anderes als Ertragen der menschlich nicht mehr auflösbaren scheinbaren Antwortlosigkeit und Ungereimtheit der Geschichte (auch der Kirchengeschichte) im Wissen um ihr letztes Angenommensein durch Gott in der Auferstehung Jesu Christi? Jedenfalls gibt Jedin dann auch wieder zu, daß die heilsgeschichtliche Deutung der Kirchengeschichte immer nur vorläufig sein kann, insofern die Geschichte nicht abgeschlossen ist [26].

Wesentlich zurückhaltender äußert sich Jedin jedoch 1961 [27]. Die Heilsgeschichte ist nun nur mehr umgreifender Horizont, welcher der Kirchengeschichte als ganzer ihren Sinn verleiht. Auf die Anwendung strikt heilsgeschichtlicher Kategorien auf das geschichtlich Einzelne scheint jedoch jetzt verzichtet zu werden. Jedenfalls ist nicht mehr von Erkenntnis des Wirkens des Heiligen Geistes die Rede, nur noch von einer dadurch gegebenen „Wertung", für die aber auch das Gebot äußerster Zurückhaltung gilt [28]. Damit ist eigentlich auf eine „heilsgeschichtliche" Kirchengeschichtsschreibung verzichtet.

Ähnlich problematisch sind die Versuche, den über die profangeschichtliche Erkenntnis hinausreichenden theologischen Erkenntnischarakter der Kirchengeschichte darin zu sehen, daß sie u. U. ein geschichtliches Wunder feststellen könne, vor dem alle natürlichen Erklärungsversuche versagen [29]. Aber welche wissenschaftlichen Möglichkeiten stehen dem Kirchenhistoriker zur Verfügung, „moralische Wunder" in der Geschichte nicht nur für möglich zu halten, sondern als hic et nunc geschehen wissenschaftlich zu beweisen? Gerade bei unvorhersehbaren Entwicklungen wie etwa der gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert, der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts und der Restauration des kirchlichen Lebens im 19. Jahrhundert haben katholische Kirchenhistoriker immer wieder die Versuchung gespürt, hier das Wirken des Geistes gleichsam mit Händen zu greifen. Aber abgesehen von der Frage, ob sich diese Bewegungen nicht vielleicht nur unter Voraussetzung eines bestimmten Kirchenbildes so un-

---

[26] Ebd., 47.

[27] *H. Jedin*, Art. „Kirchengeschichte", in: LThK ²VI (1961), Sp. 209–12, hier 210; ähnlich in: HKG (J) I, 6 f.

[28] „Als Ganzes (sic!) kann die Kirchengeschichte nur heilsgeschichtlich begriffen werden." Ihr letzter (!) Sinn liege in der Fortsetzung der Sendung des Gottmenschen. Dieser heilsgeschichtliche Sinn bedinge eine bestimmte Wertordnung, „aber auch Zurückhaltung in der Wertung, weil der letzte Sinn jedes Ereignisses erst nach Abschluß der Kirchengeschichte offenbar werden kann".

[29] So *G. Gieraths*, Kirche in der Geschichte (Essen 1959), 34 im Anschluß an das Urteil Jedins über die tridentinische Erneuerung: „Als gläubige Christen müssen wir sagen, daß hier mehr als Menschenwerk im Spiele ist. Für diese Folgerung versagen allerdings die Erkenntniskategorien des Profanhistorikers, sie ist nur bei einer theologischen Sicht möglich."

eingeschränkt positiv darstellen, wird hier leicht außer Acht gelassen, daß auch ohne „Wunder" die Geschichte nicht einem totalen Determinismus verfallen ist, und daß es das Überraschende und allen Voraussagen Hohn Sprechende nicht nur in der Geschichte der Kirche gibt. Was der Kirchenhistoriker in diesen und anderen Bewegungen sehr wohl erfassen kann, ist die Geschichtsmächtigkeit des christlichen Glaubens und die Wirksamkeit spiritueller Kräfte. Das ist aber etwas anderes als die darüber hinausgehende Erkenntnis der „Wirksamkeit des Heiligen Geistes" oder – was ja im Grunde dasselbe ist – des „historischen Wunders". Etwa die reine Reduzierung auf Machtpolitik oder auf Reflex sozialer Konflikte abwehren, heißt noch nicht, die Ereignisse auf eine transzendente Ursache zurückführen. Zwischen dem historischen Materialismus und dem Finger Gottes gibt es noch ein Mittleres [30].

Im evangelischen Raum wird die heilsgeschichtliche Konzeption der Kirchengeschichte für die lutherische Seite vertreten von Schmidt, der in der Kirchengeschichte „nichts weniger als die Geschichte des in der Welt fortwirkenden Christus" sieht [31], für die reformierte Seite von Chambon, der gar von der „Geschichte des Reiches Gottes auf Erden" spricht [32], während Peter Meinhold in der Kirchengeschichte ein Mittleres zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte sieht [33]. Diese und

---

[30] Der Verwechslung von Geschichtswirksamkeit des religiösen Glaubens und Handeln Gottes in der Geschichte scheint auch *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973), 393–406: Die Kirchengeschichte, zu unterliegen. Pannenberg siedelt den theologischen Charakter der Kirchengeschichte in ihrer geistlichen Qualität an, d. h. in der Weise, wie der christliche Gott als geschichtlich lebendig erfahren wird und neue geschichtliche Erfahrungen in den Glauben an diesen Gott integriert werden. Kirchengeschichte stelle die Frage, „inwiefern sich in dieser geschichtlichen Erfahrungssituation der Gott der christlichen Überlieferung den Beteiligten als die alles bestimmende Wirklichkeit bekundet hat, erkennbar an den faktischen Veränderungen der Lebensformen und des Bewußtseins der Christenheit. Solche Selbstbekundungen des Gottes der christlichen Überlieferung als alles bestimmende Wirklichkeit wären im Sinne dieser Überlieferung als ein ‚Handeln Gottes' zu bezeichnen, und die damit verbundenen Veränderungen des christlichen Bewußtseins und der christlichen Lebenswirklichkeit wären dem jeweiligen traditionellen Selbstverständnis des Christentums kritisch zu konfrontieren" (402). Was heißt hier aber „bekundet hat"? Muß Geschichte nicht bei der Aussage haltmachen: Menschen *glaubten* das Wirken Gottes und Seine Führung zu erfahren, und diese Erfahrung und dieser Glaube haben ihr Leben bestimmt und Geschichte gemacht? Indem die Geschichtswissenschaft bis zu diesem Punkt kommt und nicht religiöse Phänomene rein auf politische oder soziale Faktoren zurückführt, wahrt sie die *Offenheit* für eine transzendente Erklärung. Dies aber ist noch nicht Theologie, sondern nur sachgemäße Geschichtswissenschaft, auch wenn normalerweise der Theologe eher disponiert ist, das kongeniale Verstehen aufzubringen, das zur sachgemäßen Erfassung des religiösen Phänomens im christlichen Raum erforderlich ist.

[31] *K. D. Schmidt*, Grundriß der Kirchengeschichte[3] (Göttingen 1960), 9.

[32] *J. Chambon*, Was ist Kirchengeschichte? (Göttingen 1957), 13.

[33] *P. Meinhold*, Weltgeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte: Saec. 9 (1958), 261–81.

ebenso die einschlägigen katholischen Versuche sind von Edith Saurer [34] einer scharfen Kritik unterzogen worden. Gegenüber Daniélou, aber auch Urs von Balthasar hebt sie mit Recht hervor, daß eine Geschichtstheologie, die auf den transzendenten Sinn von Geschichte verweist, gerade für die *konkrete* Geschichte keine theologische bzw. heilsgeschichtliche Deutung hergibt [35]. Das transzendente Heil ist in der Geschichte nicht faßbar [36]. Andererseits scheint es, daß sie theologische Kirchengeschichte schlechthin mit heilsgeschichtlicher Deutung der Geschichte identifiziert und daher mit letzterer auch die erste kategorisch ablehnt. Dies scheint jedoch gerade vom katholischen Kirchenverständnis her nicht notwendig zu sein, da hier die Kirche auch in ihrer sichtbaren Dimension eine theologische Größe darstellt, von da aus also immer noch die Möglichkeit einer theologischen Kirchengeschichte bestünde, auch wenn die gnadenhafte Dimension als solche, also das „Wirken des Heiligen Geistes" oder das „Reich Gottes" sich der Erkenntnismöglichkeit des Historikers entzieht.

Eine eigentlich „heilsgeschichtliche" Deutung im strikten Sinne, die mehr aussagt als den letzten Sinn im ganzen Geschehen, ist in der Kirchengeschichte nicht möglich. Der Kirchenhistoriker wird sich, wie jeder Historiker, vor jeder Versuchung des Determinismus hüten müssen. In seinem Geschichtsbild muß Platz sein für das Unberechenbare, Unvorhersehbare und Unverfügbare: sowohl für das Unverfügbare der menschlichen Freiheit wie auch der Gnade Gottes. Aber er kann nicht in wissenschaftlich – sei es auch theologisch – begründeter Weise hic et nunc das Wirken der Gnade Gottes aufzeigen [37].

Auch in der Kirchengeschichte bleibt Gott der „verborgene Gott". Weder die Weltgeschichte noch auch die Kirchengeschichte ist das Weltgericht. Ist die Geschichte „keine direkte Offenbarung Gottes" und führt aus ihr „kein gerader Weg zu ihm" [38], so gilt dasselbe auch von der Kirchengeschichte. Sie ist nicht das aufgeschlagene Buch des Handelns Gottes, nicht Aufhebung des Schleiers und des Dunkels, der über der Geschichte überhaupt lastet, sondern das Zeugnis von Menschen, die daran glauben, daß in Kreuz und Auferstehung Christi Gottes Liebe das letzte Wort auch gegenüber innergeschichtlicher

---

[34] *E. Saurer*, Kirchengeschichte als historische Disziplin? in: Denken über Geschichte, hsg. v. Fr. Engel-Janosi, G. Klingenstein und H. Lutz (München 1974), 157–69.

[35] Ebd., 161.

[36] Ebd., 165: „Der Historiker kann zwar die Häufigkeit des Sakramentenempfanges in einer bestimmten Epoche festzustellen versuchen, die Einstellung des Christen zu den Sakramenten und den Wandel der sakramentalen Bedeutung, aber nicht deren Heilsbedeutung. In letzter Konsequenz erübrigt sich die Tätigkeit des Historikers, wenn er zu seinen Folgerungen den Heiligen Geist heranzieht."

[37] Vgl. auch *A. Philipps*, Fach: Kirchengeschichte (Düsseldorf 1972), 50.

[38] *A. Delp*, Der Mensch und die Geschichte (Kolmar o. J. [1943]), 40.

Sinnlosigkeit behält [39]. Die Erwartung ist ja weit verbreitet, daß man in der Kirchengeschichte nicht auch all jene Disteleologien, Absurditäten und Ungereimtheiten findet, denen man in der allgemeinen Menschheitsgeschichte begegnet, bzw. daß auch das Negative in ihr in einem innergeschichtlich faßbaren Sinn aufgeht: sei es als „Felix culpa", sei es, was äußere Katastrophen betrifft, im Sinne des Wortes vom sterbenden Weizenkorn oder des bekannten Axioms Tertullians „Sanguis martyrum semen Christianorum". Eine solche in der Geschichte selbst aufweisbare Fruchtbarkeit des Kreuzes gibt es aber nicht, oder nur partiell [40]. Der äußere Verlauf der Kirchengeschichte ist kein Gottesgericht; er ist zunächst Raum menschlicher Bedingheiten und Zwänge und ebenso menschlicher Entscheidungen mit all ihrem unaufhebbaren Risiko; es existiert in ihr weder eine strikte Korrelation von schuldhaftem Versagen und späteren Folgen (die verhängnisvollsten Entscheidungen sind in ihr oft aus bestem Gewissen und lauterster Einstellung begangen worden! [41]) noch von Heiligkeit und geschichtlicher Fruchtbarkeit dieses Zeugnisses. Ihr Verlauf offenbart also nicht mehr an Sinn und Teleologie als die Menschheitsgeschichte überhaupt, auch nicht im Sinne einer solchen „Kreuzestheologie", welche meint, daß das Negative in der Kirche in irgendeiner Form innergeschichtlich aufweisbarer Sinnhaftigkeit aufgehen müsse. Und eben darum ist eine eigentlich „heilsgeschichtliche" Betrachtungsweise der Kirchengeschichte, die mehr wäre als eine allgemeine Geschichtstheologie, nicht möglich.

2. Kirchengeschichte als angewandte Ekklesiologie?

Eine zweite Begründungslinie sieht den Doppelcharakter der Kirchengeschichte als historische und zugleich theologische Wissenschaft im Doppelcharakter der sichtbaren Kirche als menschlich-empirische und zugleich göttliche Wirklichkeit begründet. Die Kirchengeschichte

[39] „Die Kirchengeschichte kann nicht direkterweise im Unterschied zur Profangeschichte als die Geschichte des offenkundigen, bekannten, durchschaubaren „Handelns Gottes" gezeichnet werden, als die evidenterweise von Gott gelenkte und durchdrungene Geschichte" (*N. Brox*, Kirchengeschichte als „Historische Theologie", in: Kirchengeschichte heute (vgl. Anm. 8), 49–74, hier 68).

[40] Gibt es z. B. geschichtliche Erfahrungen, welche den Satz Tertullians bestätigen, so weist die Kirchengeschichte auch gegenteilige Exempel auf. Das vielleicht einmalige heroische Martyrium der japanischen Christen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war im Sinne geschichtlicher Effizienz „vergeblich". Ähnliches gilt für die Katholikenverfolgungen im Vandalenreich des 5. Jahrhunderts, die im ganzen nicht zu einem Erstarken, sondern zu einer irreversiblen Schwächung der nordafrikanischen Kirche führten (vgl. HKG(J) II/2, 191).

[41] Man denke an die gegenseitige Exkommunikation von Humbert v. Silva Candida und Michael Kerullarios 1054, an den Fall Galilei, an die dornenreiche Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und moderner Freiheitsidee (vor allem Religionsfreiheit) im 19. Jahrhundert und nicht zuletzt an den Kampf gegen den „Modernismus" durch Pius X., dessen Hypothek bis heute auf der Kirche lastet!

sei theologische Wissenschaft, insofern sie unter dem Apriori der dogmatischen Ekklesiologie steht und ihren Gegenstand (die Kirche als menschlich-göttliche Wirklichkeit) von der Dogmatik empfängt. Dieser Gedankengang wird vor allem von Jedin ausgeführt [42].

Die Frage ist nur, was damit gemeint ist, daß die Kirchengeschichte ihren Gegenstand „von der Dogmatik empfängt". Kann, auch unter der Voraussetzung, daß die Kirchengeschichte als Glaubenswissenschaft die Gegebenheiten des Glaubens als Apriori anzunehmen hat, ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis der historischen von den systematischen Disziplinen bestehen? Hat nicht vielmehr auch die Kirchengeschichte eine sehr wesentliche Korrektivfunktion gegenüber dem Kirchenbild der Dogmatik, und hat sie nicht gerade in den letzten Jahrzehnten sehr entscheidend zur Revision der dogmatischen Ekklesiologie beigetragen? Auch Jedin sieht bereits 1952 die Gefahr eines solchen zu eng gefaßten Apriori und warnt davor, die Kirche früherer Zeiten an heutigen (d. h. damals an pianischen) Maßstäben zu messen: so kritisiert er sowohl Pastor, weil er die Kirchenpolitik Philipps II. und den damaligen Episkopalismus der spanischen Bischöfe am nach-vatikanischen Kirchenbegriff maß, wie auch Lortz, weil sein Begriff der vorreformatorischen „kirchlichen Unklarheit" in Deutschland zu sehr an nachtridentinischen Maßstäben einer gegen die Reformation fixierten „Klarheit" in der Lehre orientiert sei [43]. Ein typisches Beispiel eines gewaltsamen Hineintragens späterer Kategorien ist z. T. bis in die jüngste Zeit die Beurteilung des Konstanzer Konzils [44]. Jedenfalls kann die Kirche einer bestimmten Epoche sinngemäß nur jeweils an ihrer Dogmatik und ihrer Ekklesiologie gemes-

---

[42] Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, 65 – Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?, 44 – Artikel „Kirchengeschichte", Sp. 209 – HKG(J) I, 2.

[43] Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, 70.

[44] So noch *J. Wodka*, Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht (in: Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen I, hsg. v. F. Holböck und Th. Sartory (Salzburg 1962), 347–477), 436 im Anschluß an Pastor: „Wir wissen heute, daß die römische Papstreihe von Urban VI. bis zu Gregor XII. die rechtmäßige war, und es ist sicher eine providentielle Fügung gewesen, daß sich das konziliaristisch eingestellte Konstanzer Konzil herbeiließ, die Bedingung Gregors XII. anzunehmen und sich von ihm einberufen und autorisieren zu lassen, bevor er seine Resignation vor dem Konzil aussprach." – Das ist gerade Hineintragen späterer Konstruktionen: es muß auch damals so geschehen sein, wie es nach nachvatikanischer Ekklesiologie einzig geschehen durfte! Was damals wirklich ekklesiologisch geschah, ist vielmehr nur vom *damaligen* ekklesiologischen Selbstverständnis aus zu beantworten, und nicht in der Weise, daß man annimmt, der Heilige Geist habe sich miro modo eines damaligen „Irrtums" bedient, um das zu erreichen, was dem Autor von seinem Kirchenbild aus als das einzig Zulässige erscheint! Das ist gerade schlechte „heilsgeschichtliche" Sicht der Kirchengeschichte und erinnert an den angeblichen Ausspruch eines Bischofs, die Wahl Papst Johannes Pauls I. sei ein „Meisterstück des Heiligen Geistes" gewesen. – Zu der wirklichen Bedeutung des Konstanzer Geschehens im Lichte spätmittelalterlicher Ekklesiologie vgl. *Franzen:* Conc(D) 1 (1965), 559 ff.

sen werden, weder an der des 1. Vatikanums noch auch – wie es heute nur zu gerne geschieht – an der des 2. Vatikanums. Und die Kirchengeschichte würde gerade ihre notwendige kritische Funktion innerhalb der theologischen Disziplinen nicht erfüllen, wenn sie einfach den Kirchenbegriff der Dogmatik übernimmt.

Tatsächlich wird diese Forderung von Jedin 1961 auch wesentlich zurückhaltender formuliert [45]. Jetzt ist das entscheidende Apriori, unter dem die Kirchengeschichte steht, nicht mehr ein bestimmtes statisch verstandenes dogmatisches Kirchenbild, sondern nur noch die wesenhafte Identität der Kirche durch die Zeiten hindurch [46]. Die Kirchengeschichte ist dadurch theologische Wissenschaft und mehr als bloße Religionsgeschichte, daß sie die Kirche von den ersten Jahrhunderten an als die eine und mit der unsrigen identische Kirche betrachtet, denn – wie Jedin 1979 formuliert – „die Identität und Kontinuität der Kirche von ihren Anfängen durch ihre wechselnden geschichtlichen Erscheinungsformen wird uns letzten Endes nur durch den Glauben der Kirche garantiert" [47].

Hier muß allerdings gefragt werden, wieso dies schon den theologischen Charakter der Kirchengeschichte konstituiert. Denn die Kontinuität der Kirche von den Anfängen an bis heute, und zwar unter Ausschluß „häretischer" oder „schismatischer" Seitenlinien, welche die römisch-katholische Kirche nicht zu ihrer legitimen Ahnenreihe zählt, ist zunächst einmal, auch abgesehen vom Glauben, durch das faktische Selbstverständnis einer Gruppe, nämlich der heutigen römisch-katholischen Kirche, konstituiert, die *diese* Geschichte als *ihre* Geschichte ansieht und sich mit ihr identifiziert. Schon insofern ist es legitim, diese Geschichte als Einheit zu betrachten. Dasselbe geschieht ja für die Geschichte von Völkern und Staaten. Anders verhält es sich jedoch, wenn damit gemeint ist, daß die Kirchengeschichte auch die wirkliche innere Identität und Kontinuität der Kirche durch die Geschichte hindurch vorauszusetzen oder aufzuweisen hat. Wir werden noch sehen, daß hier tatsächlich ein Berührungspunkt mit unserem eigenen Ansatz liegt.

Jedenfalls kann dieser Aufweis der Kontinuität *im* Wandel nicht einfach durch die Übernahme eines dogmatischen Kirchenbildes geschehen. Wenn der Kirchenhistoriker irgendwie einen eigenen Beitrag in die Theologie einzubringen hat, dann gerade so, daß er seine eige-

[45] Artikel „Kirchengeschichte", Sp. 209; ähnlich in HKG(J) I, 2 f.

[46] „Das beinhaltet nicht die Forderung, die in der Dogmatik aufgezeigte Struktur der Kirche der geschichtlichen Darstellung als gegebenes Schema zugrunde zu legen und nachzuweisen, gewissermaßen die Fahrt des ‚Schiffes der Kirche' durch die Jahrhunderte zu verfolgen, sondern setzt die Stiftung durch Jesus Christus und ihre wesenhafte Identität in den geschichtlichen Erscheinungsformen als gegeben voraus."

[47] Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte, 498.

nen Kategorien für die Erfassung der wahren Kontinuität der Kirche entwickelt. Daß sich jedenfalls ein statisches Kirchenbild, dessen Verwirklichung durch die Geschichte hindurch dann der Historiker aufzuweisen hätte, als ungeeignet erweist, ist seit der Zeit der Romantik immer wieder gespürt worden. Man zog darum organische statt mechanische Bilder vor, die mehr die Geschichtlichkeit und das Werden auszudrücken schienen. So zieht auch Jedin dem patristischen Bild des „Schiffes" der Kirche, welches selber unverändert durch die Zeiten gleitet, das des Senfkorns vor, das zum Baume heranwächst, weil hier die Kontinuität zugleich mit dem inneren (nicht nur äußeren) Wandel stärker zum Ausdruck kommt [48]. Allerdings ist hier zu sagen, daß sich Bilder aus dem organisch-biologischen Bereich nur sehr bedingt eignen, die Eigenart des Geschichtlichen wiederzugeben [49]. Denn einmal gehört zur inneren Konsequenz dieser Sicht auch die Naturnotwendigkeit des Sterbens. Der einzige, der darum mit radikaler Konsequenz Kategorien des organisch-biologischen Werdens auf die Geschichte angewandt hat, ist Oswald Spengler [50]. Dann gibt es gerade auch in der Geschichte der Kirche, und zwar nicht zuletzt auch in ihrer Dogmenentwicklung, nicht nur die „organische" Entfaltung des Keims zur Blüte und Frucht, sondern auch Rückbildungen; es gibt die „Geschichte des Vergessens". Zum Geschichtlichen gehören auch Brüche, Diskontinuitäten und ebenso Renaissancen, die über die dazwischenliegende Zeit hinweg an Früheres anknüpfen. Die Geschichte ist eben mit Naturkategorien nicht zu erfassen. Heute erleben wir nun, daß stattdessen ein anderes Bild vorgezogen wird: das des „Volkes Gottes auf der Wanderung" [51]. Auf den ersten Blick handelt es sich um ein Bild, welches dem Geschichtlichen viel mehr gerecht wird. Doch trügt auch hier der Schein. In seiner Einlinigkeit drückt dieser theologische Begriff keineswegs das Wesen geschichtlicher Veränderung als solcher aus. Er bezieht sich auf die Relation zum transzendenten Ziel (dem man sich in dieser Wanderung nähert oder von dem man sich auch entfernt), nicht auf das Werden und die Veränderung der Kirche *innerhalb* der Geschichte; letztere führt ja die Kirche ihrem Ziel nicht näher, setzt sie vielmehr nur imstande, heute den Menschen Christus

---

[48] Handbuch der Kirchengeschichte I, 3 – Die Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Unterricht: TThZ 76 (1967), 281–97, hier 284 – Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, 35.

[49] Vgl. auch die Kritik bei *Brox:* Kirchengeschichte als „Historische Theologie", 67, ähnlich bei *P. Stockmeier,* Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche: ZKG 81 (1970), 145–62, hier 160.

[50] O. *Spengler,* Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde (München 1920–22). Nach seiner „Kulturmorphologie" unterliegen die Kulturen wie Pflanzen einem zeitlich determinierten Rhythmus des Wachstums, der Blüte und der Erstarrung.

[51] So z. B. *Philipps,* 70.

genauso nahezubringen wie vor 1000 oder 2000 Jahren. Die Kirche wandert also nicht durch die Geschichte der ewigen Heimat entgegen. Kirchengeschichte ist nicht als wie auch immer gearteter Fortschritt zu verstehen, da Jesus Christus nicht überholbar ist. Jedenfalls ist es äußerst gefährlich, Kirchengeschichte unter das Apriori eines in der Geschichte aufzuweisenden oder wiederzufindenden dogmatischen Kirchenbildes zu stellen. Zumindest kann ihre Funktion nicht darin bestehen, bloß Illustration eines dogmatischen Kirchenbildes zu sein [52].

Dem katholischen Verständnis von Kirchengeschichte als Illustration eines dogmatischen Kirchenbildes entspricht auf evangelischer Seite das Verständnis Gerhard Ebelings von Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift [53]. Damit ist natürlich nicht gemeint, daß Kirchengeschichte in Geschichte der Exegese aufzugehen habe. „Auslegung der Heiligen Schrift" meint vielmehr das ganze kirchliche Leben, insofern es in Bezug zu dem in der Schrift bezeugten Kerygma steht [54]. Der theologische Charakter der Kirchengeschichte besteht dann nach Ebeling 1) in der radikalen kritischen Destruktion all dessen, was sich im Laufe der Geschichte zwischen uns und Christus gestellt hat, *ohne* auf ihn hinweisende Auslegung der Heiligen Schrift zu sein; 2) in dem Aufweis des unendlichen Reichtums des Wortes Gottes bei seinem Gang durch die Geschichte; 3) in der Selbsterkenntnis der Kirche, wie sie allein aus der Heiligen Schrift nicht zu gewinnen sei, wohl aber durch die Heilige Schrift in der Geschichte.

Der eigentlich umstrittene Punkt ist der erste. Bedenken sind hier nicht so sehr vom katholisch-dogmatischen Standpunkt aus angebracht; mit Hilfe des zweiten Teiles des Satzes könnte man ihm noch einen katholisch akzeptablen Sinn abgewinnen. Bedenken sind vielmehr vor allem vom geschichtlichen Standpunkt aus angebracht: denn es ist hier die Gegenwart, die nur fragt, was zwischen Christus und ihr steht, die ihre doch auch historisch bedingte Christusbeziehung verabsolutiert und sich überall dort zum Richter über die Vergangenheit aufwirft, wo ihr selbst deren Leistungen nicht mehr hilfreich erscheinen. Karl Kupisch vernimmt aus diesen Worten bereits eine „normative theologische Kontrollratsentscheidung" und schreibt: „Zum Glück ist sie bisher von keinem um *wissenschaftliche* Erkenntnis bemühten Historiker befolgt worden, weil nun einmal Offenbarung und Geschichte methodisch nicht in einem Koordinatensystem unter-

---

[52] Vgl. O. *Köhler*, Der Gegenstand der Kirchengeschichte: HJ 77 (1958), 254–69, hier 256; *Franzen*, Art. „Kirchengeschichte", Sp. 1179.

[53] *G. Ebeling*, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (Tübingen 1947).

[54] Ebd., 23 f.

zubringen sind“ [55]. Man braucht seine radikale Theorie der Nicht-Vermittelbarkeit von Geschichte und Theologie nicht zu teilen, um doch zu erkennen, daß gegenüber der Forderung Ebelings der Historiker Anwalt eines gesunden Relativismus zu sein hat. Wenn jedenfalls theologische Urteile in der Kirchengeschichte möglich und wissenschaftlich verantwortet sein sollen, dann kann dies nur historisch vermittelt über die Möglichkeiten der Zeit gehen.

3. Theologisches Werturteil?

Schließlich wird versucht, den theologischen Charakter der Kirchengeschichte primär in der Wertung anzusiedeln, von der kein Historiker, am allerwenigsten der Kirchenhistoriker absehen könne. Dabei ist wichtig, daß diese Wertung nicht eine zusätzliche Zugabe ist, von der die eigentliche Tatsachenforschung oder die genetisch-kausale Verknüpfung der Ereignisse unberührt bliebe. Vielmehr durchzieht sie als inneres Moment die ganze Erfassung des historischen Stoffes, da der Historiker, der es mit menschlich-geistiger Wirklichkeit zu tun hat, nicht auf Kategorien des „Verstehens“ (und nicht bloß des Konstatierens) verzichten kann, in denen immer auch ein Werturteil steckt. In diesem Sinne betont Jedin, daß die Kirchengeschichte nicht auf theologische Wertkategorien verzichten kann [56]. Entscheidend ist dabei freilich, daß diese theologischen Werturteile historisch vermittelt sind: „Die Maßstäbe für die Beurteilung von Persönlichkeiten und Tatsachen dürfen nicht der Gegenwart, sondern müssen der jeweiligen Stufe der geschichtlichen Ausformung der durch alle Zeiten mit sich identischen Kirche Jesu Christi entnommen werden“. Freilich entsteht hier das Problem, gerade bei Erscheinungen wie Kreuzzügen, Ketzerverfolgungen oder mittelalterlicher Hierokratie, die wir heute als unbedingten Gegensatz zum Geist des Evangeliums empfinden: Wo finde ich diese jeweilige Stufe? Wenn es nicht der faktische Konsens einer Epoche ist, wie stelle ich dann das „bessere Gewissen“ einer Zeit fest? Wie kann ich erkennen, was einer Zeit möglich war oder nicht? Genügt es, daß ich feststelle, daß es auch immer wieder gegenteilige Stimmen und Proteste gegeben hat? Diese Probleme seien hier nur angedeutet, weil sich hier erst entscheidet, wieweit Theologie und Geschichte in einer Wissenschaft miteinander vermittelbar sind. Jedenfalls bekennt Jedin, daß der Kirchenhistoriker „über keine so eindeutigen Maßstäbe verfügt wie der Richter im Gesetzbuch“. Das Urteil der Kirchengeschichte sei darum kein „Gericht“ über die kirchliche

---

[55] *K. Kupisch*, Wider die Ächtung der Geschichte, in: Wider die Ächtung der Geschichte, Festschrift für H. J. Schöeps, hsg. v. K. Töpner (München–Eßlingen 1969), 107–28, hier 123.

[56] Art. „Kirchengeschichte“, Sp. 209 f. – HKG(J) I, 5 f.

Vergangenheit. Hier muß freilich wieder unterschieden werden: es geht nicht um ein Urteil über Personen oder um moralische Verurteilung. Das Problem lautet vielmehr: Nach welchen Kriterien können wir feststellen, ob bestimmte geschichtliche Erscheinungen damals objektiv Abfall vom Evangelium darstellten oder aber unter Bedingungen, die heute nicht mehr die unsrigen sind, mit ihm vereinbar waren oder gar seine Konkretisierung in der damaligen historischen Situation darstellten?

Aber auch eine weitere Frage stellt sich: Die wertende Subjektivität ist jeder Geschichtsschreibung eigen. Wieso begründet sie aber, wenn sie vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus geschieht, wissenschaftstheoretisch einen eigenen Standort als theologische Disziplin? Jeder Historiker, der gläubiger Christ ist, wird diesen seinen weltanschaulichen Standpunkt in seine Wertung der geschichtlichen Wirklichkeit einbringen: ist er aber deshalb schon Theologe? Bzw.: Ist er es schon dadurch, daß vielleicht die Geschichte der Kirche zum Materialobjekt seiner Geschichtsforschung gehört? [57] Man wird diese Frage wohl verneinen müssen. Dann jedoch genügt nicht allein die Feststellung, daß der Kirchenhistoriker auch die Ereignisse wertet; es muß gezeigt werden, inwiefern die Eigenart dieser Wertung wissenschaftstheoretisch einen eigenen Standort begründet.

Jedenfalls geht es wohl nicht an, die „theologische Wertung" und damit den theologischen Charakter der Kirchengeschichte damit zu begründen, daß das geschichtliche Phänomen der Kirche überhaupt nur von „innen" und damit theologisch sachgemäß erfaßt werden, und jeder Versuch, von einem rein „profanen" Standpunkt aus an die Geschichte der Kirche heranzugehen, dieser nicht gerecht werden könne [58]. Denn abgesehen von der Frage, ob man nicht „von außen" manches auch schärfer sieht und ob nicht die Kirchenhistoriker manchmal auch ungläubigen, ja selbst auf dem Standpunkt des historischen Materialismus stehenden Historikern zumindest wertvolle Denkanstöße

[57] Diese Frage deutet auch an *J. H.*, Fragen eines Laien an die Kirchengeschichtler: Communio 8 (1979), 504–07, hier 505.

[58] So *H. Grotz*, Der wissenschaftstheoretische Standort der Kirchengeschichte heute: ZKTh 92 (1970), 146–66 (hier 148): „Natürlich kann sich auch ein ‚Ungläubiger' oder Nicht-Katholik etwa mit der Geschichte der Päpste befassen. Das Produkt wird dann aber eine Profangeschichte, eine exoterische Geschichte der Kirche sein; es wird eine politische Geschichte sein wie bei Ranke, bei all seiner Hochachtung für das Papsttum, oder wie bei Haller, mit seiner Voreingenommenheit gegen alles Katholische. Manches an der Kirche kann dann einfach nicht verstanden werden und muß, da man dem zutiefst religiösen Impuls nicht Rechnung trägt, etwa auf politische Motive zurückgeführt und mehr oder weniger umgedeutet werden." Ähnlich *Gieraths*, 12 („Wollte man eine Papstgeschichte rein nach politischen Gesichtspunkten schreiben, würde nicht nur ein Torso entstehen, sondern eine Karikatur herauskommen") und *Franzen*, Art. „Kirchengeschichte", 1178 f. („So ist auch die Deutung der Fakten, die Wertung religiöser und geistiger Bewegungen ... nur im Glauben möglich.")

etwa für die gesellschaftlichen Bedingungen verdanken [59], scheinen hier wieder die zwei Ebenen miteinander verwechselt zu werden. Daß zum Erfassen des geschichtlichen Phänomens „Kirche" und nicht nur seiner Randerscheinungen Verständnis für das religiöse Phänomen erforderlich ist, das ist oder sollte selbstverständlich sein. Auch dies sei zugegeben, daß zu diesem Verständnis normalerweise der Historiker, der gläubiger Christ ist, ungleich mehr disponiert ist, als der Ungläubige. Und doch hat all dies noch nichts mit Theologie zu tun, sondern einfach mit sachgerechter Geschichtswissenschaft, die eben als *menschliche* Wissenschaft nicht einfach unbeteiligt mit dem Seziermesser irgendwelcher von außen herangebrachter „Erklärungen" an die geschichtliche Wirklichkeit herangehen kann, sondern mit der Kategorie des „Verstehens" arbeiten muß. „Die Versuche, die Reformation auf sozialökonomische Faktoren zurückzuführen, Luther zum Psychopathen abzustempeln oder Thomas Müntzer zum ersten Sozialrevolutionär der Neuzeit zu erheben, werden nicht deshalb ihrem Gegenstand nicht gerecht, weil sie nichttheologische Ursachenketten und Handlungsmotive in den Vordergrund stellen, sondern weil ihnen das Verständnis für das religiöse Phänomen abgeht, zu dem auch das theologische Denken gehört. Es ist zuallererst schlechte historische und nicht schlechte theologische Methode, die sie ihren Gegenstand verfehlen läßt" [60]. Die Vorstellung jedenfalls, daß prinzipiell *nur* von einem theologischen, bzw. Glaubensstandpunkt aus Geschichte der Kirche überhaupt betrieben werden kann, begegnet dem berechtigten Vorwurf der Tabuisierung [61]. Sie entspricht auch trotz 1 Kor 2, 15 im Grunde nicht genuiner katholischer Theologie, die immer die relative Autonomie des Natürlichen anerkannt hat, und ist Ausdruck einer monophysitischen Ekklesiologie. Gleiches gilt für die A-priori-Abweisung jeglicher religionsgeschichtlicher Parallelen, profangeschichtlicher Zugänge oder soziologischer Erklärungen mit der Begründung, daß die Kirche niemals von diesen Dimensionen her verstanden werden könne und schlechthin ein Phänomen sui generis sei. So leistet man gerade einer theologischen Kirchengeschichte keinen Dienst. Halten wir also fest: die Behauptung, die Geschichte der Kirche könne *nur* „von innen" (d. h. vom Glaubensstandpunkt aus und, sofern dies reflektiert geschieht, als Theologie) betrieben werden, ist nicht haltbar. Geschichte der Kirche *muß* nicht als Theologie betrieben werden; sie kann auch rein „profan" sein, ohne deshalb bloß die „politische" oder „soziologische" Außenseite in den Griff zu bekommen. Sofern Kir-

[59] Vgl. zu dieser Frage auch *R. Aubert*, Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse, in: L'histoire et l'historien, Recherches et débats 47 (1964), 28–43.

[60] *Conzemius*, 193.

[61] Ebd., 188 ff.

chengeschichte als Theologie möglich ist, ist es jedenfalls nicht die einzige oder von der Eigenart des Gegenstandes her zwingend geforderte Weise, wissenschaftlich die Geschichte der Kirche (nicht nur etwa die Kirchenpolitik, sondern auch z. B. die Geschichte ihres inneren Lebens, etwa der Pastoral, Frömmigkeit oder Theologie) zu erforschen.

III. „Konsequente Säkularisierung" der Kirchengeschichte? Zur Diskussion der negativen Antworten

In den letzten Jahren gibt es auch auf katholischer Seite eine Reihe von Autoren, die den theologischen Charakter der Kirchengeschichte in Frage stellen oder auch dezidiert ablehnen. Zu nennen sind hier Alberigo [62], Poulat [63], Köhler [64] und zuletzt Conzemius [65]. Außer auf das Ungenügen der positiven Antworten stützt sich diese Forderung einer „konsequenten Säkularisierung", die keineswegs in die hermeneutische Naivität einer „voraussetzungslosen Geschichtswissenschaft" zurückfallen möchte [66], vor allem auf folgende Erwägungen:

1. Zunächst ist es die *Furcht vor sachfremden, dogmatisch bestimmten Aprioris.* Man weist darauf hin, daß die Kirchengeschichte sich freigeschwommen habe, indem sie sich nicht von der Dogmatik „vereinnahmen" ließ und sich in steigendem Maße von vorgeformten dogmatischen Kategorien befreite. Zu dieser Befreiung gehört auch die Loslösung von Systembegriffen (wie z. B. einer rein aus der Systematik gewonnenen Begriffsbestimmung historischer Wirklichkeiten wie „Aufklärung" oder „Modernismus"), die sich nur sehr unzureichend zur Erfassung komplexer geschichtlicher Wirklichkeiten eignen, und denen gegenüber der Historiker seine eigenen Kategorien entwickeln muß [67]. Dazu gehört weiter die Befreiung zumindest von einem zu engen Begriff der Identität der Kirche durch die Geschichte hindurch.

---

[62] *G. Alberigo,* Neue Grenzen der Kirchengeschichte?: Conc(D) 6 (1970) 486–95.

[63] *E. Poulat,* Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte: Conc(D) 7 (1971), 463–71.

[64] *O. Köhler,* Die Kirche als Geschichte, in: MySal IV/2, 527–89.

[65] Vgl. Anm. 5.

[66] *Conzemius,* 192–94.

[67] So gründete die Kontroverse zwischen Merkle und seinen Gegnern über die „katholische Aufklärung" um 1910 u. a. darin, daß letztere mit „dogmatischen" Systembegriffen (wie „Rationalismus", „Naturalismus" u. dgl.) an ein schillerndes geschichtliches Gesamtphänomen wie die „katholische Aufklärung" herangingen, Merkle dagegen trotz seiner Blößen und seiner fehlenden methodischen Reflexion des eigenen Standpunktes mehr in der Lage war, einem solchen Phänomen gerecht zu werden. Vgl. *S. Merkle,* Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters (Berlin 1909); *A. Rösch,* Ein neuer Historiker der Aufklärung (Essen 1909); *J. B. Sägmüller,* Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung (Essen 1909); *S. Merkle,* Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland (Berlin 1910); *J. B. Sägmüller,* Unwissenschaftlichkeit und Unglaube in der kirchlichen Aufklärung (Essen 1911).

Weiter wird darauf hingewiesen, wie sehr die Kirchengeschichte immer unter dem Zwang eines bestimmten Kirchenbildes gestanden habe, wie sehr sie ausschließlich als „Geschichte der Sieger" geschrieben worden sei, wie sehr in ihr dem Fixierten gegenüber dem Suchenden, Schillernden, im Flusse Befindlichen der Vorzug gegeben worden sei [68]. „Die Kirche" löse sich für den forschenden Blick des Historikers in ein Konglomerat miteinander ringender Richtungen auf, von denen jeweils die Siegerin sich im nachhinein mit „der Kirche" identifiziere und Geschichte zu ihrer eigenen Rechtfertigung schreibe [69]. Gerade der unbestreitbar notwendige kritische Dienst, den die Kirchengeschichte der Theologie und Kirche zu leisten habe, werde darum auch am besten geleistet, indem sie nicht Theologie, sondern konsequent Geschichte sei [70]. Wegen der theologischen Geladenheit des Kirchenbegriffes zieht man es darum auch vor, entweder statt von „Kirchengeschichte" von „Christentumsgeschichte" zu sprechen [71], oder jedenfalls hervorzuheben, daß „Kirche", bzw. „Kirchen" hier nicht dogmatisch, sondern phänomenologisch zu verstehen sei [72].

Ist dieses Gegenargument im letzten schlüssig? Daß die genannte Gefahr da ist, daß sie immer ein Warnungszeichen für den Kirchenhistoriker bedeutet, kann nicht bestritten werden. Daß die Kirchengeschichte auch nicht einfach ihre Kategorien zur Ordnung und Beurteilung ihres Stoffes von den systematischen Disziplinen entlehnen kann, daß „Kirchengeschichte als Theologie" jedenfalls nicht heißen kann „angewandte Dogmatik", dies wurde schon gesagt. Und dennoch ist, weist man darauf hin, daß Kirchengeschichte immer in der Gefahr gewesen sei, ein gegenwärtiges Kirchenbild in die Vergangenheit zu projizieren oder als „Geschichte der Sieger" geschrieben zu werden, die Frage angebracht: Wieso ist das eine spezifische Gefahr der Kirchengeschichte? Wenn in dem Streit zwischen Sybel und Ficker die kaiser-

[68] *Alberigo*, 487.

[69] *Poulat*, 467: „Da wo der Theologe von dem Selbstverständnis der Kirche spricht, konstatiert ... der Historiker eine Pluralität von Auffassungen, von denen die dominierende sich als die einzig gültige aufzuzwingen sucht. Wenn er von pessimistischer Gemütsart ist, wird ihm die Geschichte als eine lange Aufeinanderfolge von Monopolen, Auseinandersetzungen, Umkehrungen erscheinen, worin jeder neue Zeitpunkt die Vergangenheit rückwärtswirkend zu korrigieren unternimmt: die Gegenwart zimmert die Geschichte ihren Bedürfnissen entsprechend zurecht. So sieht er, wie der ‚soziale Katholizismus', der aus dem intransigenten Katholizismus des ‚Syllabus' hervorging, sich von dem Tage an als Abkömmling des liberalen Katholizismus entdeckt, da er in Konflikt gerät mit dem, was er den ‚Integralismus' nennt und der nichts anderes ist als sein feindlicher Bruder, der ‚integrale Katholizismus'".

[70] Ebd., 466; vgl. *Conzemius*, 197: „man müßte sie (die Kirchengeschichte) ... als Interpret *ad extra* des geschichtlichen Weges jener Gruppe zu Wort kommen lassen, die sich als ‚Volk Gottes' versteht".

[71] *Conzemius*, 197. Conzemius will freilich keineswegs Kirchengeschichte bloß als „Religionsgeschichte" verstanden wissen (194 f.).

[72] *Alberigo*, 489.

liche Italienpolitik des Mittelalters aufgrund („großdeutscher" oder „kleindeutscher") nationalstaatlicher Modelle des 19. Jahrhunderts bewertet wurde, wenn man gar den Griechen des 4. Jahrhunderts vor Chr. ankreidete, daß sie es nicht zum Nationalstaat gebracht haben, dann ist dies doch mindestens genauso anachronistisch, wie den Konzilsvätern von Konstanz vorzuwerfen, daß sie sich nicht nach dem 1. Vatikanum gerichtet haben. Die Vergangenheit von der Gegenwart und ihren Kategorien aus zu sehen, im noch Werdenden und Offenen die fixierte vollendete Gestalt zu erblicken, neben dem schließlich Verwirklichten die anderen Entwicklungsmöglichkeiten zu übersehen, das sind schließlich nicht spezifisch kirchliche oder katholische Gefahren; das ist das allgemeine Problem jeder Geschichtsschreibung. Man entgeht dieser Gefahr aber nicht, indem man sich außerhalb jedes Systemes stellt. Will man statt „konformistischer" Kirchengeschichte „der Sieger" stattdessen mit Vorzug „Ketzergeschichte" schreiben, dann steht man nur in anderer Weise in der Versuchung, Kategorien des Heute auf das Damals zu übertragen. Es ist auch nicht zu leugnen, daß seit dem 2. Vatikanum eine bevorzugte Tendenz besteht, kirchliche Richtungen zu rehabilitieren, die damals unterlegen sind, jedoch eine Alternativmöglichkeit darstellten und irgendwie in die Ahnenreihe des 2. Vatikanums und der nachkonziliaren Reform gehören: angefangen vom spätmittelalterlichen Konziliarismus über die Reformation, den Gallikanismus, die katholische Aufklärung (besonders eine Gestalt wie Wessenberg), den „liberalen Katholizismus" des 19. Jahrhunderts, die Minorität des 1. Vatikanums bis zum „Modernismus" und den mit ihm zusammenhängenden Strömungen. Daß Kirchengeschichte immer wieder neu geschrieben werden muß, dies teilt sie aber mit jeder Geschichtswissenschaft. Zumal geschichtliche Umwälzungen verleiten immer, Ausschau nach „Propheten und Vorläufern" [73] zu halten, die plötzlich ungemein interessant werden, nachdem man sie früher kaum beachtet hat. Es gibt hier die Gefahr der kurzschlüssigen Vereinnahmung für den Gegenwartstrend. Dieser Gefahr ist zu begegnen, indem das immer auch aktuell bestimmte Interesse, als Stimulans der Beschäftigung mit der Geschichte unentbehrlich, im Dialog mit der geschichtlichen Vergangenheit bereit ist, die eigenen Maßstäbe korrigieren zu lassen. Gleiches gilt zweifellos für jedes Kirchenbild, das aus der Gegenwart in die Vergangenheit übertragen wird. Und dennoch ist nicht einzusehen, wieso diese Relativierung des historisch Bedingten nicht noch ein innertheologischer Vorgang sein kann und wieso sie den theologischen Rahmen überhaupt sprengt. Falsche „theologische" Aprioris haben jedenfalls die Geschichte kaum

[73] So der bezeichnende Titel eines Buches von *V. Conzemius*, Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus (Zürich–Einsiedeln–Köln 1972).

mehr in ein Prokrustesbett gespannt als z. B. nationale oder sonstige neuzeitliche Vorurteile.

2. Ein zweiter Einwand sieht den *Dialog* und die *gemeinsame Gesprächsbasis mit nicht-gläubigen Historikern gefährdet*, wenn Kirchengeschichte eine theologische Disziplin ist, bzw. wenn die ihr wie jeder Geschichtsschreibung unvermeidlich eigene Subjektivität zum wissenschaftstheoretischen Prinzip gemacht wird und damit prinzipiell der Diskussion entzogen ist [74]. Besonders Conzemius liegt dieser Gesichtspunkt am Herzen: er selber möchte in seinem Plädoyer für Kirchengeschichte als „nicht-theologische Disziplin" keineswegs einem Aufgehen der Kirchengeschichte in der allgemeinen Religionsgeschichte das Wort reden. Die Geschichte der christlichen Kirche soll nicht von vornherein religionsgeschichtlich nivelliert werden; vielmehr soll der gläubige Historiker das christliche Selbstverständnis zur Erklärung und Sinndeutung geschichtlicher Zusammenhänge einbringen, aber eben als Arbeitshypothese und Beitrag zum Dialog, nicht als dogmatische Voraussetzung. „Wollte man dieses Selbstverständnis von vornherein zum einzig gültigen Maßstab erklären, wäre dies ein theologischer Keulenschlag, der der Suche nach der geschichtlichen Wahrheit und damit auch dem Glaubensverständnis selber keinen guten Dienst leistet" [75].

Nun darf gewiß, wie bereits gesagt, die Geschichte der Kirche nicht ein „heiliger Raum" sein, dessen Betreten dem Ungläubigen verwehrt ist. Wer von dem Historiker hier fordert: „Ziehe deine Schuhe aus – hier ist heiliger Boden", leistet nicht nur der Wissenschaft keinen Dienst, sondern nimmt auch Kirche als voll menschliche und darum auch mit allen Mitteln menschlicher (auch nicht-theologischer) Wissenschaft zu erforschende Wirklichkeit nicht ernst. Sicher ist auch, daß dann der theologische Charakter der Kirchengeschichte ihren Wissenschaftscharakter als historische Disziplin beeinträchtigen müßte, wenn der Kirchenhistoriker bei geschichtlich offenen Fragen von vornherein verpflichtet wäre, sich jener Hypothese zuzuneigen, die gläubigem Sinn näherliegt oder für Kirche oder Papsttum günstiger wäre. Hier ist gleich zu sagen, daß ein solcher „theologischer" Charakter jedenfalls keine Vorentscheidungen dieser Art implizieren darf. Historische Aussagen dürfen nicht theologisch tabuisiert werden. Jede kausale, motivierende oder wertende Deutung muß prinzipiell anhand des Quellenmaterials verifiziert oder falsifiziert werden können. Zwar wird es auch so unvermeidlich sein, daß der gläubige Historiker z. B. günstiger über Kirche und Papsttum urteilt als norma-

---

[74] *Conzemius*, 194.
[75] Ebd., 195.

lerweise der ungläubige [76]. Aber insofern im Prinzip beide Seiten den gemeinsamen Gerichtshof der Quellen anerkennen, ist darüber wenigstens ein Gespräch möglich, welches auch, wie die Erfahrung ja längst gezeigt hat, durchaus zu gemeinsamen Ergebnissen führt.

3. Ein dritter Einwand schließlich basiert auf der *methodischen Trennung und Nicht-Vermittelbarkeit von Theologie und Geschichte.* In radikaler Form wird dieser Einwand im evangelischen Raum von Kupisch [77] vorgetragen. Nach ihm ist Kirche im theologischen Sinne eine meta-empirische Wirklichkeit und daher der Geschichtsforschung prinzipiell unzugänglich [78]. Diese Voraussetzung ist freilich nach katholischem Kirchenverständnis nicht akzeptabel und entspringt einem extrem reformierten Ansatz. Für katholisches Denken ist selbstverständlich, daß die Kirche eine empirische Wirklichkeit und damit wenigstens materiell Gegenstand historischer Wissenschaft ist. Die Frage ist freilich damit noch nicht beantwortet, ob sie es auch formell, d. h. *als* theologische Größe Kirche ist. Hier plädiert nun Köhler [79] für eine säuberliche Scheidung, und zwar gerade im Sinne des „unvermischt" der christologischen Formel von Chalkedon [80]. Wegen der christlich anzuerkennenden Profanität der Welt betont er, daß es der Historiker nur mit der empirischen Wirklichkeit zu tun habe, da er mit seinen Methoden die Welt nicht übersteige [81].

Dies scheint nun tatsächlich das Hauptproblem zu sein. Anderseits gibt Köhler selbst zu bedenken, daß eine radikale Unterscheidung sich wiederum daraufhin befragen lassen müsse, ob sie nicht einer ebenso einseitigen Trennungs-Christologie, angewandt auf die Kirche, entspreche [82]. In der Tat weist er die Vermischung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte wegen des „unvermischt" mit Recht zurück. Aber er scheint den „theologischen" Charakter der Kirchengeschichte wie-

[76] Es kann freilich auch umgekehrt sein. Wer Kirche oder Papsttum am Evangelium mißt und nicht alleine am Empfinden der Zeit oder am moralischen Durchschnitt damaliger Fürsten, wird zu strengeren Maßstäben kommen. Einen Alexander VI. wird man, verglichen mit den Renaissancefürsten seiner Zeit, kaum verurteilen können, eher noch als bedeutenden Politiker anerkennen müssen, anders jedoch, wenn man davon ausgeht, daß ein Kirchenfürst auch damals an anderen Maßstäben zu messen ist.

[77] Vgl. Anm. 55.

[78] „*Die* Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, zu der man sich als Christ, gewiß in *den Kirchen*, aber im *Glauben* bekennt, ist nicht Gegenstand der Geschichtsforschung, *weil sie es nicht sein kann*" (ebd., 123).

[79] Vgl. Anm. 64.

[80] Ebd., 534.

[81] „Da es der Historiker mit Welt und als solcher nur mit Welt zu tun hat, kann auch der Kirchenhistoriker seinen Gegenstand nur als Profangeschichte behandeln, und dies auch, sogar hauptsächlich aus theologischen Gründen, nämlich in Respektierung des nicht mehr von der sakralisierten Welt verstellten göttlichen Geheimnisses in der Lenkung der Geschichte insgesamt und im Wirken des Geistes in der Zeit der Kirche" (ebd., 588).

[82] Ebd., 534.

derum nur mit „heilsgeschichtlicher" Kirchengeschichtsschreibung zu identifizieren. Wenn jedoch Gottheit und Menschheit in Christus nicht „nestorianisch" nebeneinanderstehen, sondern *in* Jesu unverkürztem Menschsein Gott zur Erscheinung kommt, dann müßte, wenigstens in dem Maße als die christologische Formel ekklesiologisch übersetzbar ist, eine Kirchengeschichte möglich sein, die unverkürzt Geschichte und darin doch (nicht daneben) im Vollsinne Theologie ist. Wenigstens steht dem dann kein theologisches Apriori entgegen.

Es scheint jedenfalls: Wer nicht die Auflösung und Einebnung der Kirchengeschichte in einer allgemeinen Religionsgeschichte will, kommt doch wieder dazu, ihr so etwas wie einen „theologischen" Charakter zuzusprechen. Ein Beispiel dafür ist Conzemius, wenn er als letzten Urteilsmaßstab für den Kirchenhistoriker das Neue Testament postuliert, freilich wiederum nicht a-historisch, sondern im Medium und in der Gebrochenheit der jeweiligen Zeit [83]. Hier scheint mir aber das eigentliche Problem einer theologischen Kirchengeschichtsschreibung zu liegen. Die Hauptaufgabe sieht dabei Conzemius darin, „über das Moralisieren hinaus geschichtliche Ursachen einer Fehlentwicklung freizulegen" [84]. Gewiß kann kein Historiker seine Aufgabe im „Moralisieren" erblicken. Dennoch scheint hier das eigentliche Problem noch überspielt zu sein. Denn das ist doch die nur scheinbar mit einem Minimum an gesundem Menschenverstand zu lösende Frage, wo eine „Fehlentwicklung" vorliegt, wo historische Konkretisierung des Evangeliums unter uns fremden geistigen oder materiellen Voraussetzungen, oder wie beides oft unlösbar miteinander verquickt ist. Da wir hier nicht unsere heutigen Maßstäbe anwenden dürfen, kann diese Frage, wenn überhaupt, nur mit einem erheblichen Einsatz historischen und zugleich theologischen Denkens beantwortet werden. Es ist ja leicht, z. B. Ketzerverfolgungen oder Kreuzzüge als furchtbare Abirrung vom Geiste Jesu Christi anzuprangern. Es ist aber sehr schwer, im geschichtlichen Horizont des 11. oder 13. Jahrhunderts und im Rahmen der damaligen Denkmöglichkeiten zu

---

[83] „Nicht in der abstrakten Kontrastierung von Theorie und Praxis von der heutigen Bewußtseinslage her kann Kirchengeschichte geschrieben werden, sondern immer nur im Prisma, in der Deutlichmachung der Bewußtseinslage der einzelnen Zeitepochen. Dieses Aus-der-Zeit-heraus-Verstehen darf keine Standarderklärung werden, mit der nun alles und jedes entschuldigt wird. Das Neue Testament bleibt letzter und oberster Maßstab für kirchengeschichtliche Urteilsbildung, auch wenn wir nicht unmittelbar beide Befunde gegenüberstellen, sondern das Selbstverständnis jener Epoche als Korrektiv heranziehen müssen. Der gläubige Kirchenhistoriker wird hier von Schuld, Versagen und Sünde sprechen, während der Agnostiker, der das Ausmaß der Abweichungen feststellt, sich theologischer Wertungen enthält" (*Conzemius*, 196 f.). Auch *Brox*, Fragen zur Denkform, 17 bemerkt, daß das entscheidende Interpretament bei Conzemius durch und durch theologisch sei.

[84] Ebd., 196.

zeigen, inwiefern man sich eines Besseren hätte besinnen können [85]. Wer anklagt, hat die Beweislast für die besseren Möglichkeiten. Im Zweifel ist zwar nicht Entschuldigung, wohl aber größtmögliche Zurückhaltung im Urteil angebracht. Jedenfalls gibt es wohl für den Kirchenhistoriker nur zwei Möglichkeiten: entweder er verzichtet überhaupt auf Wertung; oder er sucht die Erscheinungen von christlicher Warte aus zu beurteilen, aber dann nicht in naiver Weise, sondern im Bewußtsein, daß so etwas ein höchst diffiziles und historisch wie theologisch anspruchsvolles Unterfangen ist.

IV. Kirchengeschichte als Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges der Kirche

Der hier vorgetragene positive Ansatz geht zunächst einmal davon aus, daß Geschichte nicht etwas ist, was bloß *an* der Kirche geschieht, jedoch ihr eigentliches Wesen gar nicht tangieren würde. Eine solche Vorstellung, die im Grunde einer additiven Christologie entsprechen würde, würde Geschichte dem Raum des Uneigentlichen und Akzidentellen zuordnen [86]. Das Eigentliche der Kirche wäre dann nicht nur „übergeschichtlich", sondern im vollen Sinne „ungeschichtlich"; und Kirchengeschichte könnte konsequenterweise keinen theologischen Ort haben, da sie es immer nur mit dem Veränderlichen zu tun hätte, während alles theologisch Relevante über die Kirche in der dogmatischen Ekklesiologie gesagt würde. Anders ist es, wenn Geschichte und geschichtliche Veränderung selbst zum Wesensvollzug der Kirche gehören, also Kirche nicht nur identisch mit sich selbst bleibt, *obwohl* sie in der Geschichte steht, sondern *indem* sie sich geschichtlich wandelt, also die Identität gerade im Wandel, und nicht trotz und neben dem Wandel, wahrt. Dann und nur dann könnte es Kirchengeschichte nicht bloß mit einer veränderlichen „Außenseite" der Kirche, sondern mit dem geschichtlichen Selbstvollzug der theologischen Größe Kirche zu tun haben. Wenn das überzeitliche Wesen der Kirche nicht ein für allemal bereit liegt, sondern sich im Wagnis des je neuen geschichtlichen Vollzuges bewähren muß, wenn Geschichte auch für die Kirche der Raum des Unvorhergesehenen ist, für das nicht einfach Lösungen aus der Vergangenheit bereit liegen, dann hat es die Geschichte in

---

[85] Zum Ursprung der Kreuzzugsidee und zur Diskussion über „Kirche und Krieg" im 11. Jh. vgl. *C. Erdmann*, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuttgart 1955). Eine ähnlich lebendige Diskussion, die auch abweichende Stimmen in größerer Zahl offenbart, ist zur Frage der Ketzertötung im Hochmittelalter nicht bekannt. Die letzte ausführlichere ablehnende Stellungnahme, welche mittelalterliche Möglichkeiten bezeugt, gegen die Tötung von Ketzern zu sein, ist um die Mitte des 11. Jh.s Bischof Wazo v. Lüttich (MG SS VII, 227 f.).

[86] Wir folgen hier dem Ansatz von *Brox*, Kirchengeschichte als „Historische Theologie", 51 f., 53–55. Im wesentlichen berührt sich unsere Antwort mit der von Brox.

eminenter Weise mit etwas theologisch Relevantem zu tun. Denn dann kommt ja das Entscheidende des Christlichen in den jeweils neuen Antworten auf geschichtliche Herausforderungen zur Sprache.

Norbert Brox [87] hat gezeigt, daß sich die Kirche schon im 2. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit der Gnosis im Rückgriff auf ihre eigene Geschichte selbst versteht. Freilich ist hier auch ungewollt eine Hypothek geschaffen worden. Brox hebt hervor, daß das gegen die Gnosis formulierte katholische Traditionsprinzip, welches einseitig den Akzent auf das sich Durchhaltende setzte, die wirklich gelebte Geschichte nicht reflex einzuholen imstande war. Damit war doch auch der Weg für einen wirklich theologischen Gehalt der Kirchengeschichte verstellt.

Mit dieser Antwort ist nun freilich zunächst nur das theologische Interesse der Kirche an ihrer Geschichte begründet. Das wissenschaftstheoretische Problem ist dadurch noch nicht gelöst. Die Frage bleibt: wie kann der Historiker der Kirche in wissenschaftlich verantworteter Weise und ohne Grenzüberschreitung zu jenem Eigentlichen vordringen? Wie kann er „Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges der Kirche" treiben?

Im Grunde scheint sich mir kein anderer Ansatz anzubieten als der schon mehrfach angedeutete: nämlich bei der *Wertung* als innerem Moment der Geschichtswissenschaft. Kirchengeschichte ist insofern Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges der Kirche, als sie die Erscheinungen zu werten, d. h. nach ihrer christlichen Legitimität zu befragen sucht. Diese Wertung ist gerade nicht eine bloße Zugabe oder eine Zensur, die so nebenbei am Schluß erteilt wird. Denn diese Wertung darf nicht anachronistisch vom heutigen Standpunkt aus erfolgen, sondern im Rahmen der betreffenden Zeit und ihrer Möglichkeiten. Sie setzt das ganze historische Instrumentar von Einfühlung in die Mentalität und Situation einer Zeit, von genetischer Erklärung bestimmter Entscheidungen, von Motivationen, die dabei mitspielten usw., voraus, und bestimmt wiederum innerlich als Entelechie diese Forschung. Nur auf dem Hintergrund dieses Gesamtkontextes ist es möglich, den wahren Stellenwert, die Funktion in der Zeit und damit auch die christliche Qualifikation bestimmter Entscheidungen als Stationen auf dem „Wege des Glaubens" zu erfassen. Einige Beispiele mögen dies zeigen: Es ist verhältnismäßig leicht, vom Kirchenbild des 2. Vatikanums aus über die Einseitigkeiten der „gregorianischen Wende" des 11. Jahrhunderts den Stab zu brechen. Schlagworte wie „Klerikalisierung", „Juridisierung" und „Verabsolutierung des Institutionellen" bieten sich hier an. Und doch gehen diese Vorwürfe bei aller Teilberechtigung am Entscheidenden vorbei, weil sie die gregori-

[87] Ebd., 55–62.

anische Wende nicht im Kontext damaliger Alternativmöglichkeiten und in Relation zu ihrer Zeit sehen: dem bis zu Heinrich III. herrschenden frühmittelalterlichen theokratischen Königtum, oder auch der weniger „revolutionären" und mehr system-immanenten Kirchenreform eines Petrus Damiani. Erst von da aus kann sinnvoll die Frage nach der christlichen Legitimität gestellt werden. Oder ein anderes Beispiel: Die eucharistische Verehrung des 13. Jahrhunderts von der Theologie bis zur Volksfrömmigkeit kann nicht mit der volleren altchristlichen Eucharistie-Auffassung verglichen werden, will man sie historisch werten. Sie muß vielmehr primär im Rahmen des mittelalterlichen Reliquienkultes gesehen werden; von da aus stellt sie sich als Sublimierung noch gröberer Anfänge und als Versuch der Konzentrierung auf das Zentrale des Glaubens dar, wenn auch in keineswegs unproblematischen Formen, die ihren Ursprung im Reliquienkult nur allzu deutlich verraten [88].

Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft hätte also die Frage zu beantworten: Was ist an den geschichtlichen Erscheinungen der Kirche historische Konkretisierung des Evangeliums, und was ist objektiv als Verfälschung und als Abfall vom Evangelium anzusehen? Damit stellt sich aber wiederum die bereits vorher angedeutete Frage nach der Möglichkeit eines solchen Urteils. Welche Maßstäbe stehen dem Historiker dafür zur Verfügung? Es darf nicht einfach *seine* Weise sein, das Evangelium zu lesen und zu verstehen – und *das* Evangelium existiert nicht in Reinkultur, sondern immer nur in geschichtlicher Perspektive. Es kann auch nicht einfach der faktische Konsens einer Epoche sein, da dieser selbst wieder Ergebnis einer vom Evangelium wegführenden Fehlentwicklung sein kann, ganz abgesehen davon, daß es ihn in dieser Eindeutigkeit meist gar nicht gibt. Es führt auch nicht immer weiter, sich etwa auf die Äußerungen von Heiligen als des „besseren Gewissens" einer Zeit zu berufen. Oft stehen sie in eigentlichen Kontroversfragen auf verschiedenen Fronten; außerdem sind ja die Kriterien für die Kanonisation von Heiligen in höchstem Maße geschichtlich bedingt, und in der Auswahl jener Personen, die später als Heilige verehrt werden, drückt sich nicht selten das Urteil der Nachwelt aus, die damit die Entscheidung für eine bestimmte geschichtliche Möglichkeit im Nachhinein sanktionierte.

Zunächst wäre zu sagen: Ein solches zugleich historisches und theologisches Urteil mißt das historisch Faktische am Normativen der Mitte der christlichen Botschaft. Die Einsicht in diese Mitte ist einerseits, insofern sie in reflektierter Weise geschieht, ein systematisches theologisches Urteil, das der Kirchenhistoriker immer als Christ von

[88] Vgl. *A. Mirgeler*, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum (Freiburg 1969) 78 ff.

heute, also ausgehend vom heutigen gläubigen kirchlichen Selbstverständnis, fällt. Dieses theologisch reflektierte heutige kirchliche Selbstverständnis ist und bleibt die Leitidee, bzw. der einzig mögliche Zugang unsererseits zur christlichen Vergangenheit; nur über diese Brükke ist es uns möglich, die christliche Vergangenheit als etwas, was mit unserem Leben und Christentum zu tun hat, zu verstehen. Ohne diese entscheidende Verständnisweise bleibt die Geschichte unverständlich, bzw. eigentlich theologisch und glaubensmäßig nicht integrierbar.

Der zweite Schritt ist dann die nie abgeschlossene Übersetzung dieser Einsicht in die damalige Zeit. Denn die genannte Leitidee kann nur in dem Maße gültiger Maßstab für frühere Epochen sein, als sie als auch damals schon vorhanden verifiziert werden kann. Der Historiker muß sich also fragen, in welchem Maße (oder in welcher vielleicht ganz anderen und uns zunächst fremden Gestalt) diese seine Einsicht in das Evangelium im damaligen christlichen Bewußtseinsstand präsent war oder überhaupt präsent sein konnte. Konkret heißt das, z. B. bei geschichtlichen Erscheinungen, die uns heute in sehr problematischem Lichte erscheinen: Gab es damals andere Stimmen oder Ansätze zu Alternativen? Wenn abweichende Stimmen nicht bekannt sind, obwohl nach der Quellenlage anzunehmen ist, daß sie überliefert sein müßten, hätte es sie in größerem Ausmaß gegeben, dann liegt die Vermutung nahe, daß es eine echte Alternative gar nicht gegeben hat. Wenn es sie aber gegeben hat, ist immer noch nicht der Schluß berechtigt, daß eine Alternative wirklich möglich oder gar die bessere Lösung gewesen wäre. Es müßte weiter der geschichtliche Kontext dieser Äußerungen, ihre Voraussetzungen und ihre geschichtlichen Verwirklichungsmöglichkeiten untersucht werden. Es ist also ein Beziehungsgeflecht von vielen Faktoren, die hier zueinander in Relation gesetzt werden müssen, wobei das gläubige Vorverständnis (als Mensch und Christ von heute) im Dialog bleibt mit dem damaligen Selbstverständnis, niemals ausgeschaltet wird, jedoch immer bereit sein muß, seine Vorurteile korrigieren zu lassen. Der Kirchenhistoriker geht unter dem Apriori der wesentlichen Identität an die Kirche der Vergangenheit heran: er erwartet, *seine* Kirche dort wiederzufinden, *sein* gläubiges Selbstverständnis auch in den Zeugen der Vergangenheit wiederzuerkennen. Seine theologische und zugleich historische Aufgabe ist es, diese Identität auch im Anderen, Fremden und sich Wandelnden wiederzufinden.

Dieses Werturteil ist nun zugleich Ekklesiologie. Denn in ihm sucht der Kirchenhistoriker die faktische Geschichte der Kirche *als* Selbstvollzug des theologischen Wesens Kirche zu verstehen, d. h. zu zeigen, ob und inwiefern in historischen Wandlungsprozessen die Kirche ihr eigentliches Wesen bewahrt, bzw. in eine neue Situation übersetzt

hat. Letzten Endes hätte hier Kirchengeschichte keine wesentlich andere Aufgabe als eine Dogmengeschichte, die nicht nur die faktische Entwicklung konstatiert, sondern auch theologisch zeigt, inwiefern der eine und gleichbleibende Glaube in den jeweiligen historischen Konkretionen derselbe geblieben ist, bzw. inwiefern in diesem Glauben selbst und seinen früheren Gestalten der innere Ermöglichungsgrund und die innere Entelechie dafür liegt, daß er sich in neuen Situationen anders ausdrücken kann oder gar muß [89]. Nur hätte Kirchengeschichte diese Aufgabe nicht nur für das Dogma, sondern für die ganzen Bereiche kirchlichen Lebens zu leisten. Sie hätte, in ähnlicher Weise, wie Welte [90] es von einer geschichtlich denkenden Dogmatik fordert, die epochalen Übergänge und geschichtlichen Schritte theologisch zu deuten, ihr Recht und ihre Grenzen aufzuzeigen, den Ermöglichungsgrund für Veränderungen in der inneren Entelechie des Christlichen aufzuzeigen.

Eine so verstandene theologische Funktion der Kirchengeschichte scheint grundsätzlich wissenschaftstheoretisch möglich zu sein. Sie hält auch den erwähnten Einwänden stand. Sie ist elastisch genug, um sich nicht unter das Diktat eines theologischen Systemdenkens zwängen zu lassen. Da sie in der wertenden Subjektivität angesiedelt ist, hat sie dort ihren Platz, wo Geschichtswissenschaft ihre grundsätzliche Offenheit gegenüber weltanschaulicher Deutung wahren muß; sie widerspricht also nicht der richtig verstandenen Autonomie der Geschichte als Wissenschaft. Da die Eigenart ihrer Wertung darin besteht, daß sie zum Eigentlichen der Kirche vordringt, begründet dies wissenschafts-theoretisch einen theologischen Charakter, anders als sonstige Wertung, die, selbst wenn sie von einem christlich-gläubigen Standort aus erfolgt, es nicht mit einer eigentlich theologischen Größe zu tun hat. Schließlich sind ihre Aussagen *als* historische immer an den Quellen verifizierbar. Es geschieht keine Tabuisierung der Kirchengeschichte als eines „heiligen Raumes", der mit den schmutzigen Schuhen historischer Kritik oder gar sozio-ökonomischer Betrachtung nicht betreten werden dürfe. Der Dialog mit Historikern anderer weltanschaulicher Provenienz muß nicht abgebrochen werden. Sie bedeutet auch keineswegs apologetische Rechtfertigung um jeden Preis. Auch der katholische Kirchenhistoriker muß die Freiheit haben, echte Diskontinuitäten, kirchliche Fehlentwicklungen, Verdunkelungen des Evangeliums und folgenschwere geschichtliche Versäumnisse herauszustellen. Nur ist dies immer nur in dem Maße berechtigt, als in der damaligen geschichtlichen Situation Alternativmöglichkeiten aufgezeigt werden.

---

[89] Vgl. dazu *B. Welte*, Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, in: Gott und Welt, Festschrift für K. Rahner (Freiburg–Basel–Wien 1964), 271–86.
[90] Ebd., 280 f.

Einerseits zu behaupten, daß das Evangelium Christi in einer bestimmten Hinsicht verleugnet worden sei, anderseits zuzugestehen, daß die Kirche damals nicht anders handeln konnte, ist ein Widerspruch in sich. In den meisten Fällen wird das Urteil ohnehin so differenziert ausfallen müssen, daß ein „Entweder – oder" nicht der Situation gerecht wird. In anderen Fällen wird man zwar nicht von „Schuld", wohl aber von „Tragik" sprechen können. Auch wo es sich nicht im eigentlichen Sinne um eine vermeidbare „Fehlentwicklung" handelt, kann und muß der Historiker u. U. Hypotheken konstatieren, die die spätere Entwicklung belasteten; er muß u. U. vor typischen Gefahren warnen, denen von neuem zum Opfer zu fallen nicht mehr verzeihlich wäre, auch wenn es schwerfällt, zu zeigen, wie es beim damaligen Bewußtseinsstand hätte anders gehen können. Ein Beispiel dafür sind die meist unbewußt vollzogenen und doch für die abendländische Kirche äußerst folgenschweren Weichenstellungen an der Schwelle des Frühmittelalters, bzw. bei dem „Übergang zu den Germanen".

Eine solche theologische Funktion ist schließlich keineswegs bloß Utopie und Programm. Im Grunde wird sie von den meisten katholischen und auch evangelischen Kirchenhistorikern längst geleistet, meist mit einer Kombination von gesundem Menschenverstand, gläubigem und auch theologisch reflektiertem Vorverständnis und historischer Faktenkenntnis. Rudimentär ist freilich bisher noch die bewußte Reflexion auf die Voraussetzungen eines historischen und zugleich theologischen Urteils. Im Bereich der Dogmatik und Dogmengeschichte hat man sich im Zusammenhang der Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Dogmas diesem Problem ausdrücklicher gestellt. In der Kirchengeschichte jedoch gibt es dazu bisher erst Ansätze. Eine wissenschaftlich begründete Antwort auf die Frage aber, inwieweit die Kirche durch die Zeiten hindurch und unter gewandelten Bedingungen ihrem Auftrag und dem Willen ihres Stifters treu geblieben ist, bzw. inwiefern sie auch in ihrer Untreue noch die wahre Kirche Christi darstellte, müßte hierauf stärker reflektieren.

Das Interesse der Kirche an ihrer eigenen Geschichte setzt dort ein, wo diese Geschichte aufhört, eine selbstverständliche und unproblematische Gegebenheit zu sein, wo sie fraglich, zum Problem wird. Dort entsteht ein eminent theologisches Interesse an der Geschichte, und zwar unter dem Zeichen des sich Durchhaltenden, der Kontinuität. Dies ist vor allem bei zwei Anlässen geschehen. Der erste Anlaß war im 2. Jahrhundert der Kampf gegen die Gnosis; er führte zur Ausbildung des katholischen Traditionsprinzips. Der zweite Anlaß war die Zeit der Gegenreformation. Die Bestreitung des Rechts der katholischen Kirche, die ganze kirchliche Vergangenheit für sich zu reklamie-

ren, durch die Magdeburger Zenturiatoren, führte unter apologetischer Zwecksetzung seit Baronius zur Ausbildung der katholischen Kirchengeschichte als Wissenschaft. In beiden Fällen erfolgte freilich eine Verengung, da die Identität und Kontinuität einseitig in den Vordergrund gestellt wurde und man sich dem Problem des geschichtlichen Wandels nicht voll stellte, vielleicht nicht stellen konnte. Gerade die nachtridentinische und noch mehr die restaurative Verfestigung der Kirche im 19. Jahrhundert führte deshalb zu Konfliktsmomenten mit der Kirchengeschichte. Nun stehen wir heute in einer kirchlichen Entwicklung, die zunächst einmal mehr unter dem Zeichen der Diskontinuität erlebt wird und die gerade innerhalb der Kirche die besorgte Frage aufkommen läßt, inwiefern diese Kirche noch dieselbe sei wie früher. In dieser Situation kommt gerade der Kirchengeschichte vielleicht eine gegenüber ihrer früheren Rolle komplementäre Funktion zu. Sie hätte die innere theologische Berechtigung auch der relativen Diskontinuitäten und Brüche aufzuzeigen; sie hätte anhand der bisher geschehenen Geschichte zu zeigen, inwiefern die wesentliche Identität der Kirche sich nicht nur im geschichtlichen Wandel behauptet, sondern sich nur in der je neuen Antwort auf geschichtliche Herausforderungen, im Rhythmus von „Challenge and response" (Toynbee) bewährt.

Der „Modernismus-Streit" als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute

Von Richard Schaeffler

1. Ein Begriff – zur Abgrenzung geprägt

Der Ausdruck „Modernismus" wurde von dem schwäbischen Pfarrer Carl Braig geprägt, der später Professor für Dogmatik in Freiburg wurde und dort der theologische Lehrer Martin Heideggers gewesen ist [1]. Braig verwendet den Audruck „Modernismus" in der Vorrede, die er seiner deutschen Übersetzung der „Apologie du Christianisme" von Marc-Antoine Duilhé de St. Projet vorangeschickt hat [2]. Braig will mit dem Ausdruck „Modernismus" eine Auffassung bezeichnen, nach welcher der Wert und die Verpflichtungskraft einer Religion nicht auf der objektiven Wahrheit ihrer Verkündigungsgehalte und Lehren beruht, sondern auf der subjektiven Qualität der Erlebnisse, die diese Religion vermittelt. Ein solches Religionsverständnis sieht Braig vor allem bei zwei Gruppen von Autoren am Werk: bei Schleiermacher und seinen Schülern innerhalb der liberalen evangelischen Theologie, und bei einigen Religionspsychologen seiner Zeit. Denn Schleiermacher hatte die Religion als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl" definiert und sie dadurch auf das Gefühl gegründet und so von aller Metaphysik und Moral (d. h. von aller Lehre von Gott, der Welt und den Menschen, aber auch von aller Anweisung zum Handeln unter sittlichen Normen) getrennt. Entsprechend kann es nun als „das Dogma des jüngsten Christentums" gelten, daß auch der Rang des Christentums nicht in der objektiven Wahrheit seiner Lehren oder der objektiven Verpflichtungskraft seiner Normen begründet ist, sondern in der Qualität der Gefühlsakte, die die christliche Botschaft vermittelt [3]. Auf religionsphilosophischem Gebiet aber entspricht dem so verstandenen „Modernismus" ein „Psychologismus", der die Religion allgemein als ein Gefüge von Phantasievorstellungen begreift, die nicht als objektiv wahr oder falsch beurteilt werden dürfen, wohl aber als Ausdruck für die Schöpferkraft des Unbewußten,

---

[1] Vgl. *M. Heidegger*, Frühe Schriften (Frankfurt 1972) X f.

[2] Originalausgabe Toulouse 1885, deutsch Freiburg 1889, vgl. bes. XL ff. der Vorrede.

[3] Vgl. *C. Braig*, Das Dogma des jüngsten Christentums, in: Modernstes Christentum und moderne Religionsphilosophie (Freiburg 1907) 3–60.

welches die Bilder bereitstellt, in welchen das religiöse Gefühl sich wiedererkennt [4].

Den Grund für diesen Psychologismus aber sieht Braig in Kants Kritik aller rationalen Theologie. Denn wenn eine Religion sich nicht mehr auf die objektive Wahrheit ihrer Aussagen über Gott, die Welt und den Menschen stützen kann, wird sie eben dadurch zum bloßen Spielfeld subjektiver Gefühle. Wer den Psychologismus der Religionstheorie und die bloße Gefühlstheologie im Sinne der Schüler Schleiermachers überwinden will, muß deshalb nach Überzeugung von Braig vor allem der philosophisch-rationalen Gotteslehre gegen alle Kritik Immanuel Kants zu ihrem Recht verhelfen.

Papst Pius X. hat den Terminus „Modernismus" mit allen Merkmalen, die Braig mit ihm verknüpfte, übernommen. In seiner Enzyklika „Pascendi dominici gregis mandatum" („Der Auftrag, die Herde des Herrn zu weiden"), die schon durch ihren Titel zu erkennen gibt, daß sie primär nicht ein wissenschaftlich-theologisches, sondern ein praktisch-pastorales Ziel verfolgt, wird der Terminus „Modernismus" nun freilich nicht auf die evangelische Theologie oder die außerchristliche Philosophie angewandt, sondern zur Verurteilung einer in sich sehr vielgestaltigen Richtung innerhalb der katholischen Theologie benutzt. Hier wie bei Braig jedoch enthält der Titel „Modernismus" den Vorwurf, die so Bezeichneten verwechselten die objektive Wahrheit der christlichen Glaubensverkündigung mit der subjektiven Qualität der Gefühle, die diese Verkündigung zu erzeugen vermag, oder mit psychischen Regungen, „die aus den verborgenen Höhlen des Unterbewußtseins heraufdrängen" [5]. Und hier wie bei Braig wird der Subjektivismus und Psychologismus der „Modernisten" darauf zurückgeführt, daß diese unter dem Einfluß Kants das Vertrauen in eine rationale Theologie verloren haben, folglich über keine Kriterien zur Beurteilung des Wahrheitsgehaltes einer Glaubensbotschaft verfügen und deshalb die Glaubensverkündigung nur noch an subjektiven Gefühls- und Erlebnisqualitäten messen können. „Die Modernisten bauen die Fundamente der Religionsphilosophie auf jene Doktrin [. . .], nach welcher die menschliche Vernunft gänzlich auf Erscheinungen beschränkt ist, d. h. auf Dinge, die uns erscheinen und in der Weise wie sie uns erscheinen, so daß sie weder die Kraft noch das Recht hat, die Grenzen der Erscheinungen zu überschreiten" [6]. Durch solchen „Agnostizismus" wird dem Menschen „von seiten des Intellekts jeder Weg zu Gott verschlossen" [7], Religion bleibt eine Sache des irrationa-

[4] Vgl. *C. Braig*, Der Ursprung der religiösen Vorstellungen und die Phantasie, a. a. O. 61–150.
[5] Enzyklika Pascendi, in: ASS 40 (1907) 593–650, 600.
[6] A. a. O. 596.
[7] A. a. O. 633.

len Gefühls, und die Behauptung ihrer Maßgeblichkeit fügt dem religiösen Empfinden „nichts hinzu [...], als einen höheren Grad von Heftigkeit" (ibid.).

Von hier aus wird verständlich, daß der Kampf gegen den Modernismus von den Vertretern des katholischen Lehramtes in dem Bewußtsein geführt wurde, das Recht der Vernunft zu vertreten, die auch in Glaubenssachen ein Urteil haben muß, und die Pflicht einzuschärfen, auch die Glaubensentscheidung rational zu rechtfertigen. Bei diesem Kampf für das Recht der Vernunft galt als unmittelbarer Gegner stets der Irrationalismus einer bloßen „Gefühlsreligion", als die verborgene Wurzel des Übels aber der „Phänomenalismus" Kants, der die Verstandeserkenntnis auf bloße Erscheinungen eingeschränkt und damit das Verhältnis Gottes zum Menschen und zur Welt aus dem Themenfeld philosophisch-rationalen Nachdenkens ausgeschlossen habe.

So ist der Terminus „Modernismus" nicht zur Selbstbezeichnung einer philosophischen oder theologischen Richtung geprägt worden, sondern zur philosophischen bzw. theologischen Abgrenzung oder zur kirchenamtlichen Verurteilung. Erst sekundär haben die solchermaßen Beschuldigten sich gelegentlich diesen Namen zu eigen gemacht, nicht zuletzt wohl deshalb, weil Pius X. die höchst unterschiedlichen Richtungen, die er bekämpfen wollte, in einen logischen Zusammenhang untereinander gebracht hat und damit auch den Vertretern dieser Positionen das Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit vermittelte. So brachte eine Gruppe italienischer Theologen kurz nach Erscheinen der Enzyklika Pascendi ein „Programma dei Modernisti" heraus (anonym erschienen 1907). George Tyrrell aber (1861–1909) glaubt den Sachverhalt in folgender Weise zusammenfassen zu können: „Pius X. [...] hat das zu einem bestimmten Bewußtsein seiner selbst gebracht, was vorher nur ein sehr unbestimmtes Streben nach einer verständigeren und auf tiefere Bildung begründeten Auslegung des Katholizismus gewesen war. In seinem Bemühen, ihn zu verdammen, hat er ihm" [dem Modernismus] „einen Namen gegeben, ihn zur Partei zusammengeschlossen und ihm viele Anhänger und Sympathien [...] gewonnen" [8].

Da der Terminus zunächst in polemischer Absicht, nicht zur Selbstbezeichnung einer philosophischen oder theologischen Gruppe geprägt war, ging es im „Modernismusstreit" von Anfang an nicht darum, ob jener „Psychologismus" und „Irrationalismus" zu bekämpfen sei, den Braig ebenso wie Pius X. für das ausgezeichnete Merkmal des „Mo-

[8] *G. Tyrrell,* Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new (New York, Bombay u. Kalkutta 1907), vom Verfasser ins Deutsche übersetzt (Jena 1909) S. V.

dernismus" hielten. Gestritten wurde vielmehr darum, ob diese Kennzeichen auch jenen Autoren wirklich zuzusprechen seien, zu deren Bekämpfung die Vokabel „Modernismus" benutzt wurde. Die meisten derer, die als „Modernisten" verurteilt wurden, wiesen für ihre Person diesen Vorwurf entschieden zurück. Der Kampf gegen den „Modernismus" nahm daher in wachsendem Maß den Charakter der Entlarvung „versteckter oder sich versteckender Modernisten" an.

2. Anwendungsprobleme

a) *Die Anwendung des Modernismusbegriffs auf die nachkantische Theologie und Religionswissenschaft*

Die Frage, ob er für seinen Vorwurf den richtigen Adressaten gewählt habe, muß schon an Braig gerichtet werden, sofern dieser den Grund des „modernistischen" Subjektivismus und Irrationalismus in der kantischen Kritik aller rationalen Theologie zu finden meinte. Gewiß hat Kant unsere Erkenntnis auf bloße Erscheinungen eingeschränkt, aber dies in der ausdrücklichen Absicht, gerade dadurch die „objektive Realität" unserer Erkenntnis zu retten, statt sie, wie Braig und viele katholische Theologen seiner Zeit ihm vorwarfen, mit subjektiven Erlebnisqualitäten zu verwechseln. Gewiß hat Kant allen vor-transzendentalen „Dogmatismus" bekämpft, aber nicht, um uns dadurch einem „Skeptizismus" oder auch „Agnostizismus" auszuliefern, sondern gerade deshalb, weil er diesen Dogmatismus seinerseits unvermeidlich in Skeptizismus umschlagen sah und seinen transzendentalen „Kritizismus" als den allein verbleibenden rettenden Ausweg anbieten wollte.

Wer also gerade der Philosophie Kants vorwerfen will, sie führe in Subjektivismus und Irrationalismus hinein, sei also das „Fundament" all derjenigen Richtungen, die heute als „Modernismus" bekämpft werden müssen, der müßte zuerst dartun, daß die objektiven Argumentationsergebnisse Kants seinen subjektiven Argumentationsabsichten diametral zuwiderlaufen, und er müßte weiterhin nachweisen, daß der „erkenntnistheoretische Realismus", den man Kants „transzendentalem Idealismus" entgegensetzen möchte, mehr sei, als die bloße Selbstvergessenheit einer Vernunft, die ihren eigenen aktiven Anteil am Aufbau ihrer Gegenstandswelt noch nicht zur Kenntnis genommen hat. Joseph Maréchal und seine Schüler haben versucht, Kant auf diese Weise auf dem Boden seiner eigenen Fragestellung zu kritisieren und dadurch den Grund für eine „transzendentale Theologie" zu legen. Braig aber hat in seinem „Abriß der Noetik" [9] dazu nur erste, recht spärliche Ansätze entwickelt. Und die nachfolgende Pole-

[9] C. *Braig*, Abriß der Noetik (Freiburg 1897).

mik gegen den theologischen „Modernismus" setzte fraglos voraus, daß Kants transzendentale Fragestellung ebenso entbehrlich, wie seine Beantwortung dieser Frage verfehlt sei.

Die Forderung der Anti-Modernisten lief deswegen auf eine Rückkehr zur vorkantischen Scholastik hinaus, die weit über das Ende des Mittelalters hinaus bis in die „Schulphilosophie" von Leibniz und Wolff fortgelebt hatte und in dieser Gestalt den akademischen Unterricht an katholisch-theologischen Fakultäten und Hochschulen weitgehend noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestimmte. Die Hochschätzung dieser Scholastik, positives Korrelat für die Ablehnung der kantischen Kritik, galt nun als das Anzeichen einer rechtgläubigen, von der Gefahr des „Modernismus" unberührten Theologie. „Nichts zeigt deutlicher an, daß jemand beginnt, modernistischen Lehren gewogen zu sein, als wenn er anfängt, die scholastische Methode zu verachten" [10].

Noch komplexer als die philosophische Frage, ob Kant mit Recht als der Vorfahr des bekämpften „Modernismus" zu gelten habe, ist die theologische Frage, ob und in welchem Sinne der Modernismusvorwurf auf diejenigen theologischen Richtungen wirklich zutrifft, zu deren Bekämpfung er verwendet wurde, also vor allem auf die biblisch-historischen Schriften von Alfred Loisy und auf die Versuche von George Tyrrell zur theologischen Erkenntnislehre.

b) *Die Anwendung des Modernismusbegriffs auf Loisys Verständnis der Glaubensgeschichte*

Alfred Loisy (1857–1940) ist denkbar weit entfernt von jener liberalen Theologie, gegen die Braig seinen Vorwurf des „Modernismus" ursprünglich erhoben hatte. Sein kleines, für den gesamten Modernismusstreit aber zentrales Buch „L'évangile et l'église" („Das Evangelium und die Kirche") ist ausdrücklich einer Kritik der liberalen Theologie gewidmet, die nach Loisys Meinung in Adolf von Harnack ihren typischen Repräsentanten gefunden hat. Es gilt daher zu verstehen, wie es dahin kam, daß der Modernismusvorwurf, wie Pius X. ihn erhob, vorwiegend gerade diejenige Theologie traf, deren herausragender Repräsentant Loisy gewesen ist.

Loisy wollte historisch-kritische Bibelwissenschaft betreiben und war überzeugt, gerade dadurch ein spezifisch katholisches Bibelverständnis zustande zu bringen. Dies gilt schon für Richard Simon (1638–1712), der durch seine „Histoire critique" der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften und ihrer Übersetzungen (1678, 1689 bzw. 1690) die historisch-kritische Theologie begründet hat. Er wollte dadurch ein philologisches Argument gegen das „for-

[10] Enzyklika Pascendi, ASS 40, 636 f.

male Schriftprinzip" der lutherischen Orthodoxie gewinnen, d. h. gegen die Meinung, die Schrift sei „durch sich selber hell und klar" und bedürfe zu ihrem Verständnis keines Hinblickes auf die Geschichte der Kirche und ihrer Überlieferung. Historische Kritik erweist Schriftwerdung als einen Vorgang innerhalb der Tradition, Schrifterklärung und Schriftverständnis, also die Verkündigungsgeschichte und Rezeptionsgeschichte der Bibel, als integralen Bestandteil der Kirchengeschichte, nicht etwa als deren ungeschichtliches und außergesellschaftliches Apriori.

Entsprechend will Loisy in „L'évangile et l'église" mit historisch-kritischen Methoden der Meinung Harnacks und der liberalen Theologie entgegenwirken, das „Wesen des Christentums" bestehe darin, daß der Einzelne das Wort von Gott als unserem liebenden Vater in einer Innerlichkeit zu hören bekommt, die allen Bezug zur Kirche, zu ihrem Dogma, ihrer Überlieferung und ihrem gemeinsamen Gottesdienst als bloße „Äußerlichkeit" erscheinen läßt. Gegen den Individualismus der liberalen Theologie setzt Loisy den Nachweis, daß Verkündigung des Wortes und Hören auf das Wort stets gesellschaftlich-geschichtliche Vorgänge sind. Die Funktion der Predigt und des Hörens auf sie schließen stets die Aufgabe ein, daß eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe, nämlich die Kirche, in der Geschichte durch Weitergabe des Evangeliums auch sich selber der nächsten Generation überliefert, weil diese Selbstüberlieferung die Bedingung dafür darstellt, daß auch kommenden Generationen das Evangelium gepredigt werden kann. Auf der unlösbaren gegenseitigen Zusammengehörigkeit von „Evangelium und Kirche", nicht auf ihrer Differenz, liegt der Akzent aller Ausführungen des so betitelten Buches.

Gewiß, Loisy hält die Stiftung der Kirche zwar für das objektive Ergebnis, nicht aber für das subjektive Handlungsziel Jesu. Jesu „Naherwartung" des Endes dieser Welt und des Kommens des göttlichen Reiches habe keine Veranlassung geboten, für die Zeit zwischen seinem Tod und dem „Jüngsten Tage" durch Einrichtung einer eigenen Institution Vorsorge zu treffen. „Jesus verkündete das Reich; aber was kam, war die Kirche" [11]. Dieser vielzitierte Satz von Loisy wird freilich mißverstanden, wenn er nicht im Zusammenhang anderer Aussagen gesehen wird. Das Wort des Glaubens kann nach Loisys Überzeugung nur in der konkreten Gemeinde der Glaubenden, in ihrem gemeinsam formulierten Glaubensverständnis, ihrem gemeinsamen Gottesdienst, in der institutionellen Struktur ihres gemeinschaftlichen Lebens weitergegeben werden. Gewiß lebt die Kirche aus dem Evangelium und würde zu existieren aufhören, wenn sie das Wort nicht mehr hören und bekennen wollte. Aber das Evangelium seiner-

[11] *A. Loisy*, Das Evangelium und die Kirche (deutsch München 1904) 155.

seits lebt nur solange weiter, wie es in der Kirche als der Gemeinschaft seiner Hörer weitergesagt und weitergelebt wird. „Die Kirche ist für das Evangelium ebenso notwendig, wie das Evangelium für die Kirche“ [12].

Daraus nun zieht Loisy eine weitere Folgerung, die ihn zu seiner eigenen Überraschung in den Konflikt mit der Kirche geführt hat. Die Geschichte des Glaubensverständnisses und damit die Geschichte der Glaubenslehre, des Gottesdienstes und der Kirchenordnung ist bedingt durch die Geschichte der Kirche und spiegelt deswegen die Bedingungen des Lebens und Überlebens wider, an welche die Kirche sich anpassen muß, wenn sie nicht untergehen soll. Für die Geschichte von Dogma, Kult und Kirchenordnung entwirft Loisy so ein Interpretationsschema, das wir heute als „sozialdarwinistisch“ bezeichnen können. Aus der Fülle von Theologien, Gottesdienstformen und Weisen des Gemeindelebens, die sich immer neu entwickeln (entsprechend den „Mutanten“ Darwins), wird durch den Überlebenskampf immer diejenige Form ausgelesen, die der Kirche unter jeweils neuen Bedingungen die beste Chance des Überlebens gewährt. Der Mechanismus dieser Auslese garantiert die Optimierung der jeweiligen Entwicklungsgestalt, weil das Nicht-Optimale durch den Lebenskampf ausgetilgt wird. „In jeder Epoche war sie“ [die Kirche], „was sie sein mußte, um durch die Rettung ihrer selbst zugleich das Evangelium zu retten“ [13].

Der erste Teil dieses Satzes bezeugt jene geradezu emphatisch ekklesiale Gesinnung, von der Loisy in den Jahren vor seiner Verurteilung erfüllt war. Der zweite Teil des Satzes, der von der Notwendigkeit einer „Rettung“ spricht, läßt aber schon jenen Zug im Denken Loisys hervortreten, der alsbald zum Grund für seine Verurteilung werden sollte. Die Wahrheit einer Lehre, die Verbindlichkeit einer moralischen oder rechtlichen Norm, die Heilsbedeutung einer gottesdienstlichen Handlung reduzierten sich für ihn darauf, Akte eines Lebens zu sein, das sich wandelt, um zu überleben. Das so verstandene Wahre, Gute und Rechte, Heilsnotwendige oder doch Heilsvermittelnde kann dem Prozeß des gesellschaftlichen Lebens, in diesem Fall dem Prozeß kirchlich-gemeinschaftlichen Lebens, nicht mehr als kritische Instanz gegenübertreten, sondern wird zu seiner Funktion. Normativität wird so zur Ideologie, d. h. zum Mittel im Durchsetzungskampf ums Überleben.

Die Kirche aber wollte sich nicht bescheinigen lassen, sie habe sich zu jeder Zeit in dem bestmöglichen Zustand befunden, wenn ihr dafür unterstellt wurde, sie verkünde nicht mehr das Wahre, ohne Rück-

[12] A. a. O. 139.
[13] A. a. O. 137 f.

sicht auf die Verbesserung oder Verschlechterung ihrer Überlebenschancen, „importune opportune", sondern sie gebe jeweils das als Wahrheit aus, was ihr zum eigenen Überleben dienlich sei. Es ist, um sogleich das wichtigste Beispiel zu nennen, diese *sozialdarwinistisch begründete Lehre von der „Dogmenentwicklung"*, die alsbald die kirchliche Verurteilung herausforderte, so daß jeder katholische Geistliche sie in einem eigenen „Eid gegen die Irrtümer der Modernisten" zu verwerfen hatte.

Aus dieser Abgrenzung heraus wird es verständlich, daß in den folgenden Jahrzehnten die Frage nach dem „Lebenswert" einer Glaubenslehre in den bloßen Anhang der entsprechenden Lehrbuchkapitel verwiesen wurde, während man sich zunächst bemühte, den reinen Theoriegehalt des Dogmas unabhängig von allem Nutzen und Nachteil für das Leben als seinen objektiven Wahrheitswert herauszuarbeiten.

c) *Die Vorstellung von der „statischen" Kirche und den häretischen „Dynamikern".*

Die Auseinandersetzung mit Loisy hat zunächst nur dazu geführt, daß die amtlichen Vertreter der Kirche erneut die Lehre einschärften, die Normativität des Wahren, Guten und Heilschaffenden dürfe nicht auf seine Funktion im Dienste des Lebens reduziert werden und werde deshalb von der geschichtlichen Variation der Lebensbedingungen und Lebensbedürfnisse nicht im Kern betroffen. Für Henry Bergson (1859–1941), der auf anderem Wege als Loisy zu einem, freilich von Darwin unabhängigen Evolutionismus gekommen war, mußte deshalb der Modernismus-Streit wie ein Schulbeispiel für den Gegensatz zwischen einer „statischen" und einer „dynamischen" Religionsauffassung, sowie zwischen einer „Moral der Repression" und einer „Moral des hoffnungsvollen Aufschwungs" erscheinen. Diesen Gegensatz auf seine „Quellen" zurückzuführen, ist das Ziel seines Buches „Les deux sources de la morale et de la religion" (Paris 1932). Der Antagonismus dieser beiden Arten von Religion und Moral ist nach Bergsons Auffassung die vorantreibende Kraft in der Geschichte der Religion und damit der Menschheit. Jesus, Franz von Assisi, aber auch Loisy, mit dem Bergson durch lange Jahre hindurch persönlich und fachlich eng verbunden war, erschienen so als jene „Dynamiker", die zwar am Widerstand der „Statiker" notwendig zerbrechen, aber in ihrem persönlichen Scheitern der Sache von Religion und Moral den entscheidenden Dienst tun. Denn die „statische" Religion und die „repressive" Moral können sich vor der Verunsicherung durch die „Dynamiker" immer nur dadurch sichern, daß sie einen Teil ihrer Ideen, auf ein erträgliches Maß reduziert, in sich aufnehmen.

Es ist bekannt, daß Bergson auf die „katholische Erneuerung" in Frankreich erheblichen Einfluß ausgeübt hat und dadurch einem neuen theologischen „Evolutionismus", vor allem jener Art, die Teilhard de Chardin entwickelte, erst die Verbreitung ermöglicht hat. Weniger bekannt ist, daß Loisy selbst sich mit Bergsons Deutung der Religionsgeschichte in einer Gegenschrift „Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?" sehr kritisch auseinandergesetzt hat. Die Antithese von Statikern und Dynamikern hält er für eine philosophische Konstruktion, die durch die Befunde religionshistorischer Forschung nicht gedeckt wird; die Beschreibung Jesu als eines reinen „Dynamikers" im Gegensatz zur „Statik" der jüdischen Überlieferung läßt sich seiner Meinung nach historisch nicht halten. Das Ganze ist, im Gewande einer religionshistorischen Darstellung, ein „Gedicht". „‚Die schöpferische Entwicklung', eine Metaphysik des Universums, ist ein kosmogonisches Gedicht; sein ergänzendes Gegenstück, ‚Die zwei Quellen der Moral und der Religion', eine Metaphysik des Menschen, ist ein theogonisches, soteriologisches, eschatologisches Gedicht" [14]. Loisy hätte aus Bergsons Religionsphilosophie eine strahlende Rechtfertigung seiner eigenen Position gewinnen können. Denn diese Philosophie hätte es ihm gestattet, als „Dynamiker" im Streit mit einer „statischen" Kirche und ihrer „repressiven" Moral und so als der wahre Diener des Fortschritts zu erscheinen. Er hat diese Möglichkeit der Selbstrechtfertigung aus historischer Redlichkeit ausgeschlagen. Dieser „Modernist", der wegen seines eigenen Evolutionismus in den Konflikt mit der Kirche geraten war, hätte einer späteren Generation weit unkritischerer Evolutionisten mehr Korrektive an die Hand geben können, wenn man es nicht für überflüssig gehalten hätte, zur Kenntnis zu nehmen, was er nach seiner kirchlichen Verurteilung noch geschrieben hat.

d) *Die Anwendung des Modernismusbegriffs auf Tyrrells Verständnis der Offenbarung als Erfahrung*

Die Wirkungsgeschichte Loisys – der Einfluß, den er in jahrzehntelanger Zusammenarbeit auf die philosophische Entwicklung Bergsons genommen hat, aber auch die Folge, die sich daraus ergab, daß sein Spätwerk von den Theologen nicht mehr gelesen wurde – zeigt an: Das Problem, wie die Wahrheit (des Glaubens) sich zur Geschichte (der Kirche in ihrer jeweiligen Lebenswelt) verhalte, blieb auch dann gestellt, wenn Loisys Antwort auf diese Frage zurückgewiesen werden mußte. George Tyrrell (1861–1909) hat diese Frage, wiederum in ausdrücklicher Abgrenzung gegen die liberale Richtung der evangelischen Theologie, zunächst durch die Unterscheidung zwischen „Glau-

[14] *A. Loisy*, Y-a-t-il deux sources de la religion et de la morale? (Paris 1933) 18 f.

be" und „Theologie" zu lösen versucht. Die ewige Wahrheit des Glaubens, die Gott selbst durch Offenbarung kundgemacht hat, ist Gegenstand einer geschichtlich sich entwickelnden theologischen Erkenntnisbemühung. Nach seiner Auffassung soll sich „die Offenbarung [...] zur Theologie verhalten, wie die Sterne zur Astronomie oder wie die Wahrheit des Seins zur Wahrheit des logischen Schlusses" [15].

Doch reicht es offenbar nicht aus, die Ewigkeit der Wahrheit als des Erkenntnisziels bzw. der Erkenntnisnorm von der Zeitlichkeit der Erkenntnisbemühung und ihres Fortschritts zu unterscheiden. Denn zur Wahrheit des Glaubens gehört nicht nur die ewige Gültigkeit seines Inhaltes, sondern ebensosehr auch die geschichtliche Tatsache seines Geoffenbartseins. Es geht z. B. nicht nur um die Güte als ewige Wesenseigenschaft Gottes, sondern darum, daß er dem Sünder geschichtlich zugesagt hat, er wolle ihm ohne sein Verdienst gütig begegnen.

Glaubenswahrheit und theologische Erkenntnis verhalten sich also nicht nur wie das Objekt, das erkannt werden soll, zu der subjektiven Bemühung um seine Erkenntnis, sondern wie zwei Weisen, in denen der gleiche objektive Sachverhalt sich dem Subjekt vor Augen stellt: einmal in der Weise einer Selbstpräsentation der geoffenbarten Wirklichkeit vor dem menschlichen Geiste, d. h. in einer „Erfahrung", die, wenn sie geschieht, alles schon in sich enthält, was der Mensch an der Sache zu sehen bekommt, das andere Mal in der Weise der nachfolgenden Reflexion, die sich über viele Stufen hinweg entwickeln muß. Alles, was so aussehen könnte, wie eine historische „Entwicklung" der Glaubenswahrheit, ist dieser Auffassung nach nur die Entwicklung unserer Reflexion auf die Erfahrung göttlicher Offenbarung sowie der Ausdruck dieser Entwicklung in theologischen Lehren. Man hat traditionell die Entwicklung der Theologie als die fortschreitende Explikation derjenigen Inhalte begreifen wollen, welche implizit in der Offenbarung schon enthalten sind. Tyrrell kann diese traditionelle Auffassung nur mit einer bezeichnenden Korrektur übernehmen. „Wenn also eine Theologie in unausgesprochener Form" [implizit] „in der Offenbarung enthalten ist, so ist sie es nicht, wie ein Urteil in einem anderen als logische Folgerung eingeschlossen ist, sondern wie eine Theorie in der Erfahrung enthalten ist" [16].

In dem Bestreben, den Glauben und seine ewige Wahrheit möglichst deutlich von der Theologie und ihrer geschichtlichen Entwicklung zu unterscheiden, orientierte sich Tyrrell am Ideal einer möglichst theoriefreien Erfahrung. Alles Theoretische, darum satzhaft

---

[15] *G. Tyrrell*, Zwischen Szylla und Charybdis 324.
[16] A. a. O. 353.

Aussagbare und argumentativ Begründbare galt ihm schon als Produkt der theologischen Reflexion, nicht als unmittelbarer und einzig maßgeblich bleibender Inhalt der Glaubenserfahrung. Er bemerkte dabei nicht, was lange vor ihm vor allem durch Kant aufgezeigt worden war: Es sind stets gewisse Theorie-Momente, vor allem Begriffe und Urteilsfunktionen, die unseren subjektiven Vorstellungen erst objektive Bedeutung verschaffen. Eine völlig theoriefreie Erfahrung, wie er sie als die noch vortheoretische, für alle theologische Reflexion aber den Inhalt und Maßstab setzende Wahrheit des Glaubens finden wollte, wäre also, wenn sie sich wirklich herauspräparieren ließe, weit eher eine Abfolge bloß subjektiver Erlebnisse, als eine Selbstdarstellung des Objekts in der Erfahrung. Tyrrells Versuch, den Glauben als reine, vortheoretische Erfahrung zu beschreiben, schlägt daher, von ihm unbemerkt, dahin aus, die Grenze zwischen Erfahrung und Erlebnis zu verwischen – was noch dadurch begünstigt wird, daß die englische Sprache für beide Begriffe nur einen Terminus kennt: experience. Eben dadurch aber hat sein Versuch, die Wahrheit des Glaubens vor aller Relativierung durch die Geschichte der Theologie zu schützen und deshalb alle Entwicklung ausschließlich der theologischen Reflexion zuzurechnen, ihn zu einer Gleichsetzung des Glaubens mit der Subjektivität eines Erlebens geführt; und auf eben dieses Verständnis des Glaubens konnte der Vorwurf des Subjektivismus und Irrationalismus, der im Begriff des „Modernismus" enthalten war, nun in geradezu klassischer Weise angewandt werden. Wie in Frankreich Loisy, so wurde in England Tyrrell zu dem am meisten exponierten Adressaten der kirchlichen Modernismus-Verurteilung.

3. Der Bedeutungswandel eines Begriffs

a) *Vom Abgrenzungsbegriff zur Selbstbezeichnung*

Die Weise, wie Tyrrell das Problem des „Modernismus" formulierte, hat die weitere Entwicklung des „Modernismusstreites" in Deutschland und Italien wesentlich bestimmt. Tyrrell war sich darüber im klaren, daß der Terminus „Modernismus" ursprünglich in abgrenzend-polemischer Absicht geprägt worden war; aber er war bereit, ihn als Selbstbezeichnung zu übernehmen und gab ihm dabei folgende neue Bedeutung: „‚Modernismus' heißt Glauben an den Katholizismus; aber es heißt auch Glauben an die moderne Welt. Und dieser Glaube ist in beiden Fällen so tief, daß er es mit ruhiger Zuversicht unternehmen kann, kritisch zu sein bis zum Ende" [17]. Wurde der Modernismus so interpretiert, dann erschien er deutschen Lesern als die Fortsetzung der Bemühungen Hermann Schells um eine Versöhnung

[17] *G. Tyrrell,* Zwischen Szylla und Charybdis XII.

des „alten Glaubens" mit der „neuen Zeit" [18]. In Italien aber konnte der so interpretierte „Modernismus" geradezu als eine nationale Notwendigkeit erscheinen. Denn das „Risorgimento", die Errichtung eines italienischen Nationalstaates unter Vertreibung der zumeist ausländischen Monarchen der bisherigen Teilstaaten, war nur möglich geworden, indem auch die Souveränität des Papstes über den Kirchenstaat beseitigt wurde. Dies aber hatte die Treue zur kirchlichen Überlieferung und die Offenheit für den „Geist der Zeit" in einen Gegensatz treten lassen, der für Staat und Kirche gleichermaßen auf die Dauer unerträglich war. Ein Programm, das die Versöhnung von Glaubenstreue und Modernität versprach, mußte daher in weiten Kreisen Zustimmung finden. Das schon erwähnte „Programma dei Modernisti" von 1907 verdankte nicht zuletzt diesem Umstande sein Echo in der Öffentlichkeit.

b) *Geläufige Urteile in der Rückschau*

Auch bei jenen, die sich der kirchlichen Verurteilung des Modernismus anschlossen oder doch unterwarfen, und das heißt bei der überwältigenden Mehrheit der Katholiken, dominierte in der Rückschau auf den „Modernismus-Streit" der Eindruck, die Modernisten hätten das Notwendige gewollt, wenn auch mit unzulänglichen Mitteln zu erreichen versucht. Als Beispiel für diese „durchschnittliche Meinung" der Katholiken über den Modernismus sei der Artikel „Modernismus" in „Herders Volkslexikon" von 1963 zitiert: „Modernismus, eine um 1900 im Katholizismus entstandene Bewegung, die die christliche Glaubens- und Sittenlehre an die moderne Wissenschaft und Denkform anpassen wollte; ursprünglich erwachsen aus dem Bestreben, das Christentum zeitgemäß zu verwirklichen, gab der Modernismus teilweise wesentliches Glaubensgut preis" [19]. Von hier aus ließ sich leicht die Folgerung ziehen, das durch Papst Johannes XXIII und das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitete „Aggiornamento" habe mit verfeinerten theologischen Methoden und diesmal mit Unterstützung der kirchlichen Amtsautorität dasjenige erreicht, was die Modernisten mit methodisch unzulänglichen Mitteln und in Rebellion gegen eine modernitätsfeindliche Kirchenleitung vergeblich versucht haben.

c) *Rückwendung zu den inhaltlichen Problemen*

Die Zielbestimmung, die Tyrrell dem Modernismus gegeben hat, hat zweifellos etwas Einleuchtendes an sich und gestattet überdies, den Modernismus bruchlos in jene Bestrebungen einzuordnen, die dar-

[18] *H. Schell*, Die neue Zeit und der alte Glaube (Würzburg 1897).
[19] Artikel „Modernismus", in: Herders Volkslexikon (1963).

auf gerichtet waren und sind, den weithin abgebrochenen Dialog zwischen Kirche und Welt, zwischen Treue zur Überlieferung und Zukunftsoffenheit des modernen Geistes wieder anzuknüpfen. Aber die Begriffe „Katholizismus" und „moderne Welt" bei Tyrrell bzw. „Glaubensgut" und „moderne Denkweise" in dem zitierten Lexikonartikel sind allzu formal, als daß sie erkennen ließen, wo die inhaltlichen Konflikte liegen, die überwunden werden müssen, wenn der Dialog gelingen soll. Diese Begriffe enthalten auch keine Kriterien dafür, welche Scheinlösungen es zu vermeiden gilt, wenn die Kirche in diesem Dialog ihren unverwechselbaren Eigenbeitrag leisten soll, statt in bloßer Anpassung an die jeweils herrschende öffentliche Meinung immer nur das zu wiederholen, was die „Welt" sich auch ohne Hinblick auf Glaube und Offenbarung immer schon selber gesagt hat. Nur wo eine solche inhaltliche Umschreibung der Aufgaben und Schwierigkeiten, sowie der Kriterien zur Beurteilung von Lösungsangeboten gelingt, wird es möglich, aus der Erfahrung des „Modernismusstreites" wirklich zu lernen, statt bloß die methodischen (und taktischen!) Ungeschicklichkeiten der „Modernisten" bzw. die mangelnde Gesprächsbereitschaft und vermeidbare Härte der kirchlichen Amtsträger zu beklagen. Denn mit solchen Klagen und Anklagen ist für die Zukunft wenig gewonnen. Im Hinblick auf die erforderlichen inhaltlichen Klärungen von Problemstand und Urteilskriterien seien nun rückschauend einige Sachfragen festgehalten:

4. Das Erbe des Modernismus-Streits: Weiterhin offene Sachfragen

a) *Wahrheit und Geschichte*

Loisy hat die wesentliche Zugehörigkeit des Glaubens und seiner Wahrheit zur Glaubensgemeinde und ihrer Geschichte hervorgehoben; er hat zugleich betont, daß die Geschichte der Kirche kein selbstgenügsames Sondergeschehen ist, sondern stets die Geschichte dieser Kirche „in der Welt", d. h. in dem sich wandelnden Gefüge derjenigen Bedingungen, denen die Teilgruppe „Kirche" immer neu die Möglichkeit ihres Fortlebens abgewinnen muß. Am Verhältnis von „Evangelium und Kirche", dem sein für den Modernismusstreit wichtigstes Werk gewidmet war, stellte sich ihm auf eine besonders konkrete und darum zugleich besonders radikale Weise *die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Wahrheit und der Geschichte* derjenigen gesellschaftlichen Teilgruppe, die ihre Existenzberechtigung ausschließlich aus dem Dienst an dieser Wahrheit herleiten kann.

Das Verhältnis von Kirche und Welt, von Überlieferungstreue und Modernität, das nach geläufigem Verständnis das Zentralproblem des Modernismusstreits gewesen ist, ist also bei Loisy vermittelt durch das

Verhältnis des Glaubensinhaltes zur Glaubensgemeinde, die als Gemeinde in der Welt stets auch in die Geschichte dieser Welt verwoben ist. Das Problem dieses Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte, von Geschichte einer Teilgruppe und Geschichte einer sich entwickelnden Gesamtgesellschaft bleibt gestellt, auch wenn Loisys Lösungsversuch als unzulänglich zurückgewiesen werden muß.

Das Kriterium aber, an welchem seine (und längst nicht nur seine!) Lösung sich als Scheinlösung erwiesen hat, läßt sich auf die Formel bringen: Wenn die Normativität der Wahrheit lediglich auf die Unbarmherzigkeit jenes Gesetzes zurückgeführt wird, nach welchem alles Lebendige seiner Umwelt die Bedingungen des Überlebens abgewinnen muß, dann ist die so verstandene Wahrheit zu einer bloßen Funktion der Geschichte geworden. Es kommt jedoch darauf an, die Geschichte (der Kirche in der Welt, der Teilgruppe in der Gesellschaft, aber auch der Welt und Menschheit im ganzen) unter das Urteil der Wahrheit, nicht die Wahrheit (sei es des Evangeliums, sei es einer Idee) in den Dienst der Geschichte zu stellen. Wo letzteres dennoch geschieht, wird das Problem von Wahrheit, Geschichte und Gesellschaft nicht gelöst, sondern übersprungen, weil dieses Problem nur dort entsteht, wo gesehen wird, daß Wahrheit und Geschichte ihren je eigenen Gesetzen folgen und erst aus dieser ihrer Besonderheit heraus in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden müssen. Aber das Problem wird auch damit nicht gelöst, daß man die Ewigkeit der Wahrheit behauptet und ihr Verhältnis zur Geschichte nicht wahrnimmt.

b) *Erfahrung und Reflexion*

Tyrrell hat den bleibenden Vorsprung der Glaubenswahrheit vor aller Theologie, der Offenbarung vor aller kirchlichen Theorie und Praxis darauf zurückführen wollen, daß alle Reflexion ihren Inhalt aus der Erfahrung schöpft und an dieser Erfahrung ihren Maßstab gewinnen muß. Am Verhältnis von Glaube und Theologie, von Ereignis der Offenbarung und Geschichte der Kirche, stellte sich ihm auf eine besonders konkrete und darum besonders radikale Weise *die Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Reflexion.* Denn nur die Rückbindung an die Erfahrung verschafft der Reflexion ihren Gehalt; aber nur die Offenheit und Unabgeschlossenheit des Reflexionsprozesses läßt die Erfahrung sein, was sie ist: Selbstdarstellung einer Wirklichkeit vor dem menschlichen Denken. Die Reflexion ist nötig und muß immer weiter vorangetrieben werden, wenn jener Vorsprung der Erfahrung ausdrücklich bewußt werden soll, welcher dieser Reflexion die Richtung weist und so das Übergewicht der sich selber darstellenden Sache gegenüber dem diese Sache auffassenden Denken zur Darstellung bringt.

Das Verhältnis von Kirche und Welt, von Überlieferungstreue und Modernität, das auch und gerade nach Tyrrells Meinung das Zentralproblem des Modernismusstreites ausgemacht hat, ist also für ihn vermittelt durch das Verhältnis zwischen einer Erfahrung, die durch keine Entwicklung der theologischen Theorie oder der kirchlichen Praxis je eingeholt, geschweige denn überholt werden kann, und einem Reflexionsprozeß, der um eben jener Erfahrung willen offengehalten werden muß. Das Problem dieses Verhältnisses zwischen ereignishafter Erfahrung und unabschließbarem Reflexionsprozeß aber bleibt bestehen, auch wenn Tyrrells Lösungsversuch als unzulänglich zurückgewiesen werden muß.

Das Kriterium aber, an welchem seine (und längst nicht nur seine!) Lösung sich als Scheinlösung erwiesen hat, läßt sich rückschauend auf die Formel bringen: Wo die Normativität der Erfahrung für alle Reflexion dadurch gesichert werden soll, daß nur eine theoriefreie Unmittelbarkeit als Zugang zum Wirklichen anerkannt wird, da wird aus dem Objektiven der Erfahrung unvermerkt das Subjektive eines bloßen Erlebnisses. Es kommt darauf an, Erfahrung durch Reflexion zur Sprache zu bringen und zu begreifen, daß wir das „Verbum rei", d. h. den Anspruch, unter den die Sache uns stellt, nur in der Weise vernehmen, wie wir es im „Verbum mentis", d. h. in den Begriffen und Urteilen des erkennenden Geistes, schon beantwortet haben. (Dem Theologen mag hier eine Analogie weiterhelfen. Was hier über das Verhältnis vom Wort der Sache und Wort des Geistes gesagt worden ist, gilt auch für das Verhältnis von Gottes-Wort und Menschenwort. Wir kennen das Gotteswort der Offenbarung immer nur in der Weise, wie Menschen, z. B. die Verfasser biblischer Schriften, es schon durch ihr menschliches Wort beantwortet haben.) Es bleibt ein Irrtum, darauf zu warten, die „Selbstdarstellung der Sache" sei ohne unser aktives Zutun, das Verbum rei also ohne das Verbum mentis, irgendwo wahrzunehmen. Wer nicht bemerkt, daß jedes Hören schon ein Antworten einschließt, wer deshalb nach der „theoriefreien" Erfahrung sucht, um so der Vorläufigkeit der Reflexion zu entgehen, der hat das Problem von Reflexion und Erfahrung nicht gelöst, sondern übersprungen, weil er die wesentliche Zusammengehörigkeit beider nicht wahrgenommen hat. – Freilich wird das Problem auch dadurch nicht gelöst, daß man das Bedeutungsgewicht der Entscheidung zwischen Theoriesätzen betont und deren Rückbindung an Erfahrung unbeachtet läßt.

c) *Subjektivität und Objektivität*

Das Verhältnis zwischen dem Ereignis der Erfahrung und dem Prozeß der Reflexion steht einerseits in Beziehung zu jenem Problem, das

seit Loisys zugegebenermaßen unzulänglichem Lösungsversuch noch auf seine Beantwortung wartet: zu der Frage, wie die Unüberholbarkeit der Wahrheit sich zur Prozeßhaftigkeit der Geschichte verhalte. Andererseits aber verweist die Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Reflexion auch auf die eingangs gestellte Frage zurück, ob Braigs Herleitung des „Modernismus" aus dem „Phänomenalismus" Kants das letzte Wort im Modernismusstreit bleiben könne.

Braig hat den Unterschied zwischen objektiver Sachnotwendigkeit und subjektivem Denkzwang, zwischen objektiver Beweiskraft eines Arguments und subjektiver Suggestionskraft einer Assoziationenreihe, zwischen logischer Geltung einer Erkenntnis und psychologischer Erlebnisqualität einer Vorstellung hervorgehoben; und er hat die Bedeutung dieses Unterschiedes auch für die Philosophie der Religion und für die theologische Auslegung der christlichen Glaubensbotschaft deutlich gemacht. Die Verwechslung der objektiven Wahrheit mit der subjektiven Qualität eines Erlebnisses aber gilt ihm als Grund jenes „Modernismus", für den „alles Äußere und Geschichtliche [...] nur Sinn und Wert [hat] als ein nach außen verlegtes Symbol eines psychischen Innenzustandes oder Innenvorgangs" [20]. Wo aber Subjektivität alles ist, da ist Wahrheit identisch mit der Überzeugungskraft eines unser Gefühl ansprechenden, unser Denken faszinierenden Scheins. Wie will der Subjektivist ein Kriterium dafür angeben, „daß der schöne Glaube" [der unser Gefühl ausfüllt und uns subjektiv überzeugt] „sich unterscheidet vom schönen Wahn?" [21].

Dabei sucht Braig den Grund allen Psychologismus und Subjektivismus in der Erkenntniskritik Kants. In dessen Lehre von der Gesetzgebung des Verstandes über die Natur, d. h. über die Allheit der uns erscheinenden Gegenstände, sah er nichts anderes als die Übersetzung der „Sophistik des alten Protagoras in die Sprache der neuesten Philosophie [...]. Das Menschensubjekt ist der Maßstab des Seins" [22].

Es ist hier nicht der Ort, um die Verdienste zu würdigen, die Braig sich durch seine Forschungen auf anderen Gebieten der Philosophie und Theologie erworben hat. Auf seine Bedeutung für die gesamte Entwicklung Martin Heideggers habe ich an anderer Stelle aufmerksam gemacht [23]. Aber an dieser Stelle muß darauf hingewiesen werden, daß in seinem Begriff des „Modernismus" die scharfsinnige Kritik an allem theologischen Irrationalismus und Subjektivismus mit einer wenig verständnisvollen Polemik gegen Kant verknüpft ist, und

---

[20] Vorrede zur „Apologie des Christentums" S. L.

[21] Das Dogma des jüngsten Christentums 44.

[22] *C. Braig*, Jesus Christus außerhalb der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: *ders.*, Jesus Christus (Freiburg 1909) 107–121, 121.

[23] *R. Schaeffler*, Frömmigkeit des Denkens? – Martin Heidegger und die katholische Theologie (Darmstadt 1978).

daß gerade dieser Modernismusbegriff die nachfolgende theologische Kontroverse sowie die kirchenamtlichen Entscheidungen bestimmt hat. Und es muß die Frage erlaubt sein, ob der gerade so geprägte Begriff des Modernismus nicht wesentlich dazu beigetragen hat, die Lösung derjenigen Probleme zu erschweren, auf deren Dringlichkeit Braig mit Recht hingewiesen hat. Es könnte sein, daß zur Überwindung eben jener subjektivistischen und irrationalistischen Gefahren in Theologie und Religionsphilosophie, vor denen Braig mit gutem Grund gewarnt hat, auf eine gute Strecke hin gerade von Kants transzendentalem Kritizismus zu lernen gewesen wäre, in welchem Braig nicht ein Heilmittel, sondern die Krankheitsursache zu sehen meinte.

Jedenfalls aber bleibt der Theologie wie der Philosophie nicht nur das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte, von Erfahrung und Reflexion, sondern auch *das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität* zur erneuten Analyse aufgetragen, wenn es gelingen soll, über die im Modernismusstreit vertretenen Positionen hinauszugelangen. Das Problem bleibt gestellt, auch wenn Braigs Lösungsversuch nicht befriedigen konnte. Das Kriterium aber, an welchem seine (und nicht nur seine!) Lösung sich als Scheinlösung erwiesen hat, läßt sich rückschauend in folgender Weise formulieren: Braigs Orientierung an einer von allem Einfluß des Subjekts freibleibenden Objektivität und Tyrrells Suche nach einer reflexionsfreien und theoriefreien Erfahrung sind untereinander näher verwandt, als der Modernismuskritiker Braig wahrhaben möchte. Eine vortranszendentale Erkenntnislehre, welcher die transzendentale Bedeutung des Subjekts verborgen bleibt, kann die erkenntnisermöglichende Leistung dieses Subjekts nicht von psychologischen Mechanismen unterscheiden, die eine subjektive Befangenheit zur Folge haben. Wer (dogmatisch) eine subjektfreie Objektivität behauptet, hat das Problem des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität nicht gelöst, sondern übersprungen; wer dieses Problem lösen will, wird nicht auf bloße Scheidung, sondern auf transzendentale Vermittlung bedacht sein müssen.

5. Das Spannungsverhältnis von theologisch-wissenschaftlicher Theorie und kirchlich-pastoraler Praxis

Zuletzt sei ein Wort zur kirchlichen Bekämpfung des Modernismus und Maßregelung der Modernisten gesagt. Es ist üblich geworden, dieses leidvolle Kapitel der jüngeren Kirchengeschichte unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von kirchlicher Lehraufsicht und wissenschaftlicher Meinungsfreiheit abzuhandeln. Hier soll auf einen anderen, wenn auch damit zusammenhängenden Gesichtspunkt aufmerksam gemacht werden. So sehr die Vertreter des kirchlichen Lehramtes sich dagegen verwahrten, daß Loisy die Wahrheit des Glaubens auf

seine Funktion im Leben der Gemeinde (und auf seinen Beitrag zum Überleben im Daseinskampf) reduzierte, so sehr betonten doch auch sie den Zusammenhang von Glauben und kirchlichem Leben, ja den Vorrang des pastoralen Interesses am Leben der Gemeinde vor dem wissenschaftlichen Interesse an der Verfeinerung von Fragestellungen und Methoden. Schon einleitend wurde darauf hingewiesen, daß Pius X. durch die Einleitungsworte seines Rundschreibens „Pascendi dominici gregis mandatum" sich bei seinem Urteil über eine theologische Richtung, den „Modernismus", auf seinen pastoralen „Auftrag, die Herde des Herrn zu weiden", berief. Das pastorale Interesse aber schien durch eine Theologie ernsthaft bedroht, die die Bestreitung überlieferter Glaubensüberzeugungen in das Gewand ihrer Neuinterpretation kleidete und so in einer für den einzelnen Gläubigen unkontrollierbaren Weise die Grenze verwischte, an welcher die Bemühung um ein vertieftes Verständnis der Überlieferung in den Willen überging, „unmodern" gewordene Überlieferungsbestände abzustoßen. „Vor allem ist anzumerken, daß jeder Modernist mehrere Rollen spielt und in sich gleichsam vermischt: den Philosophen und den Glaubenden, den Theologen und den Historiker, den Kritiker, Apologeten und Erneuerer" [24].

Das pastorale Interesse an der Wiederherstellung klarer Entscheidungsalternativen überwog ganz offenkundig das wissenschaftliche Interesse an der Verknüpfung unterschiedlicher Problemaspekte. Fragen, wie die soeben erörterten, also das Problem von Wahrheit und Geschichte, von Erfahrung und Reflexion, von Subjektivität und Objektivität mußten nun in einem schlechten Sinne als „akademisch" erscheinen, d. h. als Sonderprobleme eines wissenschaftlich interessierten Denkens. Fragen solcher Art, so schien es, verloren ihre Bedeutung vor der einen notwendigen Frage, ob eine Theologie dieser Art den Glauben, den sie auszulegen vorgibt, in Wahrheit zerstöre, die Glaubensentscheidung, zu der sie aufrufen will, in Wahrheit schon durch die Weise der Darstellung negativ vorentschieden habe. Und doch hat der Verlauf des Modernismusstreites gezeigt: Der Verzicht auf wissenschaftliche Differenzierung zugunsten der Eindeutigkeit der Glaubensentscheidung und die damit verbundene Zurückstellung des wissenschaftlichen Interesses gegenüber dem pastoralen hat auch und gerade in pastoraler Hinsicht nicht zu dem gewünschten Ergebnis geführt.

Zunächst konnte es *innerkirchlich* nicht ohne Folgen bleiben, daß die Generation von Kandidaten, die in den Jahren nach 1907 studierte, erlebte, wie ihre akademischen Lehrer Überwachungen und Verdächtigungen ausgesetzt waren, teils ihre Lehrstühle verloren, teils

[24] Enzyklika Pascendi, ASS 40, 596.

auf Grund amtlicher Monita sich verpflichten mußten (oder es doch faktisch vorzogen), auf die Behandlung gewisser Themen in ihren Lehrveranstaltungen zu verzichten. Und noch für wenigstens ein weiteres Jahrzehnt war eine Atmosphäre des gegenseitigen Mißtrauens zwischen Kirchenleitung und Hochschulen entstanden, die eine schwere Belastung der Kandidaten darstellte. Bei vielen, die später selbst kirchliche Amtsautorität auszuüben hatten, entstand so eine spürbare Rollenunsicherheit, die sich im Sinne einer „Autoritätskrise" auf die Gemeinden übertrug.

Für die *außerkirchliche Öffentlichkeit* aber, die den Inhalt der Auseinandersetzungen kaum durchschaute, wohl aber die Heftigkeit wahrnahm, mit der kirchlicherseits gegen die „Modernisten" vorgegangen wurde, erschien es nun völlig unverständlich, daß die Vertreter des kirchlichen Lehramtes der redlichen Überzeugung sein konnten, gegen den Irrationalismus zu kämpfen und für das Recht der Vernunft einzutreten. Die Maßregelung so vieler Theologen und das Ausweichen so vieler anderer auf „ungefährliche" Themengebiete erweckte in dieser Öffentlichkeit weit mehr den Eindruck einer Unterdrückung von Problembewußtsein und Argumentationswillen. Und da der Streit je länger desto mehr auf die vereinfachende Formel gebracht wurde, es gehe um die Entscheidung zwischen modernistischen Irrwegen und Rückkehr zur Scholastik, so schien die Entfremdung zwischen dem kirchlichen Glauben und dem neuzeitlichen Denken endgültig besiegelt zu sein.

Jene „formalisierende" Betrachtungsart, die die konkreten Streitgegenstände unbeachtet ließ und den Modernismus als zunächst zwar gescheiterten, aber mit verbesserten Mitteln zu wiederholenden Versuch begriff, den kirchlichen Glauben wieder mit dem modernen Denken zu versöhnen, erschien so durch die kirchlich-gesellschaftlichen Auswirkungen des Modernismusstreites nachträglich als bestätigt. Und wer jetzt noch auf die gravierenden Mängel der modernistischen Theologien hinwies, der erweckte nach außen den Eindruck, in aussichtslose Rückzugsgefechte verstrickt zu sein. Eine außerkirchlich-öffentliche Meinung, die immer schon zu wissen glaubte, daß kirchenamtliche Stellungnahmen nur „überholte Positionen" zu verteidigen versuchen, und die deshalb sich für berechtigt hielt, auf die Argumente, die zugunsten dieser Stellungnahmen vorgebracht wurden, gar nicht erst zu hören, schien nun durch den bloßen Hinweis auf die kirchlichen Maßregelungen der Modernisten schon hinlänglich begründet. Die mangelnde Aufmerksamkeit, die die Öffentlichkeit noch Jahrzehnte später irgendwelchen kirchlichen Verlautbarungen entgegenbrachte, gehört nicht weniger als die innerkirchliche „Autoritätskrise" zu den Spätwirkungen des „Modernismusstreits".

Nun lohnt es sich nicht, siebzig Jahre danach der Kirchenleitung von damals gute Ratschläge zu geben oder auch böse Vorwürfe zu machen. Auch für die Rückschau kommt es darauf an, jene Formalisierungen zu vermeiden, wie sie, je nach Standpunkt, entweder durch das Begriffspaar „überlieferungstreu oder modernistisch-modern", oder aber durch das Begriffspaar „überholt und zeitgemäß" zum Ausdruck gebracht werden. Statt solcher Formalisierungen, die stets nur zum polemischen Gebrauche taugen, gilt es, die Auseinandersetzung zu den Inhalten zurückzulenken, die damals zur Debatte standen, über die aber auch heute noch keineswegs die erforderliche Klarheit gewonnen ist. Zu diesen Inhalten aber gehört, das hat die Erfahrung des Modernismusstreites gezeigt, neben dem Verhältnis von Wahrheit und Geschichte (Loisy), von Erfahrung und Reflexion (Tyrrell), von Subjektivität und Objektivität (Braig) auch das Verhältnis von theologischer Theorie und pastoraler Praxis.

Auch von diesem Problem gilt: Es bleibt als Frage gestellt, auch wenn die Antworten nicht befriedigen können, die von den Parteien im Modernismusstreit gegeben worden sind. Das Kriterium aber, an welchem die damaligen (und längst nicht nur die damaligen!) Lösungen sich als Scheinlösungen erwiesen haben, läßt sich zurückschauend in folgender Weise formulieren: Wo die praxisanleitende Funktion der Theologie dadurch gesichert werden soll, daß die Differenziertheit wissenschaftlicher Fragestellungen geopfert wird, um zur vermeintlichen Einfachheit praktisch entscheidbarer Handlungsalternativen zu gelangen, da hört die Theologie auf, Anleitung für die Praxis zu sein, und wird zu deren sekundärer Spiegelung und Rechtfertigung. Es kommt darauf an, die theologische Theorie für eine pastorale Praxis fruchtbar zu machen, nicht immer schon zuvor festgelegte Programme der pastoralen Praxis durch eine (dann im Grunde entbehrliche) theologische Theorie plausibel zu machen. Wo letzteres geschieht, da wird das Problem des Verhältnisses von theologischer Theorie und pastoraler Praxis nicht gelöst, sondern übersprungen. Wer die theologische Theorie nur wegen ihrer „Kompliziertheit" diffamiert und sie nur insoweit zuläßt, wie sie geeignet erscheint, die vermeintlich einfachen und für jedermann einsichtigen Erfordernisse der pastoralen Praxis publikumswirksam zu formulieren, der gewinnt auf diese Weise nicht etwa eine praxisbezogene Theorie, sondern beraubt die Praxis ihrer theoretischen Orientierung – und zwar gleichgültig, ob dieser Schwund an wissenschaftlich-theologischer Differenzierung zugunsten klarer Entscheidungsalternativen der pastoralen Praxis im Namen einer kirchlich gelenkten oder im Namen einer von Planungsspezialisten ohne Amtsauftrag entworfenen Praxis gefordert wird. – Freilich wird das Problem auch dadurch nicht gelöst, daß der Theoretiker sich

mit Berufung auf seine Meinungsfreiheit der Verantwortung für die praktischen Folgerungen seiner geäußerten Meinung entzieht.

Wer das heute (oder muß man schon sagen: gestern?) so viel diskutierte Verhältnis von Theorie und Praxis studieren will, der findet dafür kaum ein lehrreicheres Beispiel als das Verhältnis von theologischer Theorie und kirchlicher Praxis, weil kirchliche Praxis ihrem Selbstverständnis nach stets mehr sein will, als theoriefreier Pragmatismus, theologische Theorie aber sich stets gegen den Verdacht distanziert, sie betreibe eine für das praktische Leben der Gemeinde bedeutungslose Spekulation. Weil die Praxisrelevanz der Theorie, der Theoriebezug der Praxis gerade auf diesem Gebiet allen Beteiligten stets besonders deutlich bewußt gewesen ist, darum hat auch das Ringen um das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis hier deutlicher als anderswo im Zentrum der Auseinandersetzungen gestanden – auch im Zentrum des Modernismusstreits. Hier wie bei den zuvor genannten Problemen von Wahrheit und Geschichte, von Erfahrung und Reflexion, von Subjektivität und Objektivität gilt: Dem Modernismusstreit als einem besonders schmerzlichen Kapitel der jüngeren Kirchengeschichte wird nur derjenige in der Rückschau gerecht werden können, der sich heute in den Dienst eben dieser Fragen stellt, statt herablassend auf diejenigen herunterzublicken, die „damals" nicht besser wußten, wie auf Fragen zu antworten sei, die für uns Heutige, wie man sich schmeichelt, „kein Problem mehr sind". Der „Modernismusstreit" ist nicht deswegen von aktuellem Interesse, weil er sich als ein Schulbeispiel zum Anprangern überholter Formen der Kirchenzucht verwenden läßt, sondern deshalb, weil er das Bedeutungsgewicht von Fragen signalisiert, um die damals im Bewußtsein ihrer Bedeutung für das Leben und Überleben der Kirche gerungen wurde, und deren Erörterung heute nicht hinter den schon einmal erreichten Grad des Problembewußtseins zurückfallen darf.

Das Werden des Gottes

Zur „Theogonie" des Hesiod

Von Bernhard Uhde

I

Die griechischer Gottesvorstellung eigenen Züge von Theogonie und Monotheismus sind bereits in der frühen Auseinandersetzung von religiösem und philosophischem Denken als einander widerstreitend aufgefaßt worden. Der Streit war maßgeblich durch eine Kritik bestimmt, die sich gegen den Gedanken vom Werden der Götter [1], gegen Darstellungen vom Verhalten der Götter [2] und gegen die Annahme vieler Götter [3] richtete. Diese Kritik an der Theogonie wurde in der Begegnung des jungen Christentums mit dem alten griechischen Denken wiederholt [4]; dessen als Monotheismus aufgenommene Seite kam hingegen zu Lob [5] und wurde als Ausdruck einer „theologia naturalis" behandelt [6]. In neuerer Zeit ist jedoch auf den Zusammenhang von

[1] Vgl. Xenophanes B 14: „ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς ..."; mit Beziehung auf Hesiod, Theogonie 116 f.: Epicharm B 1. Aristophanes' Parodie auf die Theogonie (Vögel 684 ff.) ist deutlich gegen Hesiod gerichtet. Sie zeigt einerseits, wie als Folge der älteren Kritik die unmittelbare und bildhafte Vorstellung einer Theogonie lächerlich erscheinen muß; sie ist andererseits Beleg für die anhaltende Wirkung theogonischer Auffassungen. Die ältere kritische Arbeit bringt aber auch die sophistische Ablehnung einer Kenntnis von Göttern überhaupt mit hervor (vgl. z. B. Protagoras B 4). Dazu aber auch Platon, Timaios 41 a 7 f., dessen Gedanke freilich die Annahme eines Demiurgen voraussetzt.

[2] Die Dichter haben den Göttern „κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν" (Xenophanes B 11, vgl. B 12) nachgesagt, doch „πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί" (Solon fr. 29, ed. Edmonds); dazu auch Euripides, Herakles 1313–1346. Vgl. noch Platon, Politeia 377 d 4 f. und Nomoi 886 b 10 f.

[3] Vgl. Xenophanes B 23; dazu Aristoteles, Metaphysik 986 b 21 f. Vgl. die Überlegungen in Xenophanes A 28, die wohl nicht die Gedanken, wohl aber die Wirkung des Xenophanes wiedergeben.

[4] Gegen das Werden der Götter z. B. Tatian, Oratio adversus Graecos 21, 2 („Γένεσιν ἂν λέγητε θεῶν, καὶ θνητοὺς αὐτοὺς ἀποφανεῖσθε"); vgl. Athenagoras von Athen, Legatio pro Christianis XIX. Gegen den Inhalt der Darstellung der Götter z. B. Theophilos von Antiochien, Ad Autolycum III, 8; vgl. Klemens von Alexandrien, Cohortatio ad Gentes II. Gegen die Annahme vieler Götter z. B. Athenagoras von Athen, Legatio pro Christianis XXII; vgl. Tertullian, Ad Nationes II, 9 (dazu auch Augustinus, De civitate Dei VII, 1 ff.). Zum Gesamten Laktanz, Divinarum Institutionum Libri VII, Libri I–III.

[5] Vgl. besonders Minucius Felix, Octavius XIX, 3–XX, 1; auch Athenagoras von Athen, Legatio pro Christianis VI–VII; XXIII; Tertullian, Liber de Anima II; u. a.

[6] Vgl. Augustinus, De civitate Dei VII, 6 und den Gedankengang in VIII, 1 ff. Dazu *W. Jaeger*, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, S. 9 ff.

Theogonie und Monotheismus hingewiesen worden. [7] Es ist zu zeigen, inwiefern dieser Zusammenhang der zunächst als widerstreitend behaupteten Züge den Charakter einer Entwicklung trägt, indem die dem Monotheismus impliziten göttlichen Eigenschaften von Wille, Macht und Wissen erstmals durch die Theogonie aufgearbeitet und in einer Einheit gedacht werden konnten. [8]

Herodot sagt von Homer und Hesiod, sie seien diejenigen, „die eine Theogonie (θεογονίη) den Griechen machten und den Göttern die Beinamen gaben und Ehren und Fertigkeiten [unter sie] verteilten und ihre Gestalten zeigten." [9] Dieser Hinweis auf die Arbeit der Dichter trifft vor allem Hesiod, dem die Musen verkünden sollen, „wie zuerst Götter (θεοί) und Erde geworden (γένοντο)" [10], der aber auch zeigt, wie Zeus als erhabenster und mächtigster unter den Göttern [11] Anteile und Ehren zuteilt [12]. Hesiod gibt die Geschichte dieser Zuteilung wieder, indem er die herausragende Stellung des Zeus aus der Theogonie begründet. Damit geht er über Homer hinaus [13], weil durch eine theogonische Begründung der Herrschaft des Zeus deren

---

[7] Vgl. *K. Deichgräber*, Der listensinnende Trug des Gottes, Göttingen 1952, S. 126, wo das Denken des Xenophanes in Beziehung zu Hesiod gesehen wird: „Ein ethisch-religiöses Denken, logisch-folgerichtig den Ansatz entwickelnd, führt die Ansätze zum Monotheismus, die sich in Hesiods Erga finden, mit kompromißloser Strenge aus und vertreibt damit aus dem Bereich des Göttlichen alles, was nur irgendwie an den menschengestaltigen, menschenartigen Gott erinnern könnte. So führt eine klare Linie der Entwicklung von Hesiods Theogonie über die Erga zu Xenophanes' Verdammungsurteil der anthropomorphen Göttervorstellung ...". Vgl. auch *E. Peterich*, Die Theologie der Hellenen, Leipzig 1938, S. 375 ff.

[8] Über die „Theogonie" des Musaios heißt es: „καὶ τὸν μὲν Εὐμόλπου παῖδά φασι, ποιῆσαι δὲ Θεογονίαν καὶ Σφαῖραν πρῶτον, φάναι τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι." (Musaios A 4). Die Bemerkung Hegels über die griechischen Götter und Gott: „... Zeus steht an der Spitze; man kann darin die Bestimmung der Einheit finden ..." (*G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, III: Die griechische und die römische Welt, Leipzig 1923, S. 589) trifft die hesiodische Vorstellung und die daraus hervorgehende Tradition genau. „Mangel an eingleisiger Logik ... bei Hesiod" (so *K. v. Fritz*, Das Hesiodische in den Werken Hesiods, in: Hésiode et son Influence. Entretiens sur l'Antiquité Classique VII, Genf 1962, S. 17) bedeutet keineswegs – wie anders vor Parmenides! – mangelnde Entschiedenheit der Auffassung.

[9] Herodot II, 53. Vgl. auch Diogenes Laertius I, 3 (= Musaios A 4), wo es von Musaios heißt, er habe zuerst eine „Theogonie gemacht". Die Beobachtung Herodot's mißverstanden hat P. Grimal („Cette remarque d'Hérodote paraît d'abord absurde, parce qu'il est évident que les noms des dieux existaient avant Hésiode ...", in: K. v. Fritz, op. cit., S. 56); bei Hesiod geht es, wie auch Herodot sieht, nicht um die „Namen", sondern um die Herkunft der Götter („ἔνθεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες ..." – Herodot II, 53).

[10] Hesiod, Theogonie 108; vgl. Theogonie 46. [11] Vgl. Hesiod, Theogonie 49.

[12] Hesiod, Theogonie 71 f.; vgl. 389 ff., 881 f. Vgl. auch Homer, Ilias II, 197; Odyssee XI, 302 f.

[13] Vgl. *F. Solmsen*, Hesiod and Aischylus, New York 1949, S. 7: „Hesiod's Zeus is Homer's Zeus – Homer's Zeus and something more, but even this ‚more' must be understood as a development of that character of Zeus which had emerged in the heroic epos."

Momente als Einheit aufgefaßt werden konnten. So ist die „Theogonie" als Theologie des Zeus zu verstehen [14]: diese „Tat" Hesiods [15] läßt erstmals das göttliche Wirken – nicht den Gott selbst [16] – einsehbar werden. [17]

Das Planen und Handeln der Götter war den Sterblichen der Dichtung Homers durch göttliches Erscheinen erklärt [18] oder durch göttliche Deutung vermittelt [19], jedoch menschlichem Erkennen verschlossen [20] und daher auch Anlaß zu Verwunderung oder Erschrecken [21],

---

[14] So *H. Neitzel*, Homer-Rezeption bei Hesiod, Bern 1975, S. 17: „Hesiod entwickelte seine Theologie, die in Wahrheit nur die Lehre von dem einen Gott Zeus ist, in der ‚Theogonie' ...".

[15] Vgl. dazu Neitzel, op. cit., S. 196; jedoch scheint die Vermutung, daß Hesiod „mit den Olympiern außer Zeus wenig anfangen" konnte, nicht eben als Begründung für Hesiod's Auffassung geeignet.

[16] Vgl. Hesiod fr. 169 (ed. Rzach): „Μάντις δ' οὐδ' εἷς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, / ὅς τις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο."

[17] Vgl. Neitzel, op. cit., S. 108.

[18] So z. B. Homer, Ilias I, 193 ff. (Athene erscheint dem Achill); Ilias V, 124 ff. (Athene spricht zu Diomedes); Ilias XVIII, 163 ff. (Iris' Botschaft an Achill); Ilias XX, 332 ff. (Poseidon entrückt Aeneas); vgl. *W. Kullmann*, Das Wirken der Götter in der Ilias, Berlin 1956, S. 83 ff. Odyssee I, 178 ff. (Athene in Gestalt des Mentes bei Telemach); Odyssee V, 160 ff. (Kalypso entläßt Odysseus); Odyssee X, 281 ff. (Hermes rät Odysseus) u. a.

[19] Vgl. z. B. Homer, Ilias VIII, 245; Odyssee XII, 394 f. Von Zeus kommen auch die Träume (Ilias I, 63; II, 1 ff.), weshalb deren Deutung den gegenwärtigen Willen des Gottes offenbart („ἀναφαίνειν": Ilias I, 87); vgl. Homer, Odyssee IV, 804 f.; XIX, 535 f. Gesehen („μαντεύεσθαι": Ilias XVI, 859; XIX, 420; Odyssee XV, 172; XVII, 154. Vgl. Pindar fr. 150 [ed. Snell]) wird Künftiges, das dem göttlichen Ratschluß entspringt; wenn nicht in unwiederholbar außergewöhnlicher Weise (vgl. Ilias XVI, 846 f.: der sterbende Patroklos; Ilias XIX, 408 f.: die Rosse des Achill), so von Sehern, deren Wissen „τά τ'ἐόντα τά τ'ἐσσόμενα πρό τ'ἐόντα" (Ilias I, 70) umfaßt, weshalb sie erkennen, was die Götter bescheiden (Ilias I, 85 ff.; Odyssee XI, 100 ff.). Schließlich ist zu erinnern, daß die gesamte Dichtung des Homer und des Hesiod dem göttlichen Wissen der Musen entspringt (Homer, Ilias II, 484 ff.; Odyssee I, 1; Hesiod, Theogonie 22 f. u. ö.; Erga 1 f.), die als Töchter des Zeus und der Mnemosyne (Hesiod, Theogonie 53 f.) bei allem gegenwärtig alles wissen. So ziehen die Sänger ihr Wissen allein aus göttlicher Begabung (vgl. Homer, Odyssee I, 347 f.).

[20] Beispielhaft sagt Penelope zu Eurykleia: „Liebe Mutter, [zu] schwer ist es [auch] dir, der ewiglebenden Götter Pläne zu entdecken, obgleich du vielwissend bist." (Homer, Odyssee XXIII, 81 f.); vgl. die eindeutige Formulierung bei Pindar fr. 61 (ed. Snell). Das Wissen des Zeus sollen auch die anderen Götter nicht zu erforschen suchen (Homer, Ilias I, 545 f.); nur Athene fragt den Kroniden, „τί νύ τοι νόος ἔνδοθι κεύθει;" – „was birgt denn nun dein Denkvermögen im Innern?" (Homer, Odyssee XXIV, 474), so daß Zeus seinen Willen auf die Frage hin offenbart. Wenn Solon hingegen sagt: „πάντη δ'ἀθανάτων ἀφανὴς νόος ἀνθρώποισιν" – „Ganz unoffenbar aber ist der Unsterblichen Denken den Menschen" (fr. 17, ed. Edmonds), so leitet dies auf die Kritik des dichterischen Wissens über; vgl. *B. Uhde*, Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit, I, Wiesbaden 1976, S. 6 f. – Zum Verhältnis von menschlichem und göttlichem Wissen *B. Snell*, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg ^{3}1955, S. 184 ff.

[21] Das Verwundern oder Erschrecken (θάμβος, θαμβέω) trifft den Menschen sowohl beim Erscheinen eines Gottes (z. B. Homer, Ilias I, 197 f.: Athene erscheint Achill) wie bei einem Zeichen, das seine Anwesenheit (z. B. Homer, Ilias IV, 78 f.: Athene fährt wie ein Stern leuchtend zu den Troern nieder), sein Eingreifen (z. B.

zumal die Götter meist in fremder Gestalt [22] und unstet [23] unter Menschen weilen, unverhüllt aber nur wenigen – etwa den Phaiaken [24] – begegnen [25]. Deshalb konnte bei raschen und schwer verständlichen Fügungen das Eingreifen eines Gottes vermutet [26], bei wechselndem Kampfglück auf Auseinandersetzungen unter den Göttern geschlossen werden [27]; gut beraten sei daher der Mensch, „der mit Schweigen die Gaben der Götter nehme, was sie auch geben" [28]. Die Einsicht in das von den Göttern Bestimmte nimmt deshalb das jeweilig Bedachte als Freude [29] oder Klage [30], selten aber als Frage [31] auf; das Fragen richtet

---

Homer, Ilias VIII, 75 f.: Zeus schleudert seinen Blitz), sein Entschwinden (z. B. Homer, Odyssee I, 319 f., III, 371 f.: Athene entfliegt einem Vogel gleich) oder sein Planen (z. B. Homer, Odyssee II, 146 f.: Zeus sendet ein Vogelzeichen) enthüllt. Treffend heißt es von Telemach, als er den von Athene plötzlich verjüngten Odysseus wiedererblickt: „θάμβησε δε μιν φίλος υἱός, / ταρβήσας δ'ἑτέρωσε· βάλ' ὄμματα, μὴ θεὸς εἴη" (Homer, Odyssee XVI, 178 f.).

[22] Besonders Athene zeigt sich in „Verkleidungen" (vgl. Homer, Odyssee I, 105 f.: als Mentes (Mentor); VII, 14 f.: als Jungfrau; XIII, 221 f.: als Schafhirte; XXII, 205 f. und XXIV, 502 f.: als Mentor), so daß Odysseus zu ihr sagt: „Schwer ist es dich, Göttin, zu erkennen – für den Sterblichen, der [dir] begegnet, auch wenn er vielerfahren ist; dich selbst machst du ja allem gleichend." (Homer, Odyssee XIII, 312 f.). Aber auch andere Götter bedienen sich anderer Gestalt (z. B. Hera, die in Gestalt des Stentor erscheint: Homer, Ilias V, 784 f.); eine Erklärung hierfür geben die Mahnworte der Freier an Antinoos, der nach dem als Bettler erscheinenden Odysseus einen Schemel warf: Götter erscheinen unter Menschen in fremder Gestalt, um der Menschen Hybris und Rechtlichkeit zu prüfen (Homer, Odyssee XVII, 483 f.). Vgl. dazu aber Platon, Politeia 380 d 1 f.

[23] Homer, Odyssee X, 573–574.

[24] Homer, Odyssee VII, 201 f.; vgl. III, 420.

[25] Homer, Odyssee XVI, 161; vgl. Ilias XX, 131; Hymnus an Demeter 111. Vgl. Ilias V, 127 f.: Athene nimmt dem Diomedes „das Dunkel" – „ἀχλύς" von den Augen, so daß er im Kampf Götter von Menschen unterscheiden kann.

[26] Vgl. Homer, Ilias XV, 467 (Teukros' Bogensehne reißt); XXIII, 768 ff. (Aias strauchelt); Odyssee IV, 652 f. (in der Gestalt des Mentor wird ein Gott vermutet); XIII, 159 f. (Untergang des Phaiakenschiffes); XVI, 181 f. (Verjüngung des Odysseus; vgl. VI, 229; XXIII, 156; XXIV, 367); XXIII, 63 f. (Penelope vermutet einen Gott als Töter der Freier).

[27] So kämpfen die Griechen unter dem von Athene gestärkten Diomedes (Homer, Ilias V, 124 f.) so lange erfolgreich, bis ihnen Hektor, von Ares begleitet, entgegentritt (V, 601 f.); schließlich greift Athene auf Anraten der Hera und mit Erlaubnis des Zeus (V, 711 ff.) zusammen mit Hera selbst in die Schlacht ein und verwundet den Ares (V, 855 f.). Vgl. die Ereignisse der Theomachie, Ilias XX, 54 ff., u. a. Auch beim Wettkampf können Streitigkeiten von Göttern zum Austrag kommen; vgl. Homer, Ilias XXIII, 382 ff.

[28] Homer, Odyssee XVIII, 142.

[29] Z. B. Homer, Ilias XXIV, 424 f. (Priamos' Freude über die Unversehrtheit der Leiche des Hektor); Odyssee IV, 839 f. (Penelope's Freude über den Traum); Odyssee XIII, 356 f. (Odysseus' Freude über die Heimkehr); Odyssee XXI, 414 f. (Odysseus' Freude über das Donnerzeichen des Zeus).

[30] Z. B. Homer, Ilias XVIII, 79 f. (Achill klagt über den Tod des Patroklos); Ilias XXI, 273 f. (Achill im Skamander); Odyssee V, 299 f. (Odysseus im Seesturm); Odyssee X, 496 f. (Ankündigung der Hadesfahrt; vgl. X, 566 f.). Dazu Homer, Odyssee I, 32 f. (Zeus: Menschen klagen stets über uns Götter).

[31] Vgl. Homer, Odyssee XIX, 42 f. (Odysseus zu Telemach: nicht fragen ist δίκη θεῶν; vgl. Ilias I, 545 f.). Dagegen aber Odyssee V, 339 f.: Ino fragt nach dem Grund des Zornes des Poseidon auf Odysseus; vgl. auch Odyssee XXIV, 473 f.

sich somit nicht auf die Begründung des gesamten göttlichen Handelns, mithin auch nicht auf dessen einheitliche Ursache.

Freilich überragt in der Dichtung Homers die Gestalt des Zeus, des „Vaters der Götter und Menschen“ [32]. Seine Stellung ist auf seine Größe gegründet, die sich in Willen, Macht und Wissen auslegt. Zeus' Wille ist nicht zu hintergehen [33], seine Macht kann von niemandem bezwungen werden [34], sein Wissen ist weitgreifend [35]. Zeus ist „der Götter Höchster und Bester“ [36], ihm eigen sind höchste, unübertreffbare Kennzeichen [37]. Zeus herrscht über Götter und Menschen [38], er vermag alles [39] – und doch mußte er in der „Ilias“ seine Herrschaft verteidigen [40], muß sie in der „Odyssee“ [41] teilen [42]. Seine Stärke liegt in Willen und Macht, während sein Wissen nicht über das anderer

---

[32] Die Wendung „πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε“ für Zeus begegnet vielfach; vgl. *K. Kerényi,* Zeus und Hera, Leiden 1972, S. 41 ff. Daneben kennt die Ilias auch den Okeanos, „ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται“ (Homer, Ilias XIV, 246), der mithin auch „θεῶν γένεσις“ (Ilias XIV, 201) ist. Vgl. den Orphischen Hymnus 83 (ed. Quandt): „Ὠκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον, αἰὲν ἐόντα, / ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων . . .“. Diese Vorstellung sei älter (vgl. *F. Gisinger* in RE XVII, 1937, Sp. 2308 f., und *H. Herter* in RE XVII, 1937, Sp. 2349 f., bes. Sp. 2350), wie auch die Rede des Achill auf den von ihm getöteten, dem Strome Axios entstammten Asteropaios zeige: wohl sei dieser vom Geschlecht des mächtigen Flusses, Achill selbst aber vom Stamme des Zeus, der „κρείσσων“ – „stärker“ als alle Ströme, ja stärker als der Okeanos sei (Ilias XXI, 184 ff.). Gerade diese Passage aber läßt durch die genauere Bestimmung des Okeanos, „ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα / καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν“ – „aus dem doch alle Ströme und alle Meere / und alle Quellen und tiefen Brunnen fließen“ (Ilias XXI, 196–197), eine Verwandtschaft mit der Frage nach der ἀρχὴ πάντων erkennen, die nach dem Zeugnis des Aristoteles zuerst von Thales aufgenommen wurde, während es „ἄδηλον“ sei, ob es in dieser Hinsicht ältere Hinweise auf den Okeanos gebe (Aristoteles, Metaphysik 983 b 6 ff.). Wenn also erst Thales auch das Wasser als ἀρχὴ πάντων betrachtet haben sollte (Aristoteles, loc. cit.; vgl. dazu *H. Boeder,* Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie, Den Haag 1962, S. 26 ff.), so könnte dies Anhalt dafür sein, die Vorstellung vom Okeanos als dem Ursprung von Allem zeitlich nicht vor die Vorstellung von der Macht des Kroniden – auch auf dem Gebiete des Hervorbringens – zu setzen, wie dies erst nachhomerische Theogonie ordnend versucht (Hesiod, Theogonie 133). – Vgl. zum Gesamten die monumentale Monographie von *A. B. Cook,* Zeus. A Study in Ancient Religion. 3 Bde., Cambridge 1914–1940; und: *H. Schwabl,* Zeus, in: RE Suppl. XV, Sp. 993 ff.

[33] Vgl. Homer, Odyssee V, 103–104 u. a.

[34] Vgl. Homer, Ilias VIII, 5 ff.; VIII, 463; XV, 14 ff.; Odyssee V, 4.

[35] Vgl. Homer, Ilias XIII, 631; XV, 461 u. a.

[36] Homer, Ilias XXIII, 43; vgl. V, 756 u. a. Vgl. Hymnus an Zeus 1.

[37] Z. B. Homer, Ilias I, 851; II, 118; III, 276 u. a.; Odyssee II, 216–217; XX, 201 u. a.

[38] Homer, Odyssee XIX, 303 u. a.

[39] Homer, Odyssee IV, 236–237. Vgl. aber Odyssee X, 306: „θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται“.

[40] Vgl. Homer, Ilias I, 396 ff. Dazu Kullmann, op. cit., S. 14 ff.

[41] In der „Odyssee“ ist die Stellung der Athene derart, daß sie – was von Zeus nicht ausgesagt wird! – „ἐνὶ φρεσὶ πάντα ἰδυῖα“ (Homer, Odyssee XIII, 417).

[42] Mit Zeus herrscht Athene (Odyssee XVI, 264). – Auf eine nähere Bestimmung der unterschiedlichen Stellung des Zeus in „Ilias“ und „Odyssee“ soll hier nicht eingegangen werden.

Götter hinausreicht, denn auch von ihnen heißt es: „die Götter aber wissen ja alles“ [43]. Der Ausruf des Menelaos: „Vater Zeus, ja dich sagt man an Sinnen (φρένες) überlegen vor anderen, den Menschen und den Göttern . . .“ [44] setzt gar einen Zweifel in die menschliche Auffassung von der Überlegenheit des Zeus, was seine „φρένες“, seine Geisteskraft anlangt; der Plan der Hera, den νόος, das Denkvermögen des Zeus mit Hilfe anderer Götter zu täuschen [45], setzt ja die Möglichkeit der Täuschung voraus und bestätigt in seiner Verwirklichung, daß das Wissen des Zeus vor Trug nicht geschützt ist. Dieser Trug, vom Gotte Hypnos trotz der Sorge vor späterer Strafe durch die unbezwingbare Macht des Zeus unterstützt, zeigt eine Einschränkung der Herrschaft des Zeus, weshalb der Gott des Schlafes „Herr aller Götter und aller Menschen“ [46] genannt werden kann. Um den Willen und die Macht des Zeus einzuschläfern, wird sein Wissen mit Hilfe von Aphrodite und Hypnos getäuscht: das Band der Aphrodite, Hera geliehen, läßt Eros die „verständigen Sinne (φρένες)“ des Zeus „umhüllen (ἀμφικαλύπτειν)“ [47], seinen Willen einfangen: Hypnos aber kann sich rühmen – „da selbst ich in milden Schlaf ihn hüllte (κάλυψα)“ [48] –, die auch von Poseidon gefürchtete Macht des Zeus gelähmt zu haben [49]. Wille, Macht und Wissen des Kroniden sind bei Homer nicht von gleichem Rang, scheint doch die Verhüllung der Geisteskraft des Zeus möglich. [50]

Die Art eines solchen Verhüllens erinnert an jene Täuschungen, die in der „Theogonie“ des Hesiod von den alten Götterpaaren berichtet werden. Uranos, als erster herrschend, wird bei der Umarmung der Gaia entmannt, der er sich mit Liebesverlangen genähert hat-

[43] Homer, Odyssee IV, 468; vgl. XX, 75 f., wo es von Zeus heißt: „ὁ γάρ τ' εὖ οἶδεν ἅπαντα, / μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων“; hierbei erklärt der Nachsatz den Inhalt des ἅπαντα.

[44] Homer, Ilias XIII, 631–632.

[45] Homer, Ilias XIV, 159 ff. Vgl. auch Ilias XIX, 95 ff.

[46] Homer, Ilias XIV, 233.

[47] Vgl. Homer, Ilias XIV, 294. [48] Homer, Ilias XIV, 359.

[49] Gerade Poseidon weicht vor dem wachen Zeus mehrfach zurück, um dessen Macht nicht herauszufordern; vgl. Homer, Ilias VIII, 208 f.; XV, 149 ff. u. a.

[50] Eine andere Einschränkung des Wissens des Zeus – und in Folge auch seiner Macht und seines Willens – kann in seinem Verhältnis zu μοῖρα und αἶσα gesehen werden. Zeus bedient sich der Kerostasie, um das αἴσιμον ἦμαρ von Hektor oder Achill zu ermitteln (Homer, Ilias XXII, 209 ff.; vgl. VIII, 68 ff.); Zeus vermag nicht seinen Sohn Herakles, der ihm doch am liebsten war, der μοῖρα zu entziehen (Homer, Ilias XVIII, 117 ff.); Zeus muß seinen Sohn Sarpedon – wiewohl er anderes erwägt – der αἶσα überlassen (Homer, Ilias XVI, 431 ff.). Ist auch das Verhältnis von Zeus zu den genannten Mächten nicht einheitlich zu bestimmen – vgl. Wendungen wie Ζεὺς καὶ Μοῖρα (Homer, Ilias XIX, 87) und ὑπὲρ Διὸς αἶσαν (Homer, Ilias XVII, 321) –, so ist eben diese Auffassung, die in der „Ilias“ deutlicher als in der „Odyssee“ hervortritt, im Vergleich zur Dichtung Hesiod's zu beachten: dort sind die Moiren Töchter des Zeus (Hesiod, Theogonie 904 ff.; s. u.). – Zum Gesamten *B. C. Dietrich*, Death, Fate and the Gods, London 1965 (bes. S. 194 ff.).

te [51]; Kronos' Sinne (φρένες) hintergeht Rheia, indem sie ihr Kind Zeus „durch eilende schwarze Nacht" [52] tragend vor Kronos schützt. [53] Auch der Versuch des offenen Aufstandes gegen Zeus, wie er in der „Ilias" überliefert wird [54], läßt an Erzählungen der „Theogonie" denken: war in der „Ilias" der Götter Plan, Zeus zu fesseln, durch die „Hunderthänder", die ihm zu Hilfe kamen, vereitelt worden, so ist es in der „Theogonie" gerade Zeus, der die Fesseln der Uraniden [55] wie auch der „Hunderthänder" [56] löst und seinerseits den Prometheus mit „mächtiger Fessel" bindet [57]. Während die Fesselung hier auf die älteren, von Uranos Abstammenden [58] bezogen wird, ist das Fesseln ein Handeln des Zeus und eine Begründung [59] der Einsicht, „daß es ganz unmöglich ist [60] Zeus' Denkvermögen (νόος) zu trügen und zu hintergehen." [61] Eben dies war in der Dichtung Homers nur zu den Menschen gesagt: „Aber immer ist Zeus' Denkvermögen (νόος) stärker als das der Menschen". [62] So beruhte die Herrschaft des Zeus über Götter und Menschen auf seinem Willen und seiner Drohung durch Macht; diese Macht hatte Zeus eingesetzt, um Hera zu fesseln und mit Schlägen zu züchtigen [63]. Der Ausruf des Achill „Ganz unmöglich ist [60] gegen Zeus Kronion zu kämpfen" [64] richtet sich daher auf die alle bezwingende Macht des Zeus, nicht aber auf dessen Denkvermögen.

In der „Theogonie" des Hesiod straft Zeus nicht mehr allein durch Macht, sondern auch durch ein Trugwerk, das er zum „Staunen der unsterblichen Götter und der sterblichen Menschen" [65] selbst erstellt. Daher sagt einer der befreiten „Hunderthänder" zu Zeus: „Aber auch

---

[51] Hesiod, Theogonie 176 f. [52] Hesiod, Theogonie 481.

[53] Wohl ist es in der Täuschung des Zeus bei Homer der Gott Hypnos, der die Verhüllung bewirkt, während bei Hesiod die „eilende schwarze Nacht" die Handlung der Rheia birgt. Die Wendung „θοὴν διὰ νύκτα μέλαιναν" zeigt aber an, daß zu dieser Zeit die Anderen schlafen, wie es durchgängig in den Passagen der „Ilias", die jene Formulierung verwenden, deutlich ausgesprochen wird: vgl. Homer, Ilias X, 394; X, 468; XXIV, 366; XXIV, 653.

[54] Homer, Ilias I, 396 ff.

[55] Hesiod, Theogonie 501 ff.

[56] Hesiod, Theogonie 617 ff.

[57] Hesiod, Theogonie 521 ff.; 614 f.

[58] Hesiod, Theogonie 139 f.; 147 f.

[59] Die Einleitung des auf die Einsicht folgenden Verses (Hesiod, Theogonie 614) „οὐδὲ γὰρ ..." steht „introducing a famous example from the past in support of a general proposition. Cf. *Il.* 6.130, 18.117"; so *M. L. West*, Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary, Oxford Repr. 1971, S. 336, V. 614.

[60] Zur Wendung „οὐκ ἔστι" vgl. z. B. Homer, Ilias VI, 267; XIII, 787; XX, 97 u. a. Zur Übersetzung und deren Bedeutungsfeld s. Boeder, op. cit., S. 140 ff.

[61] Hesiod, Theogonie 613. Vgl. dagegen Theogonie 565 (Feuerdiebstahl des Prometheus); dazu u. S. 550 f.

[62] Homer, Ilias XVI, 688; vgl. B. Snell, op. cit., S. 30 ff.

[63] Vgl. Homer, Ilias XV, 14 f.

[64] Homer, Ilias XXI, 193.

[65] Hesiod, Theogonie 588 f.; vgl. Erga 59 ff.

selbst wissen wir: wahrlich [66] überlegen sind sowohl [deine] Sinne [67], überlegen auch ist [dein] Denkvermögen (νόημα)" [68]. Diese vollkommene Überlegenheit des Zeus veranlaßt die Götter in der „Theogonie", Zeus zum „Götterkönig (θεῶν βασιλεύς)" zu machen, damit er König sei über sie und sie beherrsche. [69] Eine solche Bestätigung der Überlegenheit des Zeus ist der Dichtung des Homer unbekannt; dort ist denn auch nie von einem Götterkönig die Rede: die Person des „Vaters der Götter und Menschen" [70] ließ dessen Willen und Macht eben in der Gestalt des Vaters erkennen, während die nun hinzutretende vollkommene Überlegenheit seines Denkens – bei Hesiod – ihn als König ausweist. Erst mit dieser Einsicht geht Hesiod über Homer hinaus, weil erst die „Theogonie" die von Homer episch gezeigten Momente von Willen und Macht des Gottes nun zunächst in ihrer Vereinzelung, sodann in ihrer Verbindung und schließlich in ihrer Vollendung durch das Wissen deutlich hervortreten läßt. [71] Dies wird durch die Form der Genealogie möglich: die Vereinzelung als reiner Wille wird in der Zeugungskraft des Uranos begriffen; die erste Verbindung begegnet in der Vereinigung von Willen und Macht im Zeugen und Verschlingen des Gezeugten durch Kronos; die Vollendung wird im geordneten, auf Wille und Macht gegründeten und durch Wissen ausgezeichneten Königtum des Zeus erreicht. [72] Diese Generationenfolge [73] wird in die Gestalt des Zeus aufgehoben, der zeugend, verschlingend und ordnend erscheint [74], und dies nach der Bedeutungsfolge seiner eigenen Bestim-

[66] Die durch „ἴδμεν ὅ τοι" eingeleitete Aussage hat affirmativen Charakter und bezeichnet einen als sicher gewußten Sachverhalt, was sich auch durch die Verwendung des Plurals („wir [alle] wissen") in der Rede eines Sprechenden deutlich zeigt: vgl. Homer, Ilias VIII, 32; VIII, 463; XVIII, 197.

[67] πραπίδες wird wie φρένες gebraucht; zur synonymen Bedeutung beider – Zwerchfell, „Herz", Sinn – vgl. Homer, Odyssee VII, 92; VIII, 547 u. a.

[68] Hesiod, Theogonie 655–656. Zu den Schwierigkeiten des Textes vgl. West, op. cit., S. 345, V. 656.

[69] Hesiod, Theogonie 881 ff.; vgl. 71.

[70] Vgl. dazu Kerényi, op. cit., S. 39 ff.

[71] Die Meinung von West, op. cit., S. 398 f., die „Theogonie" habe ursprünglich mit dem Vers 900 abgeschlossen, könnte durch diese Beobachtung gestützt werden, scheint doch das τέλος der Theogonie hier erreicht: Zeus ist König und hat seine Herrschaft gefestigt. S. aber u. Anm. 77.

[72] Vgl. dazu auch die Überlegungen von *P. Philippson,* Genealogie als mythische Form, in: Hesiod. Hrsg. E. Heitsch, Darmstadt 1966, S. 651 ff. Dazu auch *G. S. Kirk,* Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures, Cambridge 1973.

[73] Historische Begründungen und Beziehungen zur Generationenfolge orientalischer Sukzessionsmythen, oft untersucht, sollen hier nicht behandelt werden. Vgl. hierzu z. B. *A. Heubeck,* Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum, in: Gym. 62, 1955, S. 508–525; *H. Erbse,* Orientalisches und Griechisches in Hesiods Theogonie, in: Ph. 108, 1964, S. 2–28; P. Walcot, Hesiod and the Near East, Cardiff 1966.

[74] Diese Beobachtung bezieht sich ausschließlich auf die „Theogonie" des Hesiod und deren Wirkungsgeschichte, nicht etwa – im Sinne älterer Forschung (z. B. *F. G. Welcker,* Griechische Götterlehre, Bd. I, Göttingen 1857, S. 148 ff. und

mung, also in einer der genealogischen Entfaltung entgegengesetzter Weise: zunächst stellt Zeus die Ordnung her [75], sodann verschlingt er Metis [76], und schließlich begibt er sich in eine Reihe von Vereinigungen [77]. Zeus' Wirken ist in eben dieser Folge einsehbar als das Wirken eines Prinzips, von Hesiod in der „Theogonie" besungen und damit den Sterblichen zugänglich. [78]

II

Schon das Proömium der „Theogonie" [79] läßt die Musen erstlich Zeus preisen [80], sie, die als Töchter des Zeus und der Mnemosyne [81] „ἀρτιέπειαι" [82] – „gerade redend" sind [83]; dann werden des Zeus

S. 180 f.; vgl. *H. Usener*, Götternamen, Bonn 1896, S. 25 f.) – auf die gesamte griechische Religion oder die Gestalt des Zeus im allgemeinen, zumal nicht vom Verfall eines ursprünglichen Monotheismus, sondern von der beginnenden Einsicht in das Wirken eines Prinzips zu handeln ist.

[75] Hesiod, Theogonie 885; vgl. 73 f.

[76] Hesiod, Theogonie 886 f.

[77] Hesiod, Theogonie 901 f. Die Diskussion um den ursprünglichen Abschluß der „Theogonie" (vgl. West, op. cit., S. 397 f.) wird daher nur vor diese Alternative zu stellen sein: Abschluß der „Theogonie" mit dem Ende der Partie 901–929, oder – nach der ebenso kühnen wie hervorragenden Arbeit von *H. Schwabl*, Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse, in: SÖAW.PH 250. Bd., Wien 1966 – Abschluß wie in der vorliegenden Textfassung der „Theogonie" mit Vers 1022. Die zweite Auffassung ist vorzuziehen.

[78] Damit ist die Absicht Hesiod's deutlich (gegen *G. S. Kirk*, The Structure and Aim of the Theogony, in: Hésiode et son Influence. Entretiens sur l'Antiquité Classique VII, Genf 1962, S. 93 f.) und der Unterschied zu anderen „Theogonien" erkennbar, wie sie von Musaios und Epimenides bruchstückhaft überliefert sind und von Parmenides und Empedokles (vgl. *H. Schwabl*, Zur „Theogonie" bei Parmenides und Empedokles, in: WSt LXX, 1957, S. 278–289) erschlossen werden können, und die in den späteren Werken des Kallimachos und des Apollodor untergegangen ist.

[79] Zum Proömium *P. Friedländer*, Das Proömium von Hesiods Theogonie, in: Hermes 49, 1914, S. 1–16; *K. v. Fritz*, Das Proömium der hesiodischen Theogonie, in: Festschrift Bruno Snell, München 1956, S. 29–45; Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 9–28.

[80] Hesiod, Theogonie 11.

[81] Hesiod, Theogonie 53 f.; vgl. 915 f. Auch bei Homer werden die Musen „κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο" (Ilias II, 598; vgl. Odyssee VIII, 488) genannt, doch nicht Mnemosyne als deren Mutter (Ausnahme: Hymnus an Hermes 429 f.). Hier zeigt sich abermals, daß erst bei Hesiod das göttliche Wirken durch seine der Einsicht zugängliche Ordnung erklärt wird: daß die Musen stets gegenwärtig alles wissen (Homer, Ilias II, 485), wird durch ihre Herkunft erst deutlich; ihre Anwesenheit bei dem, was ist, bezeugt die Wahrheit. Vgl. dazu Homer, Odyssee VIII, 487 f.: Odysseus lobt den Vortrag des Demodokos, der das Leid der Achaier vor Troja besingt, als sei er selbst dabeigewesen oder habe es von einem Ohrenzeugen gehört.

[82] Hesiod, Theogonie 29.

[83] Dies und das Folgende will den „Theogonie"-Interpretationen keine neue hinzufügen, sondern dieses Werk durch Betrachtung einiger seiner Strukturen als erstes Zeugnis dichterischen Begreifens eines einheitlichen göttlichen Prinzips erfassen. – Neben den genannten Arbeiten wurde auch älteres benutzt: Hesiodi Ascraei Quae Exstant, ex rec. Th. Robinsoni . . . curante C. F. Loesnero, Leipzig 1778; A. Meyer, De Compositione Theogoniae Hesiodeae, Berlin 1887; u. a.

Gemahlin Hera und die Kinder beider, dann andere Olympier, dann Titanen und schließlich die vor der Herrschaft des Kronos Entstandenen besungen. Diese Abfolge entspricht der Bedeutungsfolge, weshalb sie der Genealogie entgegengesetzt erscheint; dies entspricht aber dem Wissen der Musen, die ja Homer so anrief: „Ihr seid ja Göttinnen und anwesend und wißt Alles, / wir aber hören einzig Kunde und wissen Nichts." [84] Dieses Wissen der Musen, durch ihre eigene Abkunft verbürgt, läßt sie den durch großes Denkvermögen (μέγας νόος) ausgezeichneten Zeus erfreuen, wenn sie „das was ist und das was sein wird und das was vordem war" [85] vortragen. Der Vortrag vor Zeus, dessen Denkvermögen nicht zu trügen ist [86], erklingt wie mit „einer gleichen Stimme" [87], sind die Musen doch „gleichen Sinnes" [88] und haben hier, im Hause des Vaters und in Anwesenheit des Zeus, nicht etwa Unterschiedliches zu sagen: hier erklingt der Gesang so, „wie es ist" [89], so daß sein Inhalt hier „ἐξ ἀρχῆς" [90] – „von Anfang" entfaltet werden muß gemäß der genealogischen Folge, wie sie dem Wissen des Zeus selbst entspricht. Diese Übereinstimmung findet Ausdruck im „Lachen" des Hauses des Vaters Zeus, dessen Freude am Gesang der Musen der Freude am Widerhall des eigenen Wissens entspricht. [91]

Diese Kenntnis vom Gesang der Musen vor Zeus – und von der wahren Herkunft der Musen – war eigenständigem menschlichem Wissen verschlossen; sie kann daher erst nach der Eröffnung des dichterischen Wissens durch die Musen selbst vorgetragen werden, also erst nach der „Dichterberufung" des Hesiod. [92] Durch die Musen wird erneut Wissen eröffnet über „das was sein wird und das was vordem

---

[84] Homer, Ilias 485–486. Vgl. besonders Pindar fr. 52 f., 50 f. (ed. Snell); dazu auch Nemeen VI, 1 f.

[85] Hesiod, Theogonie 38; vgl. Homer, Ilias I, 70.

[86] Vgl. Hesiod, Theogonie 613; Erga 105. Der νόος vergegenwärtigt räumlich und zeitlich Getrenntes; vgl. Homer, Ilias XV, 80. Dazu auch Boeder, op. cit., S. 136.

[87] Hesiod, Theogonie 39.

[88] Hesiod, Theogonie 60.

[89] Diese Formulierung – von Parmenides (B 8, 2 u. a.) wohlbekannt – verbürgt Wahres im Unterschied zu Gemeintem; vgl. Boeder, op. cit., S. 131 f. Zur Beziehung von Parmenides und Hesiod, was Wahrheit anlangt, vgl. *H. Diller*, Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie, in: AuA 2, 1946, S. 141 f.

[90] Hesiod, Theogonie 45.

[91] „Γελᾶν" – „lachen" heißt in ursprünglicher Bedeutung „widerscheinen", „spiegeln", „glänzen"; vgl. Homer, Ilias XIX, 362–363: „αἴγλη δ' οὐρανὸν ἷκε, γέλασσε δὲ πᾶσα περὶ χθὼν / χαλκοῦ ὑπὸ στεροπῆς" – „Glanz erhellte den Himmel, es spiegelte alles auf dem Boden von des Erzes Blitzen". So ist mit γελᾶν die Reflexion bezeichnet, die zur Freude – dem Lachen – führt.

[92] Zur „Dichterberufung": *S. Accame*, L'invocazione alla musa e la „verità" in Omero e Esiodo, in: RFIC 91, 1963, S. 257–281 u. 385–415; *K. Latte*, Hesiods Dichterweihe, in: AuA 2, 1946, S. 152–163; auch *A. Kambylis*, Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius. Diss. Kiel 1960.

war“ [93], während „das was ist“ vom Willen der Musen – mithin vom Willen des Zeus – abhängig bleibt; daher sagen die Musen: „Wir wissen viel Falsches zu sagen, dem Richtigen ähnlich, wissen aber auch, wenn wir wollen, Wahres zu künden“ [94]. So bleibt auch das Wissen des Dichters von der Gegenwart dem Willen des Zeus unterworfen, wenn Wahres vorzutragen ist, wie denn auch die Musen dem Dichter den Stab (σκῆπτρον) geben [95]. Die dichterische Vollmacht ist eben durch die Verleihung dieses Stabes der Vollmacht der Könige vergleichbar: beider Wissen um die Gegenwart ist von Zeus, das der Sänger wie das der Könige [96], und beide halten deshalb den Stab (σκῆπτρον) als Zeichen dieses von Zeus verliehenen Amtes [97], wenn sie in Vollmacht vortragen [98] und handeln [99]. Dieser Zusammenhang erklärt, weshalb nach der Eröffnung des dichterischen Wissens, der Wiedergabe des Vortrags vor Zeus und der Vorstellung der Musen selbst auch von den Königen gesungen wird, sind sie doch als einzige den Sängern im Wissen verwandt.

Das Proömium der „Theogonie“ faßt somit zunächst das Wissen von Zeus, sodann das Wissen des Zeus und schließlich dessen Wissen in den Weisen, die vermittelt durch die Musen unter die Menschen treten. Was deshalb zunächst nach überkommener Bedeutungsfolge als Wissen über Zeus unter Menschen galt, wird sodann in seiner Gegenwart bei Zeus im Olymp entfaltet und „wie es ist“ besungen, um schließlich in seiner Abkunft von Zeus aufgenommen werden zu können. Dieser Folge entspricht die Wanderung der Musen; sie läßt Anfang, Vollendung und Äußerungen des Wissens erkennen: der Übergang von der anfänglichen Bedeutungsfolge zur gegenwärtigen Voll-

[93] Hesiod, Theogonie 32.

[94] Hesiod, Theogonie 27–28. Vgl. dazu Hekataios F 1 (FGRHIST): „... τάδε γράφω ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν“ – „dies schreibe ich, wie es mir wahr zu sein scheint; der Hellenen Reden nämlich sind viele und auch lächerliche, wie sie mir erscheinen“. Hier, bei der ἱστορίη, wird der Anspruch auf Wahrheit in das eigene Urteilen gelegt. Dazu *B. Uhde*, Die Krise der Gegensätze: ΙΣΤΟΡΙΗ bei Hekataios, Herodot und Thukydides, in: TPh 33, 1971, S. 563.

[95] Hesiod, Theogonie 30 f. Die viel diskutierte Frage, ob „δρέψασθαι“ oder „δρέψασαι“ in Vers 31 zu lesen sei (vgl. West, op. cit., S. 165; *P. Friedländer*, Rezension von: Hesiodi Carmina Recensuit Felix Jacoby Pars I: Theogonia ..., in: GGA 1931, S. 243 f.; u. a.), läßt sich weder nach der Textüberlieferung noch nach der Grammatik eindeutig entscheiden, wohl aber vom Gedankengang und Aufbau. Das σκέπτρον ist bei Homer das Zeichen der Könige, das ihnen ererbt oder verliehen ist (vgl. Homer, Ilias II, 100 f.: das Szepter des Agamemnon stammt von Zeus); so ist auch das von Hesiod genannte σκήπτρον, das ihn in den Wissensrang der Könige setzt, nicht etwa selbst gebrochen („δρέψασθαι“), sondern von den Musen gebrochen und Hesiod übergeben („δρέψασαι“), wie die Parallele des Gedankenganges zeigt.

[96] Hesiod, Theogonie 81 ff.

[97] Vgl. Homer, Ilias I, 234 ff.

[98] Vgl. Homer, Ilias II, 278 f.

[99] Vgl. Homer, Ilias II, 185 f.

endung – vom Überkommenen zur Gegenwart – wird durch den Zug der Musen zum Helikon, zu Hesiod, bedeutet, wobei aus der Gegenwart der wissenden Musen die Gegenwart des Wissens entspringt, dessen Vortrag mit der Schilderung des Zuges der Musen zum Olymp beschlossen und vollendet wird. Die Darstellung der Abkunft des Wissens endet daher mit dem Anruf der vermittelnden „Musen, die die Olympischen Häuser bewohnen", da der Sänger nicht allein um die Wanderung der Wissenden und die damit verbundenen Bewegung des Wissens weiß, sondern durch dieses Wissen auch nach dessen Vortrag unter Menschen an die Herkunft des Wissens erinnert bleibt. [100] Diese durch die Wanderung der Musen verbundenen Formen des Wissens ergeben das Wissen von Allem, indem sie „was ist, was sein wird und was war" spiegeln. [101] So kann Hesiod sagen: „Aber auch so [102] werde ich aussprechen des aigishaltenden Zeus Denken (νόον); / die Musen nämlich haben mich gelehrt, das auch Göttern unsagbare (ἀθέσφατον) [103] Lied zu singen." [104]

---

[100] Diese Bewegung erklärt die Rede des Hesiod, der von den „Musen des Helikon" zu singen anhebt (Theogonie 1), dann von den „Musen des Olymp" (Theogonie 25; 52) spricht und später die „Musen, die die Olympischen Häuser bewohnen" (Theogonie 75; 114) nennt: der Helikon bezeichnet die gegenwärtige Nähe (vgl. Theogonie 22–23), das vielleicht wahre Bekannte – hiermit wird begonnen; der Olymp ist der Ort des Ursprungs und Austauschs allen wahren Wissens – seine Darstellung ist die Schilderung der Beziehung der Wissenden; die Olympischen Häuser bezeichnen den abgeschiedenen Sitz der Wahres Wissenden – diese müssen, da ihr Ort nun bekannt ist, angerufen werden. So wird das einfältige Wissen in die Reflexion entfaltet und schließlich als die Seite des menschlichen Wissens zwar abhängig, doch als wahr und begriffen verfügbar.

[101] Das Proömium der „Theogonie" ist „eine Komposition in der Form eines Triptychon, das sich aus dem einleitenden (35 V.), dem Mittelstück (45 V.) und dem Endstück (35 V.) ergibt" (Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 10). Diese – zunächst formale – Feststellung verdient festgehalten zu werden: auch dem Inhalte nach ist das Proömium sehr genau komponiert und jeder einzelne Vers hat seinen Ort, so daß sich nicht allein formal (Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 12), sondern auch inhaltlich jede der Athetesen verbietet, wie sie etwa die wohl radikalste Ausgabe der „Theogonie" – Hesiodi Carmina Recensuit Felix Jacoby Pars I: Theogonia, Berlin 1930 – neben vielen anderen Eingriffen für geboten erachtet. Aber auch die Teile des „Triptychon" folgen einer klaren Ordnung: „altes" Wissen (Verse 1–35), Eröffnung des „neuen" Wissens (Verse 36–80), Wirkung des „neuen" Wissens (Verse 81–115), wobei der jeweils beginnende Vers der Partien die Musen nennt. Es muß erstaunen, daß dieser Sachverhalt auch bedeutenden Interpreten entgangen ist; vgl. z. B. Friedländer, Das Proömium . . ., S. 16; besser jedoch v. Fritz, Das Proömium . . ., S. 29 f.

[102] D. h.: wiewohl ich hinsichtlich des (zuvor) Dargelegten keine eigenen Kenntnisse habe.

[103] „ἀθέσφατος" ist hier in seiner ursprünglichen Bedeutung wiedergegeben; „ohne Beschränkung" (vgl. *H. Fränkel* in Antidoron. Festschrift für J. Wackernagel, Göttingen 1923, S. 281 f.).

[104] Hesiod, Erga 661–662. Plutarch hält die Verse Erga 654–662 für interpoliert; sie enthielten „Geschwätz" (vgl. Plutarch fr. 84, ed. Sandbach). Diese Bemerkung bezieht sich aber näherhin auf die Verse 654–660, an welche sich 661–662 inhaltlich anschließen. Eine genauere Begründung für dieses Urteil Plutarch's, das die gesamte Passage betrifft, ist nicht überliefert.

Das königliche Wissen des Zeus erhebt den Sänger und führt ihn in die Anwesenheit des Wissens vom Ersten. Die Kraft der Zeustöchter, der Musen, die selbst aus dem Hervortreten des Ersten leben, befähigt den Willen des Sängers zur Aussprache dieses Wissens, also zum Nachsingen der Bewegung des Wissens, was auch Göttern nicht möglich ist. [105] So werden Wille, Macht und Wissen des Zeus in der Dichtung einheitlich offenbar.

III

Das Wissen, das in der „Theogonie" des Hesiod entfaltet wird, legt erstlich den Ursprung von Allem offen. „ἐξ ἀρχῆς" – „Vom Anfang" [106] soll die Darlegung ausgehen und zeigen, wie Alles geworden ist gemäß genealogischer Folge – so, wie es dem Wissen des Zeus entspricht, vor dem dieser Wissensvortrag von den Musen gesungen wird. [107] Hier nun aber wird näherhin nach dem, was von Allem zuerst entstand und somit die genealogische Folge eröffnet, gefragt: „Wahrlich aber zu allererst entstand Chaos (Χάος γένετ')" [108]. Ohne Eltern, ohne Ursprung „entstand" Chaos; es „wurde" zunächst allein, sodann wurde die Erde, dann Eros als Beweger der Genealogien. Der Ursprung dieser Bewegung des Werdens ist nicht angegeben [109]; da Chaos „Leere" bedeutet [110], bietet es dem Wissen keinen Halt, zumal es sich einer Einsicht als Hervorbringer von Finsternis und Nacht entzieht. [111]

Anders die „breitbrüstige" Erde. Ihre Bestimmung, „sicherer Sitz, immerwährend [112], aller Unsterblichen" [113] zu sein, wie auch vom

---

[105] Vgl. Homer, Ilias I, 545 f. [106] Hesiod, Theogonie 115; vgl. 45.

[107] Vgl. Hesiod, Theogonie 36 f. Die von Schwabl, Hesiods Theogonie ..., S. 24, beobachtete Inversion der Verse 20–22 durch die Verse 104–107 klingt bereits in den Versen 44–45 an.

[108] Hesiod, Theogonie 116; vgl. Akusilaos B 1. Zu Χάος vgl. West, op. cit., S. 192 f.; *G. S. Kirk / J. E. Raven*, The Presocratic Philosophers, Cambridge Reprint 1973, S. 24 ff. Vgl. auch *H. Schwabl*, Weltschöpfung, in RE Suppl. IX, Sp. 1439 ff.

[109] Kirk / Raven, op. cit., S. 28 f., bedeuten die Möglichkeit, das „Werden" des Chaos durch seine Entstehung bei der Trennung von Himmel und Erde zu erklären: Chaos als der entstehende Raum bei der Trennung, Eros als Verbindung der beiden. Diese Vorstellung mag Hesiod gekannt haben (vgl. dazu Aischylos fr. 125, 20 f., ed. Mette: „ἐρᾶι μὲν ἁγνὸς Οὐρανὸς τρῶσαι Χθόνα / ἔρως δὲ Γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν, / ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάεντος Οὐρανοῦ πεσὼν / ἔκυσε Γαῖαν ..." – „Es begehrt aber der heilige Himmel einzudringen in den Boden, und Begehren ergreift die Erde, die Vereinigung zu erreichen; Regen aber, vom beischlafenden Himmel fallend, schwängerte die Erde ..."); sie mag die Wortwahl, nicht jedoch die Gedankenführung bedingt haben.

[110] Vgl. den Wortgebrauch des Hesiod, Theogonie 700; 814. Aristoteles zitiert den Vers 116 der „Theogonie" und gibt Χάος die verwandte Bedeutung von „Raum" (Physik 208 b 29). [111] Hesiod, Theogonie 123.

[112] Zu αἰεί vgl. *B. Snell* (Hrsg.), Lexikon des frühgriechischen Epos, Göttingen 1955 f., s. v. αἰεί (dort B 3 c).

[113] Hesiod, Theogonie 117 f. – Die Verse 118 und 119 sind von Platon (Symposion 178 b 6 f.) und Aristoteles (Metaphysik 984 b 28 f.) ausgelassen; Aristoteles

Himmel gesagt wird [114], nimmt Bezug auf „der Unsterblichen heiliges Geschlecht, der immerwährend Seienden" [115]. Wenn es in der „Theologie" des Pherekydes heißt, Zas, Chronos und Chtonie „waren immer" [116], so sind diese Gottheiten als Anfang von allem wie auch als gewandelte Gegenwart wirkend [117]; bei Hesiod ist es die Erde, deren Wirkkraft bis in die Gegenwart der andauernden Herrschaft des Zeus reicht, indem sie den jeweiligen Wechsel in der Herrschaft der Götter unterstützte, während Chaos die Bestimmung des Leeren behält, das von Hitze und Brand durchdrungen werden kann. [118] So entstand erst die unterschiedslose Leere, die der Erde und dem von ihr Hervorgebrachten die Grenze setzt. Das Entstehen von Chaos und Erde setzt auch dem Wissen Anfang und damit Grenze, ist doch das Nichtentstandene Nichtwissen, da es nicht ist und daher dem Wissen keinen Inhalt bietet. Daher kann nur Entstandenes dem Wissen eröffnet werden, erstlich aber das zuerst Entstandene. Das hieraus Hervorgebrachte ist aus seiner Entstehung verständlich, weshalb diese in Abfolge geschildert wird, bis mit der Gegenwart der Herrschaft des Zeus die Ordnung des Entstandenen begreifbar ist. Dieses Begreifen hält sich an die prinzipielle Abfolge des herrschenden Ersten, das im jeweils Folgenden aufgehoben und lebendig ist.

Die Erde, erster Anhalt des Wissens, bringt erstlich den Himmel hervor; Gaia und Uranos sind von Gleichheit [119], nicht allein als Sitz der Götter, sondern auch von gleichem Rang als ursprünglich Hervorbringende. Diesen Rang behauptet Uranos durch den Willen zur Vereinigung mit Gaia und, folglich, durch die Tätigkeit des Zeugens. Daher wird Uranos nicht als Herrscher, sondern als Vater bezeichnet [120], näherhin als „θαλερὸς τοκῆος" [121] – „kraftschwellender Erzeuger". Dieser Wille sucht ein Hervorkommen von Kindern zu unterdrükken; Uranos läßt sie nicht aus Gaia hervor zum Licht kommen, läßt nichts zwischen die Vereinigung treten, um seine Herrschaft nicht durch Trennung zu gefährden: da er allein durch den Willen Gaia beherrscht, ist seine Macht an seinen Willen gebunden, der allein in der Vereinigung, im Hervortreten wirklich wird. Seine Macht erstreckt

---

zitiert die Stelle aus dem „Symposion" weiterhin verkürzend, und Platon hebt nur auf den folgenden Eros (Theogonie 120) ab, so daß die Verse 118–119 keineswegs Interpolation sein müssen, zumal im Vergleich zu Homer, Odyssee VI, 42 f. Vgl. West, op. cit., S. 193 f.

[114] Hesiod, Theogonie 128.

[115] Hesiod, Theogonie 105.

[116] Pherekydes B 1.

[117] Vgl. Pherekydes B 2.

[118] Hesiod, Theogonie 700.

[119] Hesiod, Theogonie 126.

[120] Vgl. Hesiod, Theogonie 617; vgl. 165; 171; 207.

[121] Hesiod, Theogonie 138. „θαλερός" bedeutet eigentlich „durch eine von innen treibende Kraft hervordringend".

sich nur auf die Vereinigung, und sein geringes Wissen, auf Schlechtes bedacht, ermangelt der Einsicht: mit der dunklen Nacht zieht er auf, um Gaia zu umfangen; er weiß nichts von der List der Gaia, die den Sohn Kronos im Dunkel ihres Inneren verbirgt. [122] Kronos nun entmannt den Vater bei der Vereinigung; damit wird der Wille des Uranos vernichtet und der Weg für die Gezeugten zum Licht hin frei. Beim Herrschaftsakt, der Vereinigung, verliert Uranos seinen Rang, da dieser Willensakt weiterer Macht und der Einsicht ermangelt. Die List der Gaia ist nicht allein dem Unwissen des Uranos, sondern auch seiner Macht überlegen, ist die Erde doch als erster Anhalt in der Entfaltung des Wissens und als Hervorbringerin des Uranos befähigt, ihr Wissen zur Machtentfaltung des Kronos zu nutzen; wenn Gaia auch nicht selbst Willen und Macht an sich vereinigen kann, so kann sie den bloßen Willen durch List hintergehen. Bloßer Wille und schlechtes Sinnen begründen mithin keine Herrschaft, sondern sie scheitern am Hervorgebrachten. Daher werden in der „Theogonie" sehr genau die Nachkommen der Erstentstandenen geschildert, unter denen Kronos die Stelle eines Königs einnimmt.

Die aus dem Hinterhalt durchgeführte, machtvolle Tat des Kronos nimmt den Ausgleich der Gerechtigkeit vor. [123] Damit wird Kronos König; er verbindet Willen und Macht, wobei der Willen nicht über den des Uranos hinausreicht. Auch Kronos herrscht durch Zeugungen, aber auch durch seine Zwingmacht; diese Macht erstreckt sich nicht allein auf die Verhinderung des Hervortretens von Anderem, sondern auf die Überwältigung des Hervorgetretenen: Kronos frißt seine Kinder, nachdem sie geboren sind. Der Wille tritt somit hinter der Macht zurück, weshalb Kronos niemals „Vater" genannt wird [124]; die Einsicht des Kronos ist weiterreichend als die des Uranos, der nur das Naheliegende erkennen und Schmähliches ersinnen konnte, indem er seinen Willen unmittelbar durchsetzte. Doch Kronos ist „ἀγκυλομήτης" [125] – „Krummes sinnend"; so kann er, im Umwege denkend, zwar die Bedrohung seiner Herrschaft durch seine Nachkommen erkennen [126], bemerkt aber nicht den Trug seiner Gemahlin Rheia, die ihm an Stelle des neugeborenen Zeus auf Rat der Gaia und des Uranos einen Stein zum Verschlingen gibt. [127] Mit Naheliegendem wird Kronos getäuscht, und wieder ist es Gaia, deren List Rheia befähigte, den Ausgleich der Gerechtigkeit nach der „Schuldigkeit" zu vollzie-

[122] Hesiod, Theogonie 174 f.
[123] Vgl. Hesiod, Theogonie 172. Zu Kronos vgl. *M. Pohlenz*, Kronos und die Titanen, in: NJKA XXXVII, 1916, S. 549–594.
[124] Das genealogische Verhältnis wird nur in „Theogonie" 501 berührt, wo mit Bezug auf Kronos' Brüder von „Vaterbrüdern" die Rede ist.
[125] Vgl. Hesiod, Theogonie 18; 168; 473; 495; vgl. Homer, Ilias II, 205; 319 u. a.
[126] Hesiod, Theogonie 459 f.
[127] Hesiod, Theogonie 468 f.

hen; wieder ist es die Nacht, welche die Einsicht in die List verdunkelt. So ist Gaia, erstlich dem Wissen zugänglich, dem Wissen des Uranos und des Kronos überlegen, ohne ihr Wissen mit Willen oder Macht selbst vereinigen zu können; Uranos konnte seinem Willen nur unmittelbare Macht und naheliegendes Wissen zuführen, während Kronos den Willen mit der Macht, doch ohne Einsicht in Nahes und Fernes verbindet. Das Königtum des Kronos endet, weil er „besiegt durch die Fertigkeiten und Mächte seines Kindes“ [128] keine dem Wissen des Zeus widerstehende Kraft aufbringen kann; Kronos ist bereits besiegt, weil er Zeus nicht fressen und dadurch nicht überwältigen konnte. Scheiterte Uranos' Willen an der Macht des Kronos, so Kronos' Macht am Wissen des Zeus; war der Willen des Kronos nicht stärker als der des Uranos, so ist die Macht des Zeus nicht kräftiger als die des Kronos; nahm Kronos den Willen des Uranos auf, so Zeus den Willen und die Macht des Kronos, und daher heißt erst Zeus „Vater und König“ [129]. Diese Verbindung wird im Wissen gehalten, das den Ausgleich der Gerechtigkeit selbst vornimmt: Zeus verteilt Ehren und Rechte, wie es nach der „θέμις“-„Satzung“ gebührt. [130]

Im Kampf um die Herrschaft muß der mit Willen, Macht und Wissen begabte Zeus zunächst die Überlegenheit seines Wissens erweisen, wobei er als in die Erscheinung getretenes Prinzip von Allem – von Wissen, Macht und Willen – zunächst das Widerstrebende beseitigt und dann auf das Gefügte einwirkt. Der Erweis der Überlegenheit des Zeus wird an seiner Stellung gegenüber den Nachkommen des Iapetos deutlich [131]: diesen tritt er einzeln und in seinen einzelnen Eigenschaften gegenüber. Epimetheus, der „Nachsinnende“, wird durch den Willen des Zeus verleitet, Pandora zur Frau zu nehmen, die ein „schönes Übel“ für die Menschen wurde; Menoitios wird durch Willen und Macht des Zeus bezwungen in den Erebos geworfen; Atlas hält den Himmel über der Erde, dem Willen des Zeus und seiner Zwingmacht – „ὑπ' ἀνάγκης“ – unterlegen, wie es der „μητίετα Ζεύς“ – „sinnende Zeus“ zugeteilt hat, damit sich Himmel und Erde nie mehr nahekommen. Während diese Iapetiden sich der Überlegenheit des Zeus ohne vorherige Herausforderung beugen, sucht Prometheus, der „Vorsinnende“, Zeus mit einer List zu hintergehen, ihn,

---

[128] Hesiod, Theogonie 496.

[129] Hesiod, Theogonie 48; 457; 468. – *K. v. Fritz*, Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern, in: Heitsch (Hrsg.), op. cit., S. 387, faßt diese Bestimmungen unscharf.

[130] Hesiod, Theogonie 396; vgl. 423 f.; vgl. 885. Vgl. auch Homer, Ilias IV, 84; VIII, 21 und Hesiod, Erga 276; dazu Aischylos fr. 530 (ed. Mette). – Andererseits kann die Herrschaft des Kronos als die Zeit der „Unordnung“ gelten; daher kam es beim Kronos-Fest in Athen zur Vernachlässigung der bestehenden Ordnung. Hierzu *L. Deubner*, Attische Feste, Berlin 1932, S. 152 f.

[131] Hesiod, Theogonie 507 ff.

der doch „ἄφθιτα μήδεα εἰδώς“ [132] – „unvergängliche Ratschlüsse wissend“ alle Listen durchschaut. Durch Wissen, das nicht getrogen werden kann, ist Zeus ausgezeichnet, und so wendet er Wissen, Macht und Willen gegen Prometheus: er erkennt den Trug [133], schlägt Prometheus mit Macht in Fesseln – „ὑπ' ἀνάγκης“ [134] –, und dies alles, zumal die spätere Milderung der Strafe des Prometheus, geschieht nach seinem Willen [135]. Wille, Macht und Wissen des Zeus haben sich damit sowohl in ihrer Vereinzelung wie auch ihrer Gleichheit als unüberwindbar von Einzelnen gezeigt: kein Einzelner kann sich mit Zeus messen, und jeder Vergleich mit ihm führt zu einer Festigung der Herrschaft des Zeus.

War die Auseinandersetzung mit Prometheus vor allem durch das überlegene Wissen des Zeus bestimmt, so findet beim folgenden Kampf gegen die Titanen nicht allein das Wissen, sondern auch die Macht des Zeus Gegner. Dem Wissen kommt Gaia mit ihrem Rat zu Hilfe, die „Hunderthänder“ Briareos, Kottos und Gyges zu befreien, nachdem sich die Macht und der Wille des Zeus und der Seinen nicht allein gegen die Titanen durchsetzen konnten [136]; so ist es die Überlegenheit des Wissens um die Macht der Hunderthänder, die den Kampf entscheidet. Wie der Wille des Kronos durch den Gewinn an Macht, von Gaia begünstigt, den Uranos besiegte, so besiegt der Gewinn des Wissens, durch Gaia vermittelt, in der Vereinzelung zunächst Kronos, in der Entfaltung der Einzelnen die Iapetiden und in der Sammlung der Vermögen den Prometheus; die Überlegenheit des „νόημα“-„Denkvermögens“ des Zeus führt zur Durchsetzung seiner Macht, die allein nicht stärker als die des Kronos ist. Das Durchsetzen gegen die Titanen ist der Kampf gegen die Vielen, der durch Wissen, Macht und schließlich den Willen [137] des Zeus mit dem Sieg der Olympier endet. Die Bestrafung trifft die Titanen als Ausgleich der Gerechtigkeit: hatte Kronos seine Kinder verschlungen, so werden die von Zeus Überwundenen in den Tartaros eingeschlossen und dort von den Hunderthändern bewacht, und es gibt für sie kein Entrinnen mehr [138]. Die von Zeus damit dauerhaft und gerecht erstellte Ordnung [139] kann nun nicht mehr von den vorher Herrschenden bedroht

---

[132] Hesiod, Theogonie 545, 550, 560.
[133] Hesiod, Theogonie 551.
[134] Hesiod, Theogonie 615.
[135] Hesiod, Theogonie 529. – Die Wiederholung der Bestrafung des Prometheus (Theogonie 520 f. und 614 f.) stellt keinen Widerspruch dar; vgl. Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 83 f.
[136] Hesiod, Theogonie 617 ff.
[137] Hesiod, Theogonie 730.
[138] Hesiod, Theogonie 732.
[139] Vgl. dazu auch *B. Snell*, Die Welt der Götter bei Hesiod, in: Entretiens sur l'Antiquité Classique I, 1952, S. 106 ff. (mit Hinweisen auf die „Erga“).

werden, wie auch durch den Hinweis auf die gleich großen Entfernungen von Himmel zu Erde und Erde zu Tartaros deutlich wird. [140]

Einen letzten Kampf hat Zeus noch zu bestehen, ein letztes Mal müssen sich sein Wille, seine Macht und sein Wissen bewähren; hatte er sich auch mit den Olympiern gegen die Vielen durchgesetzt, so wird er nun allein gefordert. Hatte Gaia Kronos zu Macht und Zeus zu Wissen und damit zur Herrschaft verholfen, so sucht sie nunmehr, da Zeus der Hilfe nicht mehr bedarf, durch Willen seine Herrschaft zu enden. Da Uranos sich nicht mehr mit ihr vereinigen kann, kommt sie mit Tartaros zusammen und gebiert Typhon, der einhundert Köpfe hat. [141] Er vereint an sich Vereinzelung und Vielheit, wie auch seine unterschiedlichen Stimmen zeigen; mit dem Willen der Gaia und der Macht des Tartaros ausgestattet hätte er die Herrschaft über Sterbliche und Unsterbliche errungen, „wenn ihn nicht scharf erfaßt hätte der Vater der Menschen und der Götter" [142]. Dieses „Erfassen" („νοεῖν") ist die Erkenntnis der Gefahr, das Wissen um die Bedrohung der geordneten Herrschaft; die Vereinigung von Willen und Macht, Einheit und Vielheit gefährdet die Ordnung von Allem. Alles hallt deshalb vom Donner des Zeus wider, als dessen Einsicht den Gegner erkennt, und Alles erbebt, als Zeus machtvoll den Kampf führt. Schließlich „erhebt er seinen Willen" [143], besiegt so Typhon mit Macht und wirft ihn in den Tartaros – wissend, daß daraus kein Entkommen ist. Nach diesem Kampf ist Zeus König und Herrscher; allein hatte er Wissen, Macht und Willen gegen die letzte Herausforderung behauptet und damit die gerechte Ordnung gesichert. Gaia wird, wie Eisen im Schmelztiegel verformt [144], keine Kinder mehr hervorbringen; Typhon ist wie die „Titanen um Kronos" [145] im Tartaros gefangen; die Iapetiden sind besiegt. In der Vereinzelung, der Vielheit und der Vereinigung von beiden [146] entstanden die Gegner des Zeus, der sie bezwang und seine Herrschaft über Alles umfassend auf Willen, Macht und Wissen gründet. Das Prinzip von Allem hat sich dem Begreifen in genealogischer Folge, in der Vereinzelung und der Vereinigung seiner Vermögen erschlossen und damit als Prinzip von Allem gezeigt.

---

[140] Hesiod, Theogonie 720 f.
[141] Hesiod, Theogonie 820 ff. Vgl. dazu West, op. cit., S. 379 ff.
[142] Hesiod, Theogonie 838 (= Homer, Ilias VIII, 132).
[143] Hesiod, Theogonie 853.
[144] Hesiod, Theogonie 861 f.
[145] Hesiod, Theogonie 851.
[146] Die Typhonomachie hat deshalb sowohl mit der Promethie wie der Titanomachie Analogien; zu den formalen Beobachtungen von Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 111 ff., können als weitere Parallelen Prometheus' Wissen – Zeus' Wissen und Typhon's Feuer – Zeus' Blitz angefügt werden.

Mit der Einsicht in die prinzipielle Herrschaft des Zeus verbunden ist die Darstellung des Fortganges dieser Herrschaft.[147] Zeus geht Verbindungen ein, die den Bestand der Ordnung sichern; das Prinzip und das ihm Verwandte entfalten durch Ehen und Beilager umfassendes Wirken. Zuerst nimmt Zeus „Μῆτις" – „Sinnen", die am meisten unter Göttern und Sterblichen wußte. Diese Verbindung mit dem Wissen bringt als Reflexion überlegenes Wissen hervor; ein Träger dieses Wissens vermöchte wohl Zeus als König abzulösen, wie Uranos und Gaia warnen. So verschlingt Zeus seine Gemahlin und vereint durch diese machtvolle Tat die Reflexion des Wissens in sich: Zeus, mit Metis im Innern, weiß Gutes und Schlechtes. Daher kommt es nur noch zur Geburt der Athene, die aus dem Haupte des Zeus hervorgetreten dem Vater an Willen und Wissen gleich ist, während ein Sohn, der auch an Macht überlegen wäre, nicht mehr gezeugt werden kann, so daß die Herrschaft des Vaters unbedroht bleibt.[148] Die zweite Gemahlin des Zeus ist „Θέμις" – „Satzung". Sie bringt die rechte Einteilung der Zeiten, die Ordnung, das Recht und den Frieden hervor, die als Auslegung des Wissens durch ihre Schwestern, die Moiren, den Sterblichen an Gutem und Schlechtem festgelegten Anteil geben. Die Macht dieser Zuteilung wird hervorgehoben: Zeus hat den Moiren die „meiste Ehre" verliehen. Die Bindung der Satzung an das Prinzip wird somit nicht allein einsehbar, sondern ihrer Macht ist auch nicht zu begegnen.

Nach der reflektiven Verbindung mit Wissen und Macht folgt „Εὐρυνόμη"[149] – „Weitverteilen" als dritte Gemahlin. Sie ruft, „sehr liebenswertes Aussehen besitzend"[150], Verlangen hervor, und ihre schönen Töchter Aglaia, Euphrosyne und Thalia[151] erwecken den Eros. So wird der Willen durch Zeus' Gemahlin und deren Töchter als Wunschverlangen weithin ausgestreut, aber auch auf Zeus hin ausgerichtet. Auch die Ordnung des Willens auf das Schöne hin folgt der Planung des Zeus, wie sie bereits durch die Folge der ersten drei Vermählungen des Zeus deutlich wird; war über Metis' Aussehen nichts berichtet, von Themis nur „prachtvoll", „glänzend" vermerkt, so findet die Steigerung der Beschreibung in der Schilderung der Eurynome und ihrer Töchter Höhepunkt und Abschluß. In diesen Gemahlinnen spiegeln sich Wissen, Macht und Willen des Zeus, und so ist bei ihnen auch nicht von den Liebesverbindungen des Zeus mit ihnen die Rede,

---

147 Hesiod, Theogonie 886 ff.

148 Hesiod, Theogonie 895 ff. Auch hier zeigt sich nochmals die überlegene Planung des Zeus gegenüber Kronos. – Die hervorragende Stellung der Athene erinnert an Homer; s. o. A 41 und A 42.

149 Zum Namen vgl. Scholien zu Hesiod, Theogonie 358 und 907.

150 Hesiod, Theogonie 908.

151 „Glänzend", „Frohsinn", „Festfreude".

sondern nur von den „Geburten" als Folgen dieser Verbindungen; in den Töchtern treten die Auslegungen der reflektiven Verbindungen hervor, wie sie unter Menschen begegnen. [152]

Die folgenden Verbindungen des Zeus mit Demeter, Mnemosyne und Leto erfassen alle Bereiche der Herrschaft des Zeus, indem die aus diesen Verbindungen hervorgegangenen Kinder jeweils in diesen Bereichen wirken: Demeter's Tochter Persephoneia wird Gemahlin des Hades, des Herrn der Unterwelt; der Mnemosyne Töchter, die Musen, finden Gefallen an Fest und Gesang auf der Erde; Leto's Kinder Apollon und Artemis, unter den Nachkommen des Uranos ausgezeichnet durch Liebreiz, sind Olympier. Die Ordnung dieser Bereiche, erfaßt von der nun jeweils als Liebesverbindung erwähnten wirksamen Entfaltung des Zeus, ist somit prinzipiell gesichert: Zeus herrscht nicht allein überall, sondern er durchdringt auch Alles.

Als letzte Gemahlin erwählt Zeus Hera, die künftig Herrin des Olymp sein sollte, folgen ihr doch keine anderen Gemahlinnen mehr. Die Kinder des Zeus und der Hera sind Hebe, Ares und Eileithyia [153]; nachdem Zeus als einheitliches Prinzip durch Wissen, Macht und Willen über Alles herrscht und Alles durchdringt, sind diese Kinder weder als Reflexionen noch als ordnende Wirkmächte aufzufassen. Hatte schon die Tradition diese Kinder der Hera zugeordnet [154], so muß diese Zuordnung in der „Theogonie" einsehbar werden. Deutlich ist, daß Hera eine Liebesverbindung mit „dem König der Götter und Menschen" [155], wie es nun heißt, eingegangen war. Zeus ist als Herrscher sicher, die Verbindung mit Hera ist frei von Gewinn, Reflexion und Entfaltung der Herrschaft; auch dies ein Zeichen des hohen Ranges der Hera. Aus freier Gemeinschaft gehen Hebe, Ares und Eileithyia hervor, deren Wirken folglich prinzipiell geordnet, doch frei von fremder Bestimmung ist. So läßt Hebe, die Jugendblüte, an Willen denken, wie er ihrem Vater entstammt – Willen aber, der kein Ziel außer sich hat, der auf den Erhalt der Jugend und ihrer Freuden gerichtet ist. Dieser freie und weder mit Macht noch mit Wissen verbundene jugendliche Wille erfreut die Götter und weckt das Verlangen, sich ihm – wie Herakles – zu vermählen. [156] Ares dagegen hat

[152] Den engen Zusammenhang dieser drei Ehen des Zeus zeigen auch der formale Aufbau und der Stil der Partie; vgl. *Schwabl*, Hesiods Theogonie . . ., S. 123 f.

[153] „Jugendblüte", „Kriegstreiben", „Hervorbringerin (Geburtshelferin)"; zum Problem dieser Zusammenstellung vgl. West, op. cit., S. 411 f. – Ob nach dem „qualitativen" und dem „vertikalen" Dreischritt nun der „horizontale" folgt (Hebe aus Griechenland, Ares aus Thrakien, Eileithyia aus Kreta), mag dahingestellt sein.

[154] Hebe: Homer, Odyssee XI, 603 f.; Ares: Homer, Ilias V, 891 f.; Eileithyia: Homer, Ilias XI, 269 f. (hier im Plural: Eileithyien als Töchter der Hera).

[155] Hesiod, Theogonie 923.

[156] So ist es Hebe, die den Göttertrank Nektar verteilt (Homer, Ilias IV, 2 f.); sie erfrischt den von der Verletzung geheilten Ares mit einem Bad und angenehmer Kleidung (Homer, Ilias V, 905); sie hat den in ewiger Jugend am Tische der Götter

vom Vater die Macht in der kriegerischen Auseinandersetzung geerbt. Dieser Zwingmacht aber ermangelt der Wille, der auf anderes als auf sich selbst gerichtet wäre, und auch das alles überragende Wissen fehlt.[157] Ares ist dem Zeus selbst verhaßt, erinnert er doch an die Macht der Uraniden[158]; die ersten Nachkommen des Ares, Phobos und Deimos, wirken als Furcht und Schrecken im Verein mit Ares im Kriege[159]. Hatte der jugendliche Wille Hebe, ohne Macht und Wissen, Erfrischendes und Verlockendes, so hat die Macht Ares, ohne Willen und Wissen, Abstoßendes.

Wie aber steht es mit Eileithyia? Kann ihr eine Nähe zum Wissen zukommen? Eileithyia ist bei Geburten anwesend, sie ist es, die „ἄνδρα φόωσδε . . . ἐκφανεῖ"[160] – den Menschen ans Licht bringt", so daß er die Strahlen der Sonne sieht[161]; dies mag auch ihr Name andeuten[162]. Helligkeit und Sonne aber sind mit Wahrnehmungen und Wissen zu verbinden. So schwört Agamemnon bei Helios, der alles überschaut und alles hört[163]; die Fahrt des Parmenides in das Reich des Wissens wird von den Heliaden zum Licht geleitet werden[164]. „Εἰδέναι" – „Gesehenhaben" heißt denn auch „Wissen"; die Führung zum Licht ist der Führung zum Wissen verwandt[165]. So erinnert Eileithyia an die Wendung zum Wissen, doch ohne Macht: daher kann sie vertrieben werden.[166] Auch ist ihr kein eigener Wille eigen, da sie zum Vollzug anderen Willens erscheint; so dient sie der Nähe des Wissens, das ohne eigene Macht und ohne eigenen Willen den Zugang zu sich eröffnet.

So sind die gemeinsamen Kinder des Zeus und der Hera jeweils seinem Willen, seiner Macht und seinem Wissen als liebender Vater und König entsprossen, den Göttern und den Menschen nahe. Zeus allein bringt nun noch aus seinem Haupt Athene hervor, Hera dagegen – ohne Liebesvereinigung – den Hephaist. Athene gleicht sehr ihrem Vater, ist ihm aber, da Tochter, unterlegen; nachdem Athene's

---

liegenden Herakles zum Gemahl (Homer, Odyssee XI, 603 f.; Hesiod, Theogonie 950 f.).

[157] Vgl. die Passagen bei Homer, Ilias V, 754 ff., 825 ff.; XV, 128 f. u. a.

[158] Vgl. Homer, Ilias V, 890.

[159] Hesiod, Theogonie 934 f.; vgl. Homer, Ilias IV, 440; XI, 37; XV, 119.

[160] Homer, Ilias XIX, 103 f.

[161] Homer, Ilias XVI, 186 f.

[162] Vgl. Eustathius, Commentarii ad Iliadem 843, 59 f. („εἰς φῶς ἐλεύθειν"); Commentarii in Odysseam 1861, 38 f. Dazu auch Pausanias VII, 23, 6 („. . . ὅτι Εἰλείθυια ἐστὶν ἡ ἐς φῶς ἄγουσα τοὺς παίδας").

[163] Homer, Ilias III, 277.

[164] Parmenides B 1, 5 f.

[165] Es liegt nahe, bei diesem Sachverhalt auch an Platon's Höhlengleichnis (Politeia 514 a ff.) zu denken, wobei die Analogien nicht überinterpretiert werden sollten.

[166] Vgl. Homer, Ilias XIX, 114 f.

Willen und Wissen bereits als dem Zeus gleichend beschrieben waren, wird nun noch ihre Macht im Kampfe gepriesen. So schafft sich Zeus eine ihm gleichende, aber in Selbständigkeit lebende, ihm als Abbild und Gegenüber begegnende Tochter, die ihm lieb ist: ist sie doch die in die Eigenständigkeit getretene Reflexion seiner Züge. Athene ist denn auch ein Ärgernis für Hera [167], und in Ärger und Streit mit Zeus bringt Hera den Hephaist hervor, der „in allen Fertigkeiten ausgezeichnet vor den Uraniden" [168] ist. Hierin kommt er Zeus gleich [169], doch nicht in der Kraft – der Sohn der Hera, so weiß die Tradition, hatte den Widerstand gegen Zeus vergebens versucht und war vom Olymp geschmettert worden [170]: Zeus setzt sich gegen die Gemahlin und deren Sohn, der Willen und Wissen seiner Mutter mit der Kenntnis aller Fertigkeiten vereint, ohne Mühe durch.

Die in der „Theogonie" folgenden Darstellungen der Verbindungen der Götter und auch des Zeus beschreiben die vom planenden Wirken des Zeus durchwalteten und geordneten Verhältnisse; daraufhin bildet die Aufzählung der Beilager von sterblichen Männern und Göttinnen, von welchen Heroen stammen, den Abschluß der Dichtung. Dieser Abschluß führt in die Welt der Sterblichen, in die Gegenwart des Dichters, der auch die unter Menschen weiterwirkenden Genealogien, wie sie aus der Dichtung Homers bekannt sind, erfaßt. So sind die Ordnung des Zeus vollkommen gefügt, die Herrschaftsverhältnisse unter Menschen begründet und die Einsicht des Dichters vollendet.

IV

Die Theologie des Zeus, wie sie von Hesiod überliefert ist, kann nicht in ihrer Wirkungsgeschichte verfolgt werden. Die Einsicht in ein einheitliches Prinzip von Allem, das Wille, Macht und Wissen vereint, hat die Geschichte bewegt. Die Nähe zur beginnenden Philosophie, zu Anaximander [171], ist ebenso deutlich wie der Einfluß auf die Dichtung, auf Aischylos [172] und Pindar [173]. Das Prinzip von Allem ist „Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten" [174], es ist das „Eine, das allein Weise, das will nicht und will mit dem Na-

[167] Athene und Hera sind bereits in der Dichtung Homer's traditionell Gegenspielerinnen.
[168] Hesiod, Theogonie 929.
[169] Vgl. Hesiod, Theogonie 496.
[170] Vgl. Homer, Ilias I, 586 f.
[171] Vgl. *U. Hölscher,* Anaximander und die Anfänge der Philosophie, in: Hermes 81, 1953, S. 415 f.
[172] Vgl. auch *K. Reinhardt,* Aischylos als Regisseur und Theologe, Bern 1949, S. 29 f.
[173] Vgl. dazu *B. Snell,* Pindars Hymnos auf Zeus, in: AuA 2, 1946, S. 180 f. (bes. S. 183 f.).
[174] Xenophanes B 23.

men des Zeus benannt werden“ [175], ist „Zeus“ doch ein Name, den die Sterblichen gebrauchen, wie es altüberliefert heißt [176]. „Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν“ [177] – „Zeus, wer es auch ist ...“ singt der Chor im „Agamemnon“ des Aischylos, Zeus, der Lenker von Allem ist [178]: „Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein: o großer Zeus“ [179] rufen die Priesterinnen in Dodona. „θεὸς δὲ ὁ θεῶν Ζεὺς ἐν νόμοις βασιλεύων“ [180] – „Gott der Götter aber ist Zeus, nach Gesetzen königlich herrschend“, wird bei Platon zusammengefaßt, und nur Aristophanes wagt es, in der Komödie die Absetzung des Zeus vorzustellen: Δῖνος, der „ätherische Wirbel“, bewege in Wahrheit alles. [181]

Die Krise des Denkens, die von der Sophistik in Philosophie und Dichtung getragen wurde, erschütterte erstlich die Auffassungen von einem Prinzip von Allem, dessen Wirkweise einsehbar und kündbar sei. [182] Mit der Erkenntnis dieser Krise durch Sokrates, ihrer Überwindung durch Platon und der Festigung des prinzipiellen Wissens, vollendet durch Aristoteles, wird die Tradition des Wissens, ein Prinzip zu erfassen, erinnert: „Die alten Dichter verfahren dem gleich, indem sie königlich herrschen und prinzipiell leiten nicht den Ersten zusprechen – wie der Nacht und dem Himmel oder dem Chaos oder dem Okeanos –, sondern dem Zeus“. [183] Die Bestimmung des Prinzips, dem Wissen Erstes zu sein, läßt eine Anwesenheit im Sinne der Gleichrangigkeit oder Freundschaft nicht mehr zu; der Gott ist über alles erhaben, und es ist „ἄτοπον ... φιλεῖν τὸν Δία“ [184] – „unsinnig, ... Zeus zu lieben“. Diese widerspruchsfreie Wendung des Inhaltes des dichterischen Einsehens im Mythos zum philosophischen Wissen hin wird, um vieles später, treffend gekennzeichnet:

„Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί· καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα ὁρᾷ, ὁ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα λέγει“ [185] – „Dies aber geschah zwar niemals, ist aber immer; und das Denken schaut alles zugleich, der Logos aber sagt erst Erstes und dann Zweites.“

---

[175] Heraklit B 32.
[176] Papyrus Dervini col. 17; vgl. *W. Burkert*, Orpheus und die Vorsokratiker, in: AuA 14, 1968, S. 93 ff.
[177] Aischylos, Agamemnon 160; vgl. dazu *E. Fraenkel*, Der Zeushymnos im Agamemnon des Aischylos, in: Ph. 86, 1931, S. 1 ff.
[178] Vgl. auch Heraklit B 41; Parmenides B 12; Solon 13, 17 (ed. Edmonds). Vgl. dazu *E. Norden*, Agnostos Theos, Leipzig 1913, S. 240 ff.
[179] Nach Pausanias X, 12, 10.
[180] Platon, Kritias 121 b 7 f.; vgl. Kleanthes fr. 537 (ed. v. Arnim).
[181] Aristophanes, Wolken 379 f.; 814 f.; 1468 f.
[182] Vgl. Protagoras B 4; Gorgias B 3; Kritias B 25.
[183] Aristoteles, Metaphysik 1091 b 4 f.
[184] Aristoteles, Magna Moralia 1208 b 30.
[185] Salustios, Περὶ θεῶν καὶ κόσμου (Über Götter und Welt) 4, 9 (ed. Rochefort).

Was im Schauen als Einheit begegnet, muß im Wissen einzeln genannt werden. Sind für die Schau und für den Gott Wille, Macht und Wissen Einheit, so werden sie im Wissen der mittleren Epoche des abendländischen Denkens gesondert aufgehoben, doch in alter Tradition für Gott als Einheit erkannt. Das Erbe des alten Denkens lehrte über das Abendland hinaus ein Begreifen, das diese Einheit als Leben Gottes sah, wie es in Offenbarungen gekündet ist: für das Christentum bezeugt dies Augustinus [186], für den Islam Ibn Sīnā [187] und für das Judentum Maimonides [188] – mit vielen anderen Zeugen sind sie Lehrer eines Wissens, dessen Vollendung nicht von dieser Welt ist. Wille, Macht und Wissen Gottes aber sind in Einheit und Gegenwart ewig vollendet, während der Weg der Geschichte den Gedanken dieser Vollendung als Werden aufnimmt. Eben diese Aufnahme macht den Weg der Geschichte selbst lebendig und vollendet ihn in der Einheit von Allem.

[186] Vgl. Augustinus, Confessiones 13, 16; vgl. 7, 4 sowie In Iohannis Evangelium 20, 4.

[187] Vgl. *Ibn Sīnā*, Kitāb aš-Šifā'..., Ilāhiyyāt 8, 7 (ed. Moussa, Kairo 1960, S. 362 f.; Übers.: *M. Horten*, Die Metaphysik Avicennas, Reprint Frankfurt 1960, S. 529 f.).

[188] Vgl. Maimonides, Mōreh Nebūkīm I, 53.

Entwicklungen in der synoptischen Frage?

Von Fritzleo Lentzen-Deis, S. J.

Durch längere Zeit sah es so aus, als ob in der Frage der Entstehung und der gegenseitigen Beziehungen der synoptischen Evangelien kaum Fortschritte gemacht werden könnten. Zwar hat man sich niemals ganz mit den bekannten Theorien und verschiedenen Lösungsvorschlägen beruhigen können [1]. Aber es schien ein praktisch motiviertes Einvernehmen vorzuherrschen, jedem Forscher die von ihm bevorzugte Hypothese in eigener Verantwortung zuzugestehen. Man wird davon ausgehen können, daß heute die meisten Fachleute die alten „einfachen" Theorien zur Lösung des synoptischen Problems als ungenügend empfinden [2]: Ein schriftliches „Urevangelium" (Lessing, Eichhorn) in aramäischer Sprache mit nachfolgenden (hebräischen und) griechischen Fassungen mag von manchen äußeren und inneren Hinweisen empfohlen werden. Aber es ist nicht zu fassen und nicht genauer zu bestimmen. Sollte es tatsächlich schriftlich vorgelegen haben, wie man seinerzeit meinte? – Die „Diegesenhypothese" hatte viele Fragmente der Tradition unserer Evangelien und auch Sammlungen davon als Quellen vermutet. Auch heute werden solche Sammlungen als bereits vor den synoptischen Evangelien existierend angenommen. Doch können solche Teilstücke nicht die Gesamtstruktur der Evangelien und nicht die Übereinstimmungen in der Reihenfolge zureichend erklären. – Schließlich gibt es die alte Auffassung von der festgeprägten mündlichen Tradition, die sich vor der schriftlichen Fassung unserer synoptischen Evangelien in (mindestens diese) drei Arme geteilt habe (J. G. Herder, J. C. L. Gieseler). Aber sie kann aus sich allein nicht alle Übereinstimmungen begründen, meinen viele Forscher.

Seit vielen Forschergenerationen kommen als weitere Vorschläge dazu die „Benutzungshypothesen", also Erklärungsversuche, die eines der Evangelien als Quelle annehmen, um wörtliche Übereinstimmungen, die Entsprechungen in der Anordnung der Perikopen, aber auch Divergenzen zweier gegenüber einem synoptischen Evangelium zu erklären [3]. Seit 200 Jahren variiert dabei die Konzeption von „lite-

---

[1] Nicht wenige Autoren zweifeln überhaupt, ob wir in der Lage sind, die synoptische Frage mit den zur Verfügung stehenden Mitteln heute noch lösen zu können, s. etwa *A. G. Da Fonseca*, Quaestio synoptica (Rom ^{3}1952) Epilogus, oder das gern zitierte Urteil von *B. H. Streeter*, The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorships, Dates (New York ^{4}1930) 169; vgl. *J. A. Fitzmyer*, The Priority of Mark and the „Q" Source in Luke, in: (Hrsg.) *D. Y. Hadidan* u. a., Jesus and Man's Hope I (Pittsburgh 1970) 131–170. 132.

[2] Es erübrigt sich, hier die Geschichte der synoptischen Frage erneut zusammenzufassen. Vgl. etwa *P. Feine, J. Behm, W. G. Kümmel*, Einleitung in das Neue Testament (Heidelberg ^{18}1976) 13–53.550–553; *X. Léon-Dufour*, in: A. Robert, A. Feuillet, Introduction à la Bible, Bd. II (Tournai 1959) 260–320; *F. C. Grant*, The Gospels: Their Origin and their Growth (New York 1957; London 1965); *F. Gast*, in: J. A. Fitzmyer, R. E. Brown, The Jerome Biblical Commentary, Bd. II (London 1968) 1–20.

[3] Außer den in Anm. 2 genannten Überblicken vgl. noch: *X. Léon-Dufour*, Autour de la question synoptique, in: RSR 42 (1954) 549–584; *Fitzmyer*, Priority (Anm. 1); *A. Fuchs*, Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Bei-

rarischer Abhängigkeit" zwischen Evangelium und Quelle und entsprechend werden weitere Lösungsvorschläge entwickelt. Dabei erweist sich als entscheidend wichtige Voraussetzung, inwieweit ein Forscher die Evangelisten eher als bloße Kopisten oder Kompilatoren von vorausliegenden „Quellen" oder eher als schöpferische Autoren ansieht [4]. Zu dieser Bandbreite von Möglichkeiten zwischen zwei Extremen im Verständnis des Evangelisten kommen noch die Zwischenlösungen, die weitere Quellen, Zwischen-Prediger, -Evangelisten, -Propheten und die schöpferische Gemeinde annehmen [5].

Erklärt werden muß das ganze, vielfältige Faktum der Übereinstimmung und Verschiedenheit der synoptischen Texte. Auch das Johannesevangelium darf nicht außer acht gelassen werden. Bei den synoptischen Evangelien ist die Übereinstimmung bzw. Verschiedenheit nicht bloß von Worten oder Ausdrücken zu erklären. Von uns kann hier die Geschichte des geschriebenen Evanglientextes selbst außer Betracht gelassen werden, da sie nur sehr wenige und für das synoptische Problem nicht entscheidende Angleichungen oder Abweichungen der Kopisten betrifft. Von besonderer Bedeutung war nach Meinung der Forscher jedoch die Erklärung der Übereinstimmung (und Verschiedenheit) in der Anordnung und Reihenfolge von „Perikopen" oder besser Sinneinheiten [6].

Die älteren Hypothesen legten bei der Aufstellung des „Arguments aus der Anordnung" die Vorstellung vom biographischen Bericht zugrunde. Sie verstanden die Evangelien in Analogie zu Biographien und verglichen größere Textzusammenhänge, wohl meist entsprechend der Synopsis Evangeliorum von Konstantin v. Tischendorf [7]. Aber es sollte nicht vergessen werden, daß die älteren Autoren sich bei der Beurteilung der Übereinstimmungen auch sehr wohl der Verschiedenheiten bewußt waren, weshalb oft gerade nicht auf ein jetziges Evangelium als erstes geschlossen wurde, sondern z. B. auf einen „Urmarkus" oder auf einen zu vermuten-

---

trag zur Quellenkritik (AnBib. 49; Rom 1971) 2–17. Zu den Werken von W. R. Farmer, B. Orchard, H.-H. Stoldt siehe unten.

[4] Als Beispiel für verschiedene Wertung seien neuere Autoren genannt: *J. Schmid*, Matthäus und Lukas (Bibl. Stud. XXIII, 2/4; Freiburg 1930) 347 Ergebnis: ... „daß Lk die Darstellung des Mt nicht gekannt haben kann" wegen der „wesentlichen gegenseitigen Selbständigkeit der beiden Darstellungen" ... „das dem Lk zugeschriebene Verfahren würde einen inneren Widerspruch in sich schließen, der nicht ertragen werden kann". Anders sieht den Tatbestand *R. Morgenthaler*, Statistische Synopse (Zürich–Stuttgart 1971) 301–303 Ergebnis: „Annahme, daß entweder Mt den Lk oder Lk den Mt kannte." Vgl. dazu *F. Neirynck*, The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark, with a Cumulative List (BEThL 37; Leiden 1974) 39.311. F. Neirynck hat praktisch die gesamte Literatur über die synoptische Frage aufgearbeitet und beurteilt, vgl. Duality in Mark. Contribution to the Study of the Markan Redaction (BEThL 31; Leiden 1972).

[5] Es ist bezeichnend, daß gerade bei der Wiedereinführung der Mattäuspriorität auch *B. C. Butler*, Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis (Cambridge 1951) 157 ff. meinte, zwischen Mt und den kanonischen Mk einen „mündlichen Lehrer" einschieben zu müssen. Er sah, wie sehr sich der eher „literarisch" ausgefeilte Stil des Mt von der „mündlichen" Sprache des Mk unterscheidet.

[6] Vgl. die beiden Artikel von *E. P. Sanders*, The Argument from Order and the Relationship between Matthew and Luke, in: NTS 15 (1968/69) 249–261 und von *F. Neirynck*, The Argument from Order and St. Luke's Transpositions, in: EThL 49 (1973) 784–815, jetzt: The Minor Agreements (Anm. 4), 291–322.

[7] *Const. de Tischendorf*, Synopsis Evangelica. Ex quattuor evangeliis ... (Leipzig 1851. [5]1884), vgl. *Sanders*, Argument from Order, 253. Eine Beschreibung der anderen Synopsen jener Zeit bei: *H. Greeven*, The Gospel Synopsis from 1776 to the present Day, in: *B. Orchard–Th. R. W. Longstaff*, J. J. Griesbach: Synoptic and text-critical studies 1776–1976 (MSSNTS 34; Cambridge 1978) 22–49.

den „Urmattäus". Demgegenüber sind die Griesbach- und die Zweiquellentheorie „einfach". Es muß auch wohl beachtet werden, daß die Befürworter einer „multiplen" Quellentheorie nicht aussterben, wie auch „nachkanonische" Zwischenfassungen der Evangelien angenommen werden [8]. Als vorläufiges Ergebnis drängt sich auf, daß die Annahme der literarischen Beziehung zwischen den synoptischen Evangelien für sich allein einer größeren Zahl von Exegeten nicht genügt, sowohl wenn sie die Evangelisten als Schriftstellerpersönlichkeiten, wie auch wenn sie sie als Repräsentanten einer bestimmten Theologie sehen, die den Stoff der Tradition ausformten.

Wer die Eigenart der Evangelientradition beachtet, erkennt die vielfachen Merkmale ursprünglicher und auch bei der Textformulierung noch berücksichtigter „mündlicher Rede" und mündlicher Überlieferung. In Weiterführung früherer Arbeiten besonders skandinavischer Forscher über die Rolle der mündlichen Überlieferung in Analogie zu rabbinischen Traditionstechniken hat B. Gerhardsson in neueren Veröffentlichungen eine Skizze der Entstehung der Evangelien versucht, die in der Lage ist, die wichtigsten Prozesse dabei zu erklären [9]. Man wird vermuten können, daß auch die in seinen Schriften letztlich nicht voll angepackte Frage nach der Herkunft der „Anordnung" des Stoffes im „Rahmen" der Evangelien aus denselben Ursprüngen erklärt werden kann. Gerade dieser Punkt aber läßt viele Forscher doch von wenigstens einer gewissen Zeit an bei der Entstehung der Evangelien auch eine oder mehrere schriftliche Quellen annehmen, von welchen literarische Abhängigkeit bestehe. Das „Argument aufgrund der Reihenfolge" ist dabei wesentlich.

Während besonders im englischsprechenden Raum eine „multiple" Quellentheorie, etwa in Anlehnung an B. H. Streeter, öfter bevorzugt wird, die deutschsprechenden Exegeten sich meist mit einer Adaptation der „Zweiquellentheorie" zufriedengeben, scheinen viele französischsprechende Forscher letzterer nicht gewogen.

---

[8] An neueren Vorschlägen seien hervorgehoben: L. Vaganay, Le problème synoptique. Une hypothèse de travail (Paris 1954); *P. Parker*, The Gospel before Mark (Chicago 1953); *X. Léon-Dufour* (Anm. 2); *A. Fuchs*, Sprachliche Untersuchungen (Anm. 3), wo er S. 13 f. auch andere Autoren zitiert, die „die These einer bearbeiteten Ausgabe des kanonischen Mk-Ev als gemeinsamer Ausgangspunkt für Mt und Lk vertreten"; *M.-E. Boismard* in: P. Benoit/M.-E. Boismard, Synopse des quatre Évangiles en français, Bd. II: Commentaire (Paris 1972). Vaganay und Léon-Dufour berücksichtigen mehr die Rolle der mündlichen Tradition, die beiden letzteren Autoren sehen vor allem die literarischen Beziehungen. Die „Redaktionsgeschichte" hat weitere Begründung für die Eigenart der Evangelisten gebracht. Während Mattäus und Lukas offensichtlich eher literarisch schreiben, ist Markus in der Sprechweise spontaner und der mündlichen Rede näher. Diese Erkenntnis muß sich auch in der Beurteilung der jeweiligen Beziehung zu „Quellen" auswirken.

[9] *B. Gerhardsson*, Die Anfänge der evangelischen Tradition (Wuppertal 1977). Hier findet sich eine weiterentwickelte Neufassung der von mündlichen Lehr- und Überlieferungstechniken her verstandenen Konzeption der Evangelienentfaltung in indirekter Auseinandersetzung mit der Kritik an *H. Riesenfeld*, The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of Formgeschichte (London 1957 = TU 73, Berlin 1959, 157–164), und am eigenen Buch von *B. Gerhardsson*, Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (Uppsala 1961. ²1964), vgl. *Ders.*, Tradition and Transmission in Early Christianity (Lund 1964). Am Schluß des Bändchens „Die Anfänge der evangelischen Tradition" findet sich eine Literaturzusammenstellung. – Es sei daran erinnert, daß die Untersuchung der mit der Evangelientradition vergleichbaren jüdischen Literatur und der entsprechenden Auslegungstechniken der Hl. Schrift weiter fortschreiten, so daß auch weitere Auswirkungen auf die neutestamentliche Exegese zu erwarten sind.

So paßt in die dort nicht selten gehegte Vorliebe für die Rolle der mündlichen Tradition die Entwicklung der strukturalen und linguistischen Methoden besonders [10]. Hier sind denn auch erste Überlegungen zur Erklärung der „strukturellen" Übereinstimmungen der Tradition und ihrer Konvergenz auch in der größeren „Anordnung" des Stoffes unternommen worden. Zu nennen ist der Versuch von A. Gaboury [11], aufgrund der Analyse von Textabschnitten der Synoptiker, die gerade die größte Verschiedenheit in der Anordnung enthalten, im Vergleich mit den anderen einen „Struktur-Typus" herauszufinden. Unter Anwendung eigentlich linguistischer Methoden, vor allem durch Vergleich mit Kompositionsgesetzen, die auch in anderer, ähnlicher „Literatur" gelten, läßt sich vielleicht zu Einsichten in die mögliche Entstehung des „Ordo" gelangen. Alles kommt auf die Definition von „literarischer" Festsetzung, von „Schriftwerdung" an, wenn sie im Verhältnis zu einer doch unleugbar vorhandenen und aus inneren und äußeren Gründen wirksamen „mündlichen Tradition" exakt gefaßt werden soll.

In diesem Zusammenhang sei nur vermerkt, daß „linguistische" Methoden praktisch überall auch in der Exegese der Evangelien eindringen. Es werden auch immer mehr die Vergleiche mit Folklore oder ähnlicher „mündlicher Überlieferung" gesucht [12]. Die eigentlich „formgeschichtlichen" Methoden enthalten bereits – zum mindesten im Bezug auf den „Sitz im Leben" – Ansätze und Impulse, den gesamten Kommunikationsprozeß bei der Entstehung der Evangelientradition zu berücksichtigen, so daß sie geradezu nach Verfeinerung drängen. Die Konsequenzen aus all dem für die Beurteilung der synoptischen Frage sind noch nicht genau zu erkennen, liegen aber doch wohl in der oben genannten Richtung.

---

[10] An dieser Stelle sei nur verwiesen auf (Hrsg.) *X. Léon-Dufour*, Exégèse et herméneutique (Paris 1971), übers. von *G. Haeffner* u. a.: Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur (München 1973), sowie auf *D. Lys*, Analyse structurale et approche littéraire, in: ETR 52 (1977) 231–253, mit Beispielen und Besprechung der Literatur.

[11] *A. Gaboury*, La structure des Évangiles synoptiques. La structure-type à l'origine des synoptiques (Suppl. NT, 22; Leiden 1970); vgl. *X. Léon-Dufour*, Redaktionsgeschichte of Matthew and Literary Criticism, in: Jesus and Man's Hope Bd. I (s. Anm. 1) 9–35.

[12] Viele neuere Arbeiten der Exegese in praktisch allen Ländern beweisen dies. Im deutschen Sprachraum wirken die Anstöße der Zeitschrift Linguistica Biblica *(E. Güttgemanns)*, die einen öffentlichen Anfang der Diskussion setzte, weiter. – Ein vorbildlich geplantes und durchgeführtes Kolloquium über die mit dem synoptischen Problem verbundenen Fragen fand an der Trinity University in San Antonio unter dem Titel Colloquy on the Relationships among the Gospels vom 26. bis 29. Mai 1977 statt. Die Vorträge und Seminar- bzw. Diskussionsergebnisse sind veröffentlicht in: (Hrsg.) *W. O. Walker jr.*, The Relationships among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue (San Antonio 1978). Die Themenkreise waren Oral Traditional Literature – (damit ist mündlich tradierte Erzählüberlieferung in Epen, Balladen und lyrischen Gesängen gemeint, wie sie an in Jugoslawien aufgezeichneten Erzählungen und Gesängen untersucht wurde; Hauptreferat: *Albert B. Lord*, Harvard, Korreferat *Charles H. Thalbert*, Wake Forest University), Classics –, Judaic Studies –, Literary Criticism (gemeint ist Literaturgeschichte, d. h. der Vergleich mit den linguistischen Phänomenen anderer, meist „klassischer" Literatur). Es sind jeweils namhafte Spezialisten aus den anderen Disziplinen herangezogen worden. Das Korreferat hielt ein Exeget. In der Zusammenfassung findet sich bereits die wesentliche Kritik, die man bei der Anwendung der Erkenntnisse aus anderen Fachgebieten auf die Texte der Evangelien anbringen möchte. In jedem Fall ist der Vergleich mit ähnlichen Fakten außerhalb des NT höchst lehrreich. Zwar scheint dieses Kolloquium von manchen Teilnehmern als Stütze der Griesbachtheorie gedacht gewesen zu sein, aber die Diskussion zeigt ein weitgefächertes und die gegenwärtige Situation spiegelndes Meinungsbild.

So wird es von manchen Forschern eher als störend empfunden, daß sich gerade die Vertreter einer „einfachen" Erklärung der synoptischen Frage die Mängel und Unstimmigkeiten der „Zweiquellentheorie" zunutze machen, um erneut auf ihre Lösung, nämlich die Mattäuspriorität im Sinne von Johann Jacob Griesbach, hinzuweisen [13]. Trotz neuer Darstellungen ist ihr Vorschlag selbst gegenüber der Griesbachschen Theorie nicht grundsätzlich verändert. Es kommt aber ein weiteres Element hinzu, das die Diskussion belebt und ernst genommen werden soll. Diese Autoren meinen feststellen zu müssen, daß in den geschichtlichen Darstellungen der Exegese der synoptischen Evangelien und der Theorien über die synoptische Frage eine ungebührliche Bevorzugung der Zweiquellentheorie vorherrschte. Die meisten Fachleute seien deshalb gar nicht mehr willens, ihre eigene Theorie in Frage zu stellen, weil sie den Eindruck haben, die Markuspriorität sei gegenüber der von Griesbach vertretenen Mattäuspriorität Schritt für Schritt fortschreitend bewiesen worden. Heute sei – so der unzutreffende Eindruck bei vielen Fachleuten – nur noch eine geringe Beweislast für die Markuspriorität zu tragen. In Wirklichkeit aber seien den Vätern der Zweiquellentheorie (und entsprechender Theorien im Gefolge von B. H. Streeter) schwere Fehler unterlaufen und falsche Argumente würden leichtfertig übernommen [14].

Solche Auffassungen finden sich in angelsächisch-freundlicher Formulierung bereits bei B. C. Butler, z. B. wenn er den „Lachmann-Trugschluß" angreift [15]. Wesentlich bitterer drückt sich W. R. Farmer über das „unkritische" Verhalten der Exegeten aus [16]. Er schreibt deshalb seinerseits einen geschichtlichen Überblick, der das ungebührliche Zurückdrängen der Griesbachtheorie hervorheben will. Vor allem sucht Farmer in einem eigenen Kapital die nach seiner Meinung wirklich entscheidenden, nämlich nicht-wissenschaftlichen Beweggründe für die breite Zustimmung zur Zweiquellentheorie zu ergründen [17]. B. Orchard [18] bringt selbst keine eigentlich neue Untersuchung der Geschichte der synoptischen Frage, erklärt aber zusammenfassend, daß seinerzeit Chapman's Versuch der Wiedereinführung der Mattäuspriorität am „widrigen" Klima gescheitert sei. Das gelte auch für die Arbeit Butlers und Farmers [19]. Am weitesten geht H.-H. Stoldt in seiner Mono-

---

[13] Genannt seien nur *W. R. Farmer*, The Synoptic Problem: A Critical Analysis (New York 1964; genauer Nachdruck: Dillsboro 1976); *B. Orchard*, Matthew, Luke & Mark: The Griesbach Solution to the Synoptic Problem, Bd. I (Manchester 1976); *H.-H. Stoldt*, Geschichte und Kritik der Markushypothese (Göttingen 1977). – Der Verf. hatte Gelegenheit, an zwei Tagungen über die Griesbachhypothese unter Leitung von W. R. Farmer und B. Orchard teilzunehmen, und beobachtete, wie nützlich es sein kann, von einer solch „einfachen" Theorie her die bestehenden Hypothesen einmal wieder in Frage zu stellen. Die erste Tagung fand als „The Johann Jakob Griesbach Bicentenary Colloquium 1776–1976" vom 26. bis 31. Juli 1976 in Münster statt, vgl. *B. Orchard–Th. R. W. Longstaff*, J. J. Griesbach: Synoptic and text-critical studies (MSSNTS 34; Cambridge 1978). Die zweite Tagung wurde als „Cambridge Griesbach Conference" am 13.–18. August 1979 in Cambridge abgehalten.

[14] Die drucktechnische Anordnung der Evangelientexte in den gängigen Synopsen suggeriere ebenfalls die Zweiquellentheorie, da die Markusreihenfolge und eine von Markus abhängige Textunterteilung vorherrsche. *B. Orchard* bereitet als II. Band des in der vorigen Anm. genannten Werkes eine Synopse vor, welche die Mattäuspriorität und überhaupt die Reihenfolge Mt-Lk-Mk voraussetze.

[15] *B. C. Butler*, Originality of St. Matthew (s. Anm. 5), S. 62 ff.

[16] *W. R. Farmer*, The Synoptic Problem (s. Anm. 13), z. B. S. 21 und oft im folgenden.

[17] A. a. O., 178–198.

[18] *B. Orchard*, Matthew, Luke & Mark, Bd. I (s. Anm. 13).

[19] A. a. O., siehe S. 120.

graphie über die Geschichte der Markustheorie [20]. Bereits bei der Darlegung der Meinungen, erst recht in den kritischen Teilen seines Buches prangert Stoldt Fehler und nach seiner Meinung unkritische Autoritätsbeweise an. Auch er bringt ein ganzes Kapitel über die „ideologischen" Hintergründe der Markuspriorität [21].

Wegen der Schwere der erhobenen Vorwürfe und wegen der grundsätzlichen Bedeutung der Diskussion seien einige Bemerkungen zu diesen Büchern gemacht. Natürlich kann man sich fragen, ob die engagierte Sprache besonders von H.-H. Stoldt, die an die Gelehrtenfehden früherer Jahrhunderte erinnert, einer vorurteilsfreien Diskussion förderlich ist. Stoldt fällt zudem Urteile nicht nur über Fakten, d. h. über die Arbeit der Forscher, sondern auch über die kritische Kraft des Geistes und letztlich über die wissenschaftliche und damit auch menschliche Integrität von Gelehrten, die sich zu Lebzeiten meist größter Hochachtung erfreuten. Es ist auch augenfällig, daß weder Farmer noch Stoldt die „objektive" Geschichte der synoptischen Frage schreiben. Sollte, wie sie erklären, die Geschichtsschreibung der Zweiquellentheorie von ungebührlicher Vorentscheidung für jene Hypothese gelenkt gewesen sein, dann sind ihre Darstellungen von der Vorentscheidung für die Griesbachtheorie geprägt.

Wer sich von all dem aber nicht abhalten läßt, diese Bücher, besonders Stoldts kritische Stellungnahmen zu lesen, wird jedenfalls neugierig, die Werke der abgehandelten Forscher selbst zu konsultieren, um die Argumentation nachzuprüfen. Und dies lohnt sich im Vergleich mit Stoldts Buch. Die Eigenart des Vorgehens jener Forscher, aber auch der vielfältigen heutigen Versuche, dem synoptischen Problem näher zu kommen, lassen sich so leichter erkennen.

Ein wichtiger Fehler, sowohl bei der Geschichtsbetrachtung wie letztlich auch bei der Fragestellung selbst, springt von den ersten Seiten des Stoldtschen Buches an in die Augen, vielleicht liegt er auch bei anderen Vertretern der Griesbachtheorie heute vor: Die gesamte Problematik der synoptischen Frage wird recht einfach, gleichsam auf eine einzige Fläche projiziert gesehen, von den Autoren des 18. Jahrhunderts an bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts [22]. Damit hängt dann eine Überlegung innerlich zusammen, die jeder Leser unbedingt anstellen sollte: Wer „literarische Abhängigkeit" wesentlich mechanistisch-technisch versteht, so daß Worte der evangelischen Tradition gleichsam wie Bauklötzchen von einem Evangelium auf die anderen verteilt und Abfolgen von Perikopen gleichsam wie Markierungsleinen zerschnitten und neu verknüpft werden können, – ja, wer auch nur wenigstens manchmal von solchen Anwandlungen der „Schere-und-Kleister-Vorstellung" geplagt gewesen sein sollte, – ein solcher Leser müßte durch die Lektüre dieses Buches eigentlich gründlich geheilt werden [23]. In diesem Buch wird gerade keine Hilfe gegeben, die Vorgänge zu verstehen, die eine „Konflation" oder „Verkürzung" z. B. von Mt im Vergleich mit Mk hervorbringen sollen. Stoldt nennt im Verlauf umständlicher Erklärungen „mathematisch mögliche" Beziehungen zwischen Tex-

---

[20] *H.-H. Stoldt*, Markushypothese (s. Anm. 13).

[21] „Die ideologischen Hintergründe der Markushypothese", a. a. O., 206–214.

[22] Dies zeigt bereits ein Vergleich der anhand der Griesbachzeit entwickelten Fragestellung, S. 7–27, mit dem „Fazit", S. 232–236. Erschreckend verkürzt ist auch die Perspektive in den Abschnitten S. 206–214 über die „ideologischen Hintergründe" und S. 215–231, die „Weiterwirkung" der Zweiquellentheorie.

[23] Die „Auflistung der Probleme" (a. a. O. 184), die Stoldt z. B. auf den für das ganze Buch wichtigen Seiten 15–25 gibt, ist rein „quantitativ". Offensichtlich werden literarische Einheiten und ihre „Unterschiede" in Zeilenlängen gemessen. Daß die hier zu berücksichtigenden sprachlichen Phänomene in Strukturen hineinreichen, die weit mehr als bestimmte Worte und Satzstücke betreffen, wird nicht berücksichtigt. Dies ist aber ein wesentlich unliterarisches Verständnis von Sprache. Es wird konsequent im ganzen Buch durchgehalten.

ten, die aber keine geometrischen Gebilde, sondern Phänomene lebendiger Sprache sind. Die Beziehungen zwischen den Evangelien lassen sich in mathematischen Figuren oder in schematischen Bildchen nur dann darstellen, wenn man sich bewußt ist, daß gerade keine mechanistische oder geometrische, am Schreibtisch vollzogene Kopierarbeit mit anpassenden Retuschen vorliegt. Wer eine solch mechanistische Vorstellung von literarischer Beziehung hat, muß tatsächlich den „Lachmann-Trugschluß" als Fußangel verstehen. Unter der Voraussetzung einer solchen Modellvorstellung hätte die Mattäuspriorität (mindestens) dieselbe Chance wie die anderen Theorien, die Beziehungen zwischen den Evangelien zu erklären. Aber gerade durch die „mechanischen" Vergleiche werden indirekt alle Gründe verstärkt, die an jeder direkten literarischen Abhängigkeit zwischen den Evangelien bereits in der Vergangenheit zweifeln ließen. Und auf diese Weise sind die allermeisten der kritisierten Autoren, die zu einer Art Urmarkus, zur Zweiquellentheorie oder zu komplizierteren Hypothesen gelangten, nicht vorgegangen.

Dazu kommt ein Mangel in der Geschichtsdarstellung. Wer die Ausführungen besonders von H.-H. Stoldt sorgfältig liest, erkennt, daß wichtige Ergebnisse der historischen Forschung über mindestens die letzten 200 Jahre nicht angemessen berücksichtigt sind. Es gibt eine mittlerweile in vielen Grundurteilen abgewogene historische Analyse der Zeit der „Aufklärung", des Rationalismus, über „Klassik" und „Romantik". Besonders die Entstehung und die Wandlungen des sogenannten Historismus wurden eingehend erforscht. Wir wissen um die „Krise des europäischen Denkens" (P. Hazard). Der Durchbruch des „geschichtlichen Denkens" in jener Zeit ist beschrieben worden. Die verschiedenen Einflüsse in den Zeitströmungen werden aber bei Stoldt sehr unvollkommen beachtet[24]. Er darf gewiß bemerken, daß ein beinahe journalistisch schreibender Theologe wie z. B. David Friedrich Strauß und ein scharfer Kopf wie Ferdinand Christian Baur mit wenigen Schülern Signalwirkungen ausüben können. Aber die faktisch geschehene Entwicklung der Quellenkritik kann in ihrem Wesen nicht als Reaktion auf D. F. Strauß oder die „Tübinger Schule" erklärt werden. Daran ändert nichts, daß die damaligen Autoren gern Strauß oder Baur zitieren, besonders in der Einleitung oder im Schluß ihrer Werke, wo sie allgemeine Hinweise geben wollen[25]. Vielmehr ist die historische

[24] Unter dieser Rücksicht sind Farmer und Stoldt den Werken von *H.-J. Kraus*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments (Neukirchen 1959/69) und *W. G. Kümmel*, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Freiburg 1958) leider nicht gefolgt. Besonders bei Kraus finden sich auch viele Hinweise auf geschichtliche Untersuchungen. Bei Kümmel werden sie weniger zitiert, aber offensichtlich berücksichtigt. Statt an dieser Stelle eine ausführliche Liste wichtiger historischer Werke anzuführen, sei auf die Hinweise des Verf. zum Wandel des geschichtlichen und literarischen Verstehens und die Literaturangaben in „Quaestiones disputatae" 63 (Freiburg 1974) bes. 81 ff. verwiesen. Die Geschichtsüberblicke bei Farmer und Stoldt sind zu sporadisch und wollen gar nicht die geistesgeschichtliche Entwicklung als Ganzes betrachten. Auch das frühere Buch von *H.-H. Stoldt*, Die pädagogische Krise der Gegenwart, ihr Wesen und ihre Überwindung (Stuttgart 1951) enthält geschichtliche Bemerkungen. Sie sind aber ganz auf die Pädagogik abgestimmt und wollen pädagogische Leitlinien verfolgen. Siehe auch die folgenden Anmerkungen.

[25] Vgl. kritisch zu Farmer: *R. H. Fuller*, Baur versus Hilgenfeld. A Forgotten Chapter in the Debate on the Synoptic Problem, in: NTS 24 (1977/78) 355–70. Farmer behandelt die zeitgeschichtlichen Hintergründe vorsichtiger und mit mehr ausgewiesener Einzelinformation. Sein besonderes Interesse gilt zudem der Zeit um die Jahrhundertwende in England und der Aufnahme, die *Streeter* gefunden hatte, s. Synoptic Problem, 178 ff. – Für Stoldt scheint *D. F. Strauß'* Leben Jesu die „alles in Frage stellende theologische Katastrophe" (a. a. O. 206). Wesentlich weil Strauß die Griesbachtheorie unreflektiert vorausgesetzt habe, sei sie in der Folgezeit abgelehnt worden (a. a. O., 206 ff.). Stark verkürzend und einseitig auch

Evangelienforschung selbst nur Teil einer aus mehreren Einflüssen bewirkten und in mehreren, verschiedenen Strängen verlaufenden geistesgeschichtlichen Bewegung [26]. Es ist verständlich, daß solche komplizierten historischen Prozesse gern vereinfacht und plakativ dargestellt wurden, bloß sollte dies nicht in einer Monographie geschehen, die die genauen Ursachen und Quellen von Fehlentwicklungen aufspüren will [27].

S. 215 ff. – Zur Sache sei noch hingewiesen auf die sorgfältig verarbeitete Literatur in der Monographie über David Friedrich Strauß von *Gotthold Müller*, Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß (Darmstadt 1968): ablehnende Reaktionen auf das „Leben Jesu" S. 13 ff., zustimmende bis begeisterte Reaktionen S. 17 ff., Ferdinand Christian Baur: S. 19 ff.; Zusammenfassung: S. 260 ff. Siehe auch: *M. Huber*, Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie. Vermittlung, Spekulation, Existenzverständnis (Winterthur 1956); zu David Friedrich Strauß S. 78 ff. Zur Wirkung Ferdinand Christian Baurs und der „Tübinger Schule" vgl. *W. Geiger*, Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baurs (FGLP, X, 28; München 1964). Im Sinne unserer Frage dort S. 225: „Baur hat nicht einmal hinsichtlich der von ihm befolgten historisch-kritischen Grundsätze, geschweige in systematischer Hinsicht einen neuen und eigenen Standpunkt begründen wollen". Vgl. zur Sache auch die für Studienzwecke zusammengestellte Auswahl von Zitaten (lateinisch) und den Überblick (englisch) von: *R. North*, Tubinga neotestamentaria (Excerpta: ex historia exegeseos criticae 1, Pont. Instit. Biblicum Rom 1971). Die Darstellung in *H. Harris*, The Tübingen School (Oxford 1975) erscheint unter vieler Rücksicht einseitig, vgl. Besprechung in Bib. 57 (1976) 293–295. Siehe auch *P. Friedrich*, Ferdinand Christian Baur als Symboliker (Studien z. Theologie u. Geistesgesch. des 19. Jahrhunderts 12; Göttingen 1975); *F. Courth*, Das Wesen des Christentums in der Liberalen Theologie (Theologie im Übergang 3; Frankfurt 1977) 218–333. 226 ff. und 329 ff. Für die Entstehung der Religionsgeschichtlichen Schule und das Verständnis des geistesgeschichtlichen Hintergrunds sind die beiden Monographien über H. Gunkel und W. Bousset sehr nützlich: *W. Klatt*, Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode (FRLANT 100; Göttingen 1969); *A. F. Verheule*, Wilhelm Bousset. Leben und Werk (Amsterdam 1973). Ihre Lektüre hätte die einseitigen Geschichtsüberblicke vor manchen Verkürzungen bewahren können.

[26] Das Etikett „Historismus" hat sich für einen wichtigen Strang dieses Prozesses eingebürgert. Grundlegende und anregende Urteile darüber finden sich in: *Fr. Meinecke*, Die Entstehung des Historismus (München ^{2}1946), 19. Kap.; und immer wieder in seinen Schriften, vgl. Hrsg. *E. Kessel, Fr. Meinecke*, Zur Geschichte und Geschichtsschreibung (München 1968) s. Index.; *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen ^{3}1972) 185 ff.; *P. Hünermann*, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert (Freiburg 1967) 54 ff.; *G. P. Gooch*, Geschichte und Geschichtsschreiber im 19. Jahrhundert (Frankfurt 1964) 36 ff.

[27] Besonders beliebt, weil immer wieder hervorgezogen, scheint der Begriff Herders von Geschichte und „Entwicklung" zu sein. W. v. Humboldt bietet eine differenziertere Variante. Bekanntlich erhält der „Ursprung" einen besonderen Akzent in diesem Verstehensmodell von „Geschichte". Im Ursprung und Aufgang liegt das Ganze bereits beschlossen. Im Entfaltungsprozeß wird es entwickelt, wenn auch im Wesen nicht gewandelt. Bei den Pädagogen findet sich an dieser Stelle die Betonung der rechten Erziehung. Im ersten Kapitel seines Buches über die „pädagogische Krise" (s. Anm. 24) beschreibt *Stoldt* ein Erziehungsmodell, dem eine strukturell ähnliche Vorstellung von Entwicklung zu entsprechen scheint. Stoldt legt zunächst im Sinne Pestalozzis und als Grundlage für eine Synthese von Erziehungsprinzipien „Erziehung als Urphänomen" dar (a. a. O., 7–40). Er führt dann die Idee der Entfaltung, die vom Einfachen ausgehe, zum Komplizierten gelange und wieder einfach werde (a. a. O., 14 f.) nach dem Vorbild der „häuslichen Urform der Erziehung" (11 ff.) entsprechend der „angeborenen Naivität der Mutter" in Aus-

Es wäre notwendig, das Buch von Stoldt Autor für Autor durchzugehen, um die Bedenken anzumelden, die sich ergeben. An dieser Stelle sei das Vorgehen von Stoldt nur an zwei Beispielen kurz umrissen. Es empfiehlt sich wohl, zuerst den von Stoldt anscheinend am häufigsten und jedenfalls am stärksten getadelten Gelehrten herauszugreifen, Christian Hermann Weiße [28]. Gestützt auf einige Vorgänger, hatte bereits B. C. Butler in Weiße den Schuldigen für die mißverstandene Auslegung von K. Lachmann gefunden, welche Lachmann fälschlich als denjenigen zitiert, der nicht nur die Übereinstimmung der Markusreihenfolge mit der des Mt und Lk zum ersten Mal formuliert, sondern auch – statt auf einen Urmarkus – auf den griechischen Mk als gemeinsame Mitte geschlossen habe [29]. Stoldt stellt dies als logischen Schnitzer hin, den Christian Hermann Weiße begangen habe [30]. Dann macht er sich daran, weitere Gründe in verschiedenen „Beweisgängen" jenes Autors zu zerschlagen: den „Beweis der Einheitlichkeit" des Markusevangeliums, darauf den „Ursprünglichkeitsbeweis" für dieses Evangelium, den „Sprachbeweis", den „Dublettenbeweis", den „des petrinischen Ursprungs" und schließlich den „psychologischen Reflexionsbeweis" [31].

Unter diesen Überschriften werden von Stoldt im oben beschriebenen „quantitativen" Verständnis nach seiner Meinung durch 200 Jahre hindurch gleichsträngige und wesentlich gleichbleibende Argumente für die Zweiquellentheorie verfolgt. Das geschieht, indem Stoldt von ihm ausgewählte Textproben der Forscher hintereinandersetzt, in denen sich diese Forscher zitieren oder aufeinander beziehen. Es entsteht der Eindruck, es handele sich durch Generationen hindurch um dieselbe Sache und um denselben „Beweisgang". In Wirklichkeit gewinnen die Zitate bei nicht wenigen Forschern im Kontext einen anderen Sinn, wegen des verschiedenen Ausgangspunktes des Forschers, seiner anderen Argumentationsweise, der verschiedenen Methoden und des oft sehr verschiedenen Verständnisses von „literarischer" Beziehung oder „Autorschaft". Stoldt hat nur den „Dublettenbeweis" für Weiße, Holtzmann und Wernle auf den Seiten 158–169 seines Buches auseinandergezogen, offensichtlich weil hier Unterschiede auch „quantitativ" deutlich sind. Daß „Dubletten" viel mehr auch strukturelle und gattungsmäßige Entsprechungen sein können, kommt in Stoldts Buch nicht in den Blick [32]. Er will beweisen, daß das Mk-Ev nicht das literarisch erste, weil nicht „einheitlich", „ursprünglich" usw. gewesen sein könne. Fast jedesmal ist Christian Hermann Weiße der erste Sünder in der Kette der Gelehrten, die nach Stoldt sich immer tiefer in grundsätzlich dieselben Fehler verstricken.

Zu dieser Beurteilung Stoldts von Chr. H. Weiße sind etwa drei Dinge zu sagen: *Erstens*, es versteht sich eigentlich von selbst, daß man einen Forscher nicht eines logischen Schuljungenfehlers bezichtigen sollte, wenn er genügend Gründe dafür angibt, daß er einer anderen Logik folgt. *Zweitens* wird hier und an vielen anderen Stellen des Buches deutlich, daß Stoldt die Sprache und die Sprechgewohnheiten jener Autoren nicht selten mißversteht. Thomas Nipperdey sei zitiert, der für die geistesgeschichtliche Untersuchung des vorigen Jahrhunderts zu bedenken gibt: „Die sprachliche Fassung entsprach einer Lage, die seit fast einem Menschenalter nicht

---

einandersetzung mit Strömungen der pädagogischen Wissenschaft weiter. Auch in den folgenden Kapiteln finden sich stark vereinfachte Geschichtsüberblicke. Ein Vergleich mit dem Buch „Markushypothese", etwa S. 7–27 und 232–236, zeigt dieselbe Sicht.

[28] Vgl. Markushypothese, Index S. 241.

[29] *Butler*, a. a. O., 62 ff.

[30] Markushypothese, 125–144, S. 133: „logischer Elementarfehler", „schuljungenhafter Fehlschluß".

[31] Markushypothese, 144–202.

[32] Vgl. *F. Neirynck*, Duality in Mark (BEThL 31; Löwen 1972).

mehr die unsere ist ... ja, die Sprache der Väter- und Großvätergeneration hat eine besondere Ferne, weil hier die Notwendigkeit der ‚Übersetzung' nicht so unmittelbar einsichtig ist und vielerlei Emotionen den Sprachgebrauch unklar machen" [33]. Nur daran kann es liegen, daß Stoldt „wissenschaftliche" Unsauberkeit dort herausliest, wo diese Gelehrten im Umgang mit Ihresgleichen umständliche Formulierungen der Höflichkeit verwenden. Dies ist gerade eine Form der Ehrlichkeit und wissenschaftlichen Redlichkeit. Wenn Chr. H. Weiße einen K. Lachmann und F. Schleiermacher zitiert, dann tut er es nicht, um deren Autorität für seine eigenen, allerdings innerlich verschiedenen und der Beweislogik nach anders laufenden Argumente listig und mit nicht ganz reiner Absicht in Anspruch zu nehmen. Dies liegt ihm ausdrücklich fern. Vielmehr erklärt er, daß er deren Anregungen aufnimmt, um sie zu werten und dann selbst weiterzudenken. Man lese die Textfragmente, die Stoldt zum „Lachmann-Trugschluß" zitiert, im Zusammenhang von Chr. H. Weißes „Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch betrachtet" (Leipzig 1838) 34 ff. und 71 ff., oder in: „Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium" (1856), 72 ff. 80 ff. *Drittens* erscheint die von Stoldt immer wieder vorgenommene Abkanzelung Weißes unverständlich, wenn man die übrigen Werke von Chr. H. Weiße heranzieht, um seine Gedankenwelt, seine Vorstudien, seine Hintergründe und die gesamte Beweiskraft seiner Argumente im Kontext zu prüfen. Es handelt sich um einen umfassend gebildeten, feinsinnigen Menschen und Gelehrten, der mit vielen Zeitgenossen in Austausch und Briefwechsel steht, von dessen menschlichem und wissenschaftlichem Einfluß nicht zuletzt die posthum herausgegebenen Werke und etwa das Zeugnis von Hermann Lotze [34] Kunde geben.

Beim Lesen der Werke von Christian Hermann Weiße [35] wird sein grundlegendes Interesse an der Ästhetik unverkennbar. In den Vorlesungen darüber, die er immer wieder verändert und verbessert hat, legt Weiße Einsichten in das Wesen der Sprache, vor allem der Kommunikation, der Übermittlung von Tradition, sowie über das Wesen von Gemeinschaften, in denen Kommunikationsvorgänge ablaufen, dar, die in ihrer Weise viele Ergebnisse moderner Sprachwissenschaft und Hermeneutik aussagen. Es zeigen sich seine große Literarturkenntnis und sein Einfühlungsvermögen in sprachliche Phänomene. Nicht umsonst verweist er immer wie-

---

[33] *Th. Nipperdey*, Historismus und Historismuskritik heute, in: Hrsg. E. Jäckel/E. Weymar, Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit (FS. K. D. Erdmann) (Stuttgart 1975) 82–95. 86.

[34] *T. K. Österreich*, Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts *(F. Überweg*, Grundriß der Gesch. d. Phil. IV; Berlin 1923) 232.

[35] Als Philosoph wird *Chr. H. Weiße* gern unter die „spekulativen Theisten" eingeordnet, da er sich von Hegel und hegelscher Methode befreien will, um für jede Wissenschaft die ihr angemessene Methode zu erarbeiten. So löst er sich tatsächlich von „pantheistischen" Voraussetzungen. Praktisch alle seine Schriften sind erhalten, vgl. Verzeichnis und Beschreibung bei Österreich a. a. O., 245 ff. Siehe auch die Lit. in *H. Meyer*, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, Bd. IV (Würzburg–Paderborn 1950) 403. Auf seine philosophische Gotteslehre braucht hier nicht eingegangen zu werden. Am Anfang seiner Überlegungen stand die Auseinandersetzung mit Hegel (vgl. „Über den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels", Leipzig 1829). Bald aber geht er an die Grundlegung seiner Ästhetik, welche ihn das ganze Leben beschäftigt und die er immer weiter vertiefte. So kann man in gewissem Sinn sein „System der Aesthetik" als richtungweisendes Werk bezeichnen (1830), vgl. „Ch. H. Weiße's System der Aesthetik nach dem Collegienhefte letzter Stand herausgegeben von Dr. Rudolf Seydel" (Leipzig 1872). Es folgen theologische Arbeiten, die Metaphysik, Erläuterungen zu Goethe und erst 1838 „Die evangelische Geschichte" und weitere Arbeiten zur Dogmatik, sowie zur „Aesthetik und aesthetischen Kritik".

der auf die übrigen Schriften, nicht zuletzt seine „Ästhetik" und „Psychologie". Gerade hier sind Weißes Entwicklung und der Werdegang seines Interesses für die Auslegung antiker und der frühchristlichen Schriften ablesbar. Hier findet sich auch der Sinnzusammenhang seiner Evangelienkritik.

Von daher kann man nur erschrecken, wie Stoldt die Beweisgänge Weißes mißversteht, indem er sie unliterarisch auf eine nicht definierte Quellenabhängigkeit hin einigermaßen „technisch" auffaßt. Weiße kam zur Zweiquellentheorie nicht auf mechanistisch experimentierende Weise mit der Synopse, sondern aufgrund seiner Reflexion über Literatur, Tradition, Gemeinschaft und aufgrund seines Geschichtsverständnisses, das sich in einem mühsamen, sehr durchreflektierten Prozeß von Hegel löst. Seine Untersuchungen antiker Texte (z. B. des Papiasfragments) benutzen die ihm damals möglichen „philologischen", „philosophischen", eben geschichts- und ganzheitlich geisteswissenschaftlichen Methoden im besten Sinne. Wenn sich das dahinterliegende Grundverständnis im Laufe der vergangenen 100 Jahre gewandelt hat, dann ist dies in aller Differenziertheit aufzuzeigen. Der „Lachmannsche Trugschluß" war für Weiße kein Trugschluß, weil sich für ihn die Abweichungen des Mt und Lk vom Markus-„Ordo" verständlich machen lassen, nicht aber die Abweichungen des von Weiße unter praktisch allen Rücksichten als „Autor" betrachteten Mk von Mt und Lk. Die wirklichen und nicht irgendwelche sinistren ideologischen „Hintergründe" der Argumentation Weißes wären also zu erforschen. Auch Weiße zitiert David Friedrich Straußens „Leben Jesu" auf der ersten Seite des Vorworts zu seiner „Evangelischen Geschichte", damit will er sein Werk aber nicht als apologetische Streitschrift dagegen oder als Reaktion darauf einordnen.

Am ausführlichsten hat Heinrich Julius Holtzmann die Hypothesen zur Lösung des synoptischen Problems bis zu seiner Zeit hin durchgearbeitet und übersichtlich zusammengestellt. Seine Darlegungen haben die meisten nachfolgenden Überblicke wesentlich beeinflußt. Auch H.-H. Stoldt beginnt seine Fragestellung mit dem Ausgangspunkt Holtzmanns, nämlich einem Zitat von Johann Gottfried Eichhorn: „entweder haben sich die Drei (sc. Synoptiker) unter einander gebraucht, oder sie hängen von einer gemeinschaftlichen Quelle ab" [36]. Mehrmals hat Holtzmann zum Synoptischen Problem in allen Verästelungen Stellung genommen [37]. Man muß sich allerdings fragen, ob Stoldt im Recht ist, die Bemühungen Holtzmanns um Klärung der verschiedenen Seiten des Sachverhalts und um Abwägung der vorgeschlagenen sonstigen Lösungsversuche bis hin zur Annahme einer vor den Evangelien erkennbaren Quelle („Urmarkus") einfach als „raffinierte Modifikation der Hilfshypothese ‚Urmarkus'" [38] abzutun. Denn Holtzmann gibt gegenüber den von Stoldt vorher zurückgewiesenen Weiße und Wilke durchaus eigene Begründungen, die zudem auch andere Vorschläge berücksichtigen [39]. Auch in diesem Falle zerlegt Stoldt die Beweisführung in die systematisch geordneten „Beweisgänge", unter die alle Auto-

---

[36] Vergleiche Stoldt, Markushypothese, 9: „Es gibt nur zwei Grundmöglichkeiten zur Lösung des Synoptischen Problems", es folgt das Zitat von Joh. Gottfr. Eichhorn, – mit *H. J. Holtzmann*, Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter (Leipzig 1863) § 4 „Die heutige Gestalt des Problems" S. 44: „Schon Eichhorn hat das Dilemma aufgestellt" (mit folgendem Zitat).

[37] Vgl. neben dem eben genannten Werk „Die synoptischen Evangelien" Holtzmanns „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament (Freiburg [3]1892) bes. 340–375; und „Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt" in: ARW (Hrsg. A. Dieterich) Bd. 10 (Leipzig 1907) 18–40. 161–200.

[38] Stoldt, a. a. O., 69.

[39] Vgl. die in den Anm. 36 und 37 zitierten Werke Holtzmanns. Beachte die andere Akzentuierung in der Beurteilung von Weiße und von Wilke bei Holtzmann, sowie etwa in „Einleitung" S. 31 die Kritik Holtzmanns an „der zu einseitig formalistischen und quantitativen Betrachtungsweise" Wilkes.

ren eingeordnet werden, so daß die Einheitlichkeit der Sicht Holtzmanns nicht in den Blick des Lesers von Stoldts Buch kommen kann [40].

Diese Beispiele mögen genügen, um auf die große Unbekannte hinzuweisen, die gewöhnlich bei den Darstellungen der synoptischen Fragen für ein größeres Publikum vereinfacht dargestellt wird: wie ist genau die Endfassung der einzelnen synoptischen Evangelien nun wirklich entstanden? Welchem Zusammenwirken von „Tradition" – und dazu muß auch mündliche Tradition gehören – und schriftstellerischem Genius ist sie zu verdanken? Der Vorgang selbst ist bei den einzelnen Evangelien offensichtlich nicht gleich abgelaufen (Lk 1, 1–4).

Mag Stoldt bei der Beurteilung der Autoren des vorigen Jahrhunderts oft genug zu kurz schließen, in einem wichtigen Punkt öffnet sein Buch die Augen für eine große Schwäche der Darlegung der synoptischen Frage heute. Stoldt hält uns den Spiegel vors Gesicht. Man braucht nur an die Stelle der von ihm vertretenen Griesbachtheorie die Zweiquellentheorie zu setzen, um ein ähnlich allzu vereinfachtes Vorgehen so manchen Lehrers in Schule und Bibelkreis zu erkennen. Man nimmt die Synopse und beginnt mit dem „einfachen" Markusevangelium. Man läßt es als das historisch erste erscheinen. Dann zeigt man „die Veränderungen", die Mt und Lk an „demselben Stoff" anbrachten als historische Weiterentwicklungen. Es wird auf diese Weise bereits Schulkindern eine wissenschaftliche Theorie als historische Wirklichkeit vorgetragen. Die Zweiquellentheorie ist nun aber ganz sicher kein „Dogma", weder in der katholischen noch in sonst einer christlichen Kirche. Beim jetzigen Stand der Exegese ist also zu fordern, daß „Redaktionsgeschichte" geübt wird. Der synoptische Vergleich sollte nicht historische Entwicklung suggerieren, sondern die Unterschiede der Evangelien hervorheben.

Das Problem wird an der Betrachtung der älteren Autoren im Buch von Stoldt sehr deutlich: Ist es logisch, die „Urmarkus"-Theorie z. B. eines H. J. Holtzmann abzulehnen und die vielen Begründungen für die von Holtzmann unablässig dargelegte komlizierte Bedingtheit der Evangelienschriften dann selbst mit der einfachen „Mattäus-Urschrift" (d. h. dem heutigen kanonischen Mattäusevangelium) zu beantworten? Dies erscheint doch gegenüber dem Sachverhalt als ein Rückschritt. Dabei mag man mit Fug und Recht die Urmarkushypothese als ungenügend ablehnen. Zu einem analogen Schluß muß der Leser erst recht bei Stoldts Urteilen über die nachfolgenden Autoren kommen.

Der „Ockhamsche" Grundsatz „entia non sunt multiplicanda" – dies ist auf vielen Diskussionen immer wieder betont worden – muß in seiner Ganzheit beachtet werden. Das „sine ratione" ist in irgendeiner Form zu ergänzen und zwar als notwendige Bedingung. Durch 200 Jahre hindurch stellen die Forscher „rationes" für eine kompliziertere Begründung zusammen. Deshalb ist die von Stoldt als Karikatur dargelegte „Markushypothese" ungenügend. Dasselbe gilt für eine entsprechende Karikatur der „Mattäushypothese". Die Wahrheit ist offensichtlich komplizierter. Neue Gründe dafür liefern heute Linguistik, Geschichts- und Literaturwissenschaft, Folkloreforschung, auch die „strukturale" Betrachtung der Evangelien. Die neuen Versuche zur Lösung der synoptischen Frage sind mindestens eine ernste Mahnung, nur so viel zu behaupten, als wirklich aufgewiesen werden kann. Aber bereits dadurch kommen auch neue Entwicklungen und Präzisierungen in den Blick.

---

[40] Stoldt, a. a. O., 125 ff., Teil B; vgl. Index S. 240 Stichwort „Holtzmann". Von Holtzmann könnte auch das Urteil Farmers und Stoldts über die Rolle der „Tübinger Schule" beeinflußt sein. Es ist doch wohl besser, nicht den Vermutungen von Zeitgenossen, sondern der auf Quellen gesützten Untersuchung von Historikern zu folgen; vgl. zur Kritik die in Anm. 25 genannten Autoren.

Schaeffler, Richard, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie.* 8° (XIV u. 160 S.) Darmstadt 1978, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

In diesem Buch möchte der in Bochum lehrende Professor für philosophisch-theologische Grenzfragen die gegenseitige Bedingtheit von Philosophie und Theologie an einem hervorragenden Beispiel erforschen: an den Wechselwirkungen, die zwischen der katholischen Theologie und dem Denken Heideggers stattgefunden haben. Darstellungen der Beziehungen Heideggers zur evangelischen Theologie gibt es schon und weitere sind in Vorbereitung; eine Arbeit, die seine Beziehung zur katholischen Theologie analysiert, fehlt noch. Sch. möchte diese Lücke schließen. Dabei läßt er sich von der historischen Vermutung leiten, daß Heideggers frühe Studien der Theologie eine Prägung hinterlassen haben, von der Heideggers Denken bestimmt blieb; daraus ergibt sich die theologisch interessierte Sach-Frage, „ob Heideggers Philosophie der Sprache eine bislang noch unerschlossene Möglichkeit enthalte, eine christliche Theologie grundzulegen oder ihr doch wesentliche Impulse zu vermitteln" (XIII).

Zunächst wendet sich der Verf. der Frage zu, inwieweit katholische Theologie auf den frühen Heidegger einen prägenden Einfluß gehabt habe (I. Kap., 3–34). Aus zwei Gründen bejaht er diese Frage. Bei seinem Dogmatikprofessor C. Braig, den er immer sehr hoch geschätzt hat, habe Heidegger ein Gespür für die Gefahr der psychologistischen Interpretation der Erkenntnis, zugleich aber auch den Sinn für eine ontologische Deutung des Erkenntnissubjekts gelernt. Durch Braig sei er auch mit einer Stelle bei Bonaventura bekannt geworden (Itin. mentis V, 3), die in ihrer Weise Motive zusammenbindet, die später bei Heidegger tragend werden: „Die Verbindung der Ontologie mit der transzendentalen Fragestellung [Sein als Licht = Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis und des Erkannten in Einem], die Betonung der ontologischen Differenz zwischen dem Sein und allem Seienden, schließlich die Auffassung vom Nichts als der Selbstdarstellung des Seins vor dem menschlichen Geiste" (8). Den zweiten Schub theologischen Einflusses erfuhr Heidegger, als er ein sprachtheoretisches Werk der frühen Scotus-Schule im Hinblick auf Husserlsche Fragestellungen auslegte. Daß der Mensch wesentlich unter dem Anspruch der Wahrheit lebt und daß diese im Sein der Seienden selbst gründet, das hat Heidegger aus der mittelalterlichen Transzendentalienlehre übernommen. Freilich hat er gerade die Auffassung, daß alle endliche Wahrheit in Gott gründet, ebensowenig übernommen wie die religiöse Praxis, die der „Sitz im Leben" der skotistischen Sprachphilosophie war. Dennoch wagt Sch. die Vermutung: Weil sich beides eben auf die Dauer nicht trennen läßt, kann man den „religiösen" Sprachstil des späten Heidegger so interpretieren, daß darin die zunächst und lange verdrängte lebensweltliche Implikation seines ersten großen Quellentextes zum Vorschein kommt. Daraus erwächst die Aufgabe: „Es wird zu prüfen sein, ob und inwieweit sich Heideggers Denkweg als ein Weg verstehen läßt: von der Interpretation mittelalterlicher Sprachphilosophie, die das menschliche Sprechen als Antwort auf Gottes Schöpfungs- und Gnadenwort begriff, zum eigenen Philosophieren am Leitfaden der Sprache, die als Entsprechung zum Gruß des Heiligen begriffen wird" (33). Dies wird in der Tat Sch.s These sein.

Im zweiten Kapitel (35–65) befaßt sich der Verf. mit den unterschiedlichen Stellungnahmen protestantischer und katholischer Theologen zu „Sein und Zeit", – einem Werk, das in seiner Lehre vom „Verstehen" als Existenzial, von der im Gewissensruf aufgedeckten Situation der Uneigentlichkeit und von der Gewißheit des Sterbenmüssens Themen behandelt, die in die eigenste Domäne der christlichen Theologie gehören. Sch. sieht zunächst alle Stellungnahmen von der gemeinsamen

Voraussetzung bestimmt, daß es in „Sein und Zeit" primär um eine existentiale Anthropologie (nicht Ontologie) gehe, die starke Impulse aus der reformatorischen Lebenserfahrung beziehe (wie auch aus deren „Fortsetzung" im kantischen Autonomiegedanken). Deshalb haben evangelische Theologen wie Bultmann und (eine Zeitlang) auch G. Krüger darin eine Möglichkeit gesehen, eine Anthropologie zu entwickeln, in der einerseits die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen deutlich wird, andererseits der Glaube als Weise eines neuen „Selbstverständnisses" gedeutet werden kann. Aus demselben Grunde haben katholische Theologen wie A. Delp, aber auch J. de Vries und E. Przywara, eine ablehnende Haltung bezogen. Heidegger sehe die Welt – im Sinne des neuzeitlichen Subjektivismus – ganz im Menschen zentriert und könne deshalb nicht zum Gedanken des in sich stehenden Seins, letztlich Gottes, kommen. Beide Lager haben natürlich keine einheitliche Stellungnahmen hervorgebracht; so lehnt etwa der evgl. Theologe G. Kuhlmann die Bultmannsche Rezeption Heideggers mit der Begründung ab, es gebe keine neutrale, weder gläubige noch ungläubige, Auslegung des Daseins, auf die der Theologe zurückgreifen könne; genau darin bestünde ja der kapitale Fehler der katholischen Idee der praeambula fidei. Dennoch: die gekennzeichneten Voraussetzungen waren allen theologischen Interpreten der ersten Jahre nach „Sein und Zeit" in etwa gemeinsam. Vertreter der beiden Konfessionen deuten die Rede von der „Nichtigkeit" des Daseins existenziell bzw. ontisch und irren sich dabei. Der Protestant sieht darin die Angewiesenheit des Menschen im status corruptus, auf die Gnade allein, – und übersieht, daß diese Nichtigkeit, weil Möglichkeitsgrund allen Seinsbezugs des Daseins, durch nichts überwindbar ist. Der Katholik deutet die Nichtigkeit als die Verschlossenheit der autonomen Subjektivität, – und übersieht, daß das Dasein seines Grundes nicht mächtig ist. Die theologischen Deutungen sind jedoch auch deshalb noch unzutreffend, weil das Verhältnis von Daseinsanalyse und Ontologie in „Sein und Zeit" selbst noch unklar geblieben ist.

Deshalb wendet sich der Verf. im dritten und vierten Kapitel (66–82, 83–109) der Frage zu, wie die berühmte „Kehre" Heideggers zu deuten und welche veränderte Situation dadurch für den Dialog mit der Theologie geschaffen sei. Er beginnt die Darstellung mit einer dezidierten These, die alle seine weiteren Deutungen und Positionen bestimmt: Heideggers Rede vom „Sein" (in seinem Unterschied zum „Seienden") ist nicht metaphysisch, sondern streng transzendentalphilosophisch zu verstehen; allen Transformationen zum Trotz bleibt Heidegger dem Grundanliegen Kants treu (70). „Jede Aussage über ‚das Sein' muß sich als An-Denken an die ‚Herkunft' (d. h. den Ermöglichungsgrund) des transzendentalen Aktes begreifen lassen," (79) – wobei dieser Akt die Einheit der Formen des Seins des Seienden (= des Sich-Zeigens dessen, was sich zeigt) begründet. Heidegger kämpft ebenso wie Kant gegen die Verwechselung des empirischen und des transzendentalen „Subjekts"; daher seine konstante Polemik gegen die Anthropologie. Freilich vermeidet Heidegger den Ausdruck „Subjekt" und ersetzt ihn durch „Dasein", weil er den transzendentalen Vollzug selbst noch einmal im Abgrund des Seins-Anspruchs begründet sieht. Das aber bedeutet umgekehrt, daß alle Rede vom Sein, vom Nichts, deren Anspruch usw. immer von der transzendentalen Fragestellung her zu verstehen ist. Das ändert sich auch nicht, wenn die „Geschicklichkeit" dieses Anspruchs Thema wird. Die „Kehre" ist also nur ein weiterer Schritt im Aufspüren transzendentaler Gründe, – freilich ein Schritt, der auch die früheren Begründungsverhältnisse in einem neuen Licht erscheinen läßt. Das ändert aber nichts daran, daß sowohl der frühe wie der späte Heidegger transzendental denken. „Darum darf weder die Frühphilosophie Heideggers ‚anthropologisch' noch seine Spätphilosophie ‚metaphysisch' interpretiert werden" (87). Von daher ergibt sich schon das Urteil Sch.s über die neue Phase der katholischen Heidegger-Rezeption, die nach dem 2. Weltkrieg einsetzt. Da die Katholiken auch jetzt im wesentlichen einer metaphysischen Einstellung treu bleiben, kann ihre Ablehnung Heideggers (etwa durch A. Naber) nur als Ablehnung der transzendentalen Fragestellung überhaupt verstanden werden, ihre positive Übernahme (etwa durch M. Müller und J. B. Lotz) jedoch als ein Verfehlen der Heideggerschen Frage-Ebene. Wenn M. Müller, Heidegger interpretierend, sagt, „Sein ist der *eine* actus essendi, den es als ‚überwesentlich' nur ‚gibt', wenn er sich in das rezipierende Wesen hineinbegeben hat", dann spricht er die Sprache der thomistischen Seins-Metaphysik. Sein

Versuch, „über" dem transzendentalen „Sein" Heideggers *Gott* zu situieren, wird von Heideggers Aussage dementiert, daß die Wahrheit des Seins darüber bestimme, ob sich ein Gott zeigen könne oder nicht. Ähnliches gilt für Lotz. Zwar muß beiden zugestanden werden, daß sie im Blick auf ihre Sache „über Heidegger hinausgehen". Aber Sch. hat den Verdacht, daß dieses Überschreiten die transzendentale Differenz, kraft derer allein alles Seiende auf das Sein hin transzendiert werden konnte, verwischt und in eine kategoriale Betrachtungsart zurückfällt (99). Doch fragt auch Heidegger selbst, spätestens im Vortrag „Zeit und Sein", über das Sein hinaus. Freilich nicht auf einen transzendenten Gott, sondern auf das „Ereignis" hin, daß es (jeweils in geschichtlicher Prägung) Sein „gibt". So bleibt das Sein im transzendentalen „Geschehen" des „Es gibt" fundiert; die „Zeit" ist keine Vorform des (zeitlosen) Seins. Wenn also ein Gespräch zwischen der kath. Theologie und Heidegger zustandekommen soll, dann muß die Theologie ihre metaphysische Struktur suspendieren. Nun aber hat die Theologie aus ureigensten Motiven ein Interesse an Seins-Aussagen: Sein und Wirken müssen different sein, wenn die Schöpfung etwas frei Gesetztes sein soll und wenn der Mensch der Sünde fähig, aber dennoch unzerstörbaren Wesens sein soll. Daraus folgt: Vom Sein – als *„transzendentalem* Ereignis, das den Menschen ins Offene versetzt und für das Geschehen des Entbergens braucht" – „kann nur dann *theologisch* gesprochen werden, wenn das Ereignis, das ‚Sein gibt', sich selber so zu verstehen gibt, daß es aus Freiheit entspringt und dadurch Freiheit stiftet" (109). Damit hat Sch. die Diskussion bis zu jener Fragestellung geführt, die er sich nun selbst zu eigen macht.

Das fünfte Kapitel (*Heideggers Spätphilosophie und die katholische Theologie*, 110–146) enthält des Verf.s eigenen Versuch einer Stellungnahme. Die Unterscheidung transzendental/kategorial, mit deren Hilfe er die „metaphysischen" Weiterführungen Heideggers durch Müller und Lotz kritisiert hatte, relativiert er nun selbst im Hinblick auf den (erscheinenden) Gott. Denn dieser ist weder ein Horizont noch auch etwas, was unter einem Horizont erscheint. Vielmehr eröffnet der Gott, aus dem Unverfügbaren (= dem Heiligen) ankommend, erst den Horizont, in dem er erscheint. Der Rahmen dieser Überlegungen bleibt also in einem weiten Sinn transzendental: es geht um Strukturmomente und Gründe des Sinnes. Deshalb kann Heidegger an der Sprache die Struktur des Seins ablesen, weil beides je durch einander bestimmt ist. Die jeweilige Sprachwerdung, das jeweilige Walten eines Seinshorizonts, sind nun zwar nirgendwoher ableitbar, obwohl sie, in ihrer geschichtlichen Verschiedenheit, auf einen gemeinsamen, sich selbst im Geben des Seins vorenthaltenen Grund – das „Es" (gibt Sein) – verweisen. Dennoch bleibt diese Unableitbarkeit etwas ganz Anderes als die Freiheit der Schöpfung. Denn diese beruht in der göttlichen Selbstgenügsamkeit, jene aber ist nur ein Moment am Gegebenen, ohne daß sich die Frage nach Notwendigkeit oder Freiheit des Gebens überhaupt stellen könnte. Schöpfung also kann Heideggerisch nicht neu formuliert werden. Vielleicht aber doch Offenbarung? Hier sieht Sch. die Möglichkeit, mit Heidegger theologisch weiterzukommen, jedenfalls prinzipiell. Für Heidegger gehört die Lichtung von Offenheit (in ihrem „Streit" mit der Verborgenheit) mit der „Einrichtung" in eine menschliche Welt zusammen, die ihrerseits in gewissen Kunstwerken zentriert ist, welche primär religiöser Natur sind. So würde durch die – freilich nie zu *machende*, sondern aus dem Ereignis zu empfangende – Religion erst jener Unterschied gestiftet, der zwischen dem Sein und dem Seienden und dem Sein und dem Es-gibt-Sein besteht. Freilich sind dies formale und insoweit zeitlose Unterschiede. Aber: daß sie uns so formal erscheinen, ist dies nicht das Zeichen dafür, daß wir in einer Epoche des Übergangs denken, zwischen dem Weltalter der früheren Götter und des früheren Glaubens und der Zeit des kommenden Gottes? Man erkennt den Einsatz, den der Theologe zahlen muß, will er mit Heidegger ins Spiel kommen. Mit Recht sagt Sch. (123 f.), daß der Theologe bei Heidegger nicht bloß Belehrung für die struktural-transzendentale Analyse seiner schon geprägten Glaubenserfahrung erwarten darf; Heidegger beansprucht ja selbst, aus einer Erfahrung heraus zu denken, – und dies ist gekennzeichnet durch die Abwesenheit des Göttlichen. Diese Einsicht scheint er mir wieder zu verharmlosen, wenn er, im Hinblick auf das Verhältnis von Diesseits und Jenseits, sagt: „Der Theologie könnte die Begegnung mit Heideggers Spätphilosophie in dem Maße gelingen, in welchem das theologische Denken einen unverkürzten transzendentalen Ansatz fest-

halten, zugleich aber die Zukunft des unvordenkbaren Heils zu seinem zentralen Thema machen würde" (134). Denn Heidegger spricht aus völliger Ungesichertheit im Hinblick auf eine kommende Geschichtszeit, der Theologe aber aus der Gewißheit des Glaubens im Hinblick auf das zeittranszendente Heil. Der Theologe muß immer „ontisch" sprechen, wenngleich in analogen Worten und Bildern. Die Dimension des transzendental Denkenden aber ist die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Sinnhaftigkeit. Insofern kann Heidegger niemals von Gott sprechen, sondern nur – in vorläufiger Weise – von „Gott". So bleibt Sch.s letztes Wort sehr klug, weil vorsichtig: Ob diejenige „Theologie", die man aus Heideggers Spätphilosophie andeutungsweise herausdestillieren kann, „von christlichen Theologen rezipiert werden könnte, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden" (144).

Ich bin schon unvermerkt zu meiner eigenen Stellungnahme übergegangen. Aufs Ganze hin gesehen, halte ich dieses Buch für eine sehr klare Durchsicht durch die Grundfragen eines Dialogs zwischen Heidegger und der katholischen Theologie. Klar nicht nur wegen der nüchternen, fast didaktisch verdeutlichenden Darstellung; klar vor allem wegen der Insistenz auf der transzendentalen Natur der Heideggerschen Frage. Die Rekonstruktionsversuche des ersten Kapitels müssen natürlich hypothetisch bleiben, wirken aber recht überzeugend. Das Gleiche gilt von den Rekonstruktionen der Grundzüge Heideggerscher „Theologie" im V. Kapitel und in den abschließenden Bemerkungen des Buches (147–152). Sch.s eigener Beitrag zur theologischen Rezeption Heideggers versteht sich zu recht als vorläufig; angesichts der Tatsache, daß wohl das Meiste der Äußerungen des Freiburger Meisters zu diesem Thema noch unveröffentlicht ist, ist dies eine weise Beschränkung. Einige kleinere Kritik-Punkte: Die Parallele zwischen den Existenzialien und den (scholastischen) Transzendentalien (9) scheint mir unglücklich. – So, wie Sch. das, seiner Systematik zuliebe darstellt, haben die kath. Philosophen doch wohl Kant und Luther nicht in eine Gestalt zusammengesehen. – Den Vortrag „Zeit und Sein" sollte man besser nach der deutschen Ausgabe zitieren: M. H., Zur Sache des Denkens, Tübingen ¹1969, 1–26. – Insgesamt ein sehr hilfreicher Beitrag zur Heidegger-Deutung! G. Haeffner, S. J.

Reinkens, Joseph Hubert, *Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840 bis 1873).* Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung, hrsg. von *H. J. Sieben.* Mit einem Vorwort von *H. Bacht.* Gr. 8° 3 Bde. (XXXVII u. 1890 S.) Köln–Wien 1979, Böhlau.

Im Zuge der durch das Zweite Vaticanum neubelebten ökumenischen Bemühungen sind auch die Kontakte zwischen der römischen und altkatholischen Kirche intensiviert worden. Zeugen dessen sind nicht nur Veröffentlichungen wie das Buch von *V. Conzemius*, „Katholizismus ohne Rom" (Zürich–Köln 1969); wichtiger ist, daß durch die zahlreichen Studien über das Konzil von 1869/70 und durch die seither angelaufene kritische Neubedenkung der Thematik des Ersten Vaticanum ganz neue Möglichkeiten zur Überprüfung der Voraussetzungen der altkatholischen Abspaltung geschaffen worden sind. Die Zeiten, in denen die Kontroverse zwischen den beiden Kirchen mehr oder minder auf der Basis der Gesamtdarstellungen des Konzils Pius' IX. durch Th. Granderath bzw. J. Friedrich ausgetragen wurde, sind zum Glück vorbei. Mittlerweile haben wir nicht nur die umfassenden Konzilsstudien von Aubert, Conzemius, Martina, Schatz u. a. m., sondern wir besitzen auch ein Fülle von zuverlässigen Monographien zu den einzelnen Phasen, Themen und Vertretern der ganzen Entwicklung (wiewohl immer noch „weiße Flecken" auf der Geschichtskarte bleiben; es sei nur an das Fehlen zuverlässiger Biographien über so repräsentative Persönlichkeiten wie Kardinal Reisach und P. Matteo Liberatore erinnert!).

Unter den Vorkämpfern der altkatholischen Bewegung hat deren erster Bischof Joseph Hubert Reinkens seit einigen Jahren auch eine, freilich schmale, Biographie erhalten. Aber als ihr Verf. V. Conzemius sie erstellte, konnte er nicht wissen, daß wenige Jahre vorher ganz neues, wichtiges Material zutage gekommen war. Es sind rund 10 Jahre her, daß der Archivar der Norddeutschen Jesuitenprovinz in Köln

unter seinen Beständen den literarischen Nachlaß des *Dr. Wilhelm Reinkens* entdeckte, der von 1847 bis 1885 als Pfarrer an St. Remigius in Bonn gewirkt hatte. Die Bedeutung dieses Mannes hatte wenige Jahre zuvor Paul Wenzel in seinem Buch „Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons" (Essen 1965) eindrucksvoll herausgearbeitet. Wilhelm R. hat weniger durch eigene Publikationen – er hat nur ein einziges Buch „Paradies der Kindheit", und dies unter dem Pseudonym Ägid Waldner (Münster i. W. 1877) herausgebracht – als durch seinen Freundeskreis auf seine Zeit eingewirkt. Zu diesem Freundeskreis, der sich gerne als das „Rheinische Port Royal" verstand, gehörte neben Männern wie dem Philosophen F. P. Knoodt, dem Philologen Franz Ritter, dem Germanisten K. Simrock, dem Kirchenhistoriker J. Watterich auch Wilhelms jüngerer Bruder Joseph Hubert R. Zwischen den beiden Brüdern bestand eine ungewöhnlich herzliche Verbundenheit, die in einer Vielzahl von Briefen ihren Niederschlag fand. Als Joseph R. 1850 nach seiner Priesterweihe (1848) und Doktorpromotion (1849) nach Breslau auswich, um dort eine Professur in Kirchengeschichte zu übernehmen, versprachen die Brüder sich einen wöchentlichen Briefaustausch. 900 dieser Briefe, zuallermeist von Joseph an Wilhelm fanden sich in dem Dossier. Daß dieser wertvolle Nachlaß sich gerade im Archiv der Jesuiten befindet, in denen Joseph, von einem bestimmten Zeitpunkt an, die eigentlich Verantwortlichen der ganzen Kirchenmisere gesehen hat, gehört zu jener Ironie des Schicksals, für die es auch sonst Beweise gibt. Erfreulicherweise findet sich in dem Dossier eine Anzahl von Briefen und Dokumenten, die eine Rekonstruktion des Weges, auf dem alles in das Jesuitenarchiv gelangt ist, ermöglichen. Nach Rücksprache mit den Kirchenhistorikern H. Jedin, E. Hegel und B. Stasiewski wurde beschlossen, das kostbare Material in Druck zu geben. Der Frankfurter Dogmenhistoriker H. J. Sieben übernahm die Editionsarbeit. Wegen der Brisanz des Inhaltes wurde beschlossen, auf jegliche Kürzung oder Auswahl zu verzichten, um von vornherein dem Verdacht einer wie immer gearteten Manipulation entgegenzutreten. So sind die drei vorliegenden Bände von insgesamt 1890 Seiten entstanden. Nur der Fachmann kann ermessen, welch eine mühselige und zeitraubende Arbeit erforderlich war, um das Werk zu einem guten Ende zu führen. Es ging ja nicht nur darum, eine zuverlässige Textwiedergabe zu garantieren, sondern es mußten auch die zahllosen Namen identifiziert und mit einer knappen Biographie versehen werden. Das war um so schwieriger, als die meisten der in der Korrespondenz auftauchenden Personen sonst kaum bekannt sind. Desgleichen mußte die einschlägige Literatur zur Zeit- und Kirchengeschichte beigeholt werden. Das ausführliche Literaturverzeichnis zu Eingang des I. Bandes und das 60 Seiten umfassende Personen- und Sachverzeichnis zu Ende des III. Bandes vermitteln einen Eindruck von der geleisteten Arbeit und von den reichen Informationsmöglichkeiten, welche sich den Historikern und Genealogen anbieten. Schon jetzt wird man sagen dürfen, daß diese Publikation unter den in neuester Zeit erschienenen Forschungsbeiträgen zum 19. Jahrhundert, vor allem zur rheinischen und schlesischen Kirchen- und Profangeschichte, einen besonderen Rang und Platz einnehmen wird.

Begreiflicherweise wird man diese Bände vor allem beiziehen, wenn es um die Person des ersten altkatholischen Bischofs und um die Vorgeschichte der altkatholischen Bewegung geht. Es gibt nicht viele vergleichbare Fälle, wo es möglich wird, über zweieinhalb Jahrzehnte hinweg der inneren Entwicklung eines Mannes anhand seiner Briefe an eine Person seines besonderen Vertrauens zu verfolgen; ebenso hat der Historiker nur selten die Möglichkeit, das Herauswachsen einer Bewegung aus den Erfahrungen und Erlebnissen des „Gründers" zu verfolgen. Natürlich ist Joseph R. nur einer der maßgeblichen Gründerväter der altkatholischen Kirche. Aber gerade anhand des Briefwechsels läßt sich nachweisen, wie stark er der Bewegung seinen Stempel aufgeprägt hat. Es sei hier nur ein Moment hervorgehoben. Seit dem Jahr seiner Übersiedlung von Bonn nach Breslau sehen wir ihn in ständigem Kontakt mit den staatlichen Behörden, zumal mit dem Kultusminister in Berlin, aber auch mit anderen Stellen, bis hinauf zum preußischen Kanzler Otto von Bismarck. Gestützt auf diese hohen Beziehungen hat er von Anfang an mit schwankendem Erfolg Personalpolitik betrieben – schon lange bevor er mit Rom in Konflikt geriet. So war es unvermeidlich, daß er auch in dem Augenblick, in welchem er in die Opposition mit der römischen Kirche geriet, seine Beziehungen zu

den Regierungsstellen ins Spiel brachte. Und so geschah es, daß er in einer Zeit, in der die römische Kirche im Gefolge der Ereignisse von 1848, aber auch in der Konsequenz der jahrhundertelangen Erfahrungen sich aus der Umklammerung des Staates zu befreien suchte, seine eigene Bewegung der schwankenden Gunst der Politiker preisgab ... Mit dem Gesagten soll nur ein kleines Beispiel geboten sein, das andeutet, welch reiche Erkenntnisse der hier vorgelegte Briefwechsel des Joseph H. Reinkens vermitteln kann. Es ist zu wünschen, daß die Geschichtsforschung sich dieser neuerschlossenen reichen Informationsmöglichkeit eifrig bedienen möge.

H. Bacht, S. J.

Müller, Gerhard Ludwig, *Bonhoeffers Theologie der Sakramente* (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 28). Gr. 8° (480 S.) Frankfurt 1979, Knecht-Verlag.

Das Thema dieser Freiburger Dissertation klingt überraschend. Wer würde schon wichtige Hinweise zur Sakramententheologie vermuten bei einem Theologen, der bahnbrechend eintrat für eine „nicht-religiöse Interpretation des Christentums"? Hat M. also nur einen weniger bekannten oder frühen Bonhoeffer *neben* dessen späteres Engagement für ein weltliches Christentum gestellt? Keineswegs! M. verfolgt vielmehr die ungleich schwierigere, zugleich aber ungemein interessante Absicht, „auf dem Hintergrund der Option eines ‚religionslosen Christentums' Bonhoeffers Sakramentenverständnis so weit als möglich systematisch zu erhellen" (21). Dieses (m. E. gelungene) Unternehmen setzt freilich eine genaue Kenntnis der Grundintentionen von Bonhoeffers vielschichtigem Werk voraus. Um so bedauerlicher bleibt es, daß M. die dafür einschlägigen einleitenden Teile seiner Arbeit für die vorliegende Veröffentlichung aus Raumgründen hat weglassen müssen. (Erscheint unter dem Titel „Für andere da. Kirche/Christus/Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt" [Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 44]. Paderborn 1980, Bonifacius-Druckerei. – Anm. der Red.) Die stattdessen gegebene – allerdings äußerst knapp geratene! – „summarische Einführung in Bonhoeffers Theologie" (24–27; hierher gehört auch der wichtige und äußerst instruktive Exkurs „Zur Klärung des mißverständlichen Begriffs ‚Religion'", 65–74) genügt kaum, um manche der folgenden Gedankenschritte oder Problemstellungen (z. B. bzgl. der inneren Entwicklung von Bonhoeffers Denken) ganz einsichtig zu machen, und nimmt vor allem der tragenden These von der inneren Einheit der Theologie Bonhoeffers im Blick auf die Sakramente viel von ihrer (gelegentlich faszinierenden) „Anschaulichkeit".

Dennoch hat sich M. mit großem Geschick und souveräner Sachkenntnis der vielschichtigen Probleme seines Themas entledigt. Schon die Frage nach dem „Textbefund einer möglichen Sakramententheologie" (29–74) geht er äußerst behutsam an; der beständige Ausgriff aufs Gesamtwerk bleibt nicht zuletzt darum notwendig, weil eine einschlägige Monographie Bonhoeffers fehlt. Bereits hier steckt M. den Interpretationsrahmen ab: Bonhoeffers Sakramentenverständnis bewegt sich zum einen im Dreieck von Christologie – Ekklesiologie – Anthropologie (bzw. Soteriologie), zum anderen (im Blick auf das „religionslose Christentum") zwischen „Arkandisziplin" (die sich ergibt aus der allein im Glauben zugänglichen eschatologischen Christuswirklichkeit, die Gott und Welt eint und in der Kirche bereits in und für die Welt „erscheint") und „Weltlichkeit" (im Sinne einer Konkretisierung dieses Glaubens an der weltlichen Wirklichkeit, was leibhaft-soziale Vollzüge, also Sakramente, einschließt): „‚Nicht-religiöse Interpretation' der Sakramente hat daher die Aufgabe, die Sakramente aus dem Mißverständnis eines individualistischen Heilsmittels herauszulösen, in denen Gott als Deus ex machina Gnadengaben vermittelt, mit deren Hilfe der Mensch aus der Wirklichkeit der Welt fliehend mit der Jenseitswelt in Kontakt kommt wenigstens in einer von der Welt unberührten Innerlichkeit" (61). D. h. zugleich: Kraft ihrer geschichtlich-sozialen bzw. ekklesialen und geistig-leiblichen Struktur sind die Sakramente Grundvollzüge eines betont weltlichen, im eben gezeigten Sinn „nicht-religiösen" bzw. religionslosen Christentums.

„Zentrale theologische Perspektiven" (75–134), die allerdings nur bedingt als eine Art „allgemeiner Sakramententheologie" Bonhoeffers zu bezeichnen sind, ergeben sich aus der genaueren Betrachtung des Rechtfertigungsgeschehens; dieses vollzieht sich grundsätzlich ekklesial, denn: „Glaube ist ... nie allein individueller

Bezug zu Gott, sondern er vollzieht sich in den weltlichen Bedingungen der Wirklichkeit in Kirche und Welt. Nicht nur der einzelne, sondern auch die Kirche als Ganze ist Subjekt des Glaubens" (88). Erst durch diese ekklesiologische Wendung der Soteriologie (als theologischer Anthropologie) wie der Christologie lassen sich die Sakramente sachgemäß verstehen: *Christologisch* begründet Bonhoeffer „die Sakramente durch die Funktion, die personal-leibliche Begegnung der Jünger mit dem zum Himmel gefahrenen Christus zu ermöglichen" (149 f.). Dies aber impliziert eine *ekklesiologische* Deutung, da der konkrete Christusbezug (in seiner betont „weltlichen" Gestalt) stets Bezug zur Gemeinde meint; er ist sogar durch „Inkorporation in die Gemeinde" (86, 112 u. ö.) allererst vermittelt, denn Kirche ist nach Bonhoeffer „Christus als Gemeinde existierend". *Anthropologisch* aber hat diese im kirchlichen Handeln welthaft-sozial gestaltete Christusbegegnung die unableitbare Neuschöpfung des Menschen in seiner konkreten leibhaftigen Existenz zur Folge. Trotz, ja paradoxerweise wegen der für die Sakramente in Anspruch genommenen „Arkandisziplin" (die die in Christus begründete und in den Sakramenten nachvollzogene Gott-Welt-Einheit als *Glaubens*-Wirklichkeit wahrt – jedoch nicht als Selbstzweck, sondern im Dienst für die Welt!) haben diese „im ‚weltlichen' Christentum eine so zentrale Bedeutung ... Sie sind nicht nur weltlich zu interpretieren, sondern das weltliche Christentum ist selbst auch sakramental zu verstehen, insofern sie gegen allen Individualismus, Idealismus, Spiritualismus, Doketismus die soziale, geistleibliche und die inkarnatorisch-kreatürliche Dimension des Heilsvollzugs unausweichlich machen. Mit der spiritualistischen Anthropologie, der doketischen Christologie ist somit grundsätzlich ein Christentum überwunden, das gegenüber den Sakramenten gleichgültig oder gar feindselig eingestellt ist" (129). Diese knappen Sätze umreißen das (über alle hochinteressanten Einzelaspekte, denen man auf Schritt und Tritt begegnet, hinaus) überraschendste und wichtigste Ergebnis dieser Arbeit: „Weltliches" Christentum und Sakramente stehen bei Bonhoeffer keineswegs nebeneinander, geschweige denn gegeneinander, sondern die sakramentalen Handlungen der Kirche sind von sich aus (im Bonhoefferschen Sinn) „nicht-religiös" bzw. „weltlich" und dementsprechend zu interpretieren (was eine Wendung gegen ein eher naturhaftes wie ein betont kultisches Sakramentenverständnis einschließt).

Diese frappierende These bewährt sich in der Sichtung der einzelnen sakramentalen Vollzüge, wobei M. die zuvor erarbeitete Trias Christologie-Ekklesiologie-Anthropologie (bzw. Soteriologie) zugrundelegt; besondere Beachtung finden freilich zugleich die weltliche bzw. nicht-religiöse Interpretation der Einzelsakramente sowie die ökumenischen Perspektiven, die weit über Bonhoeffer hinausführen und zugleich die Verschiebung mancher Problemstellungen gegenüber seinen Ansätzen markieren. Auch dieser (breitere) Teil der Arbeit ist für Überraschungen gut: Bei Bonhoeffer finden sich nicht nur wertvolle Gedanken über die Taufe (135–193) und das Abendmahl (195–283) als „Grundsakramente" der evangelischen Kirchen, sondern auch entschiedene Äußerungen über Sinn und Notwendigkeit der Beichte (z. B. als „Vergegenständlichung der Idee der Kirche", 291), die eine „Kurskorrektur protestantischer Ekklesiologie" (324) bedeuten (285–355). Den größten Raum aber nimmt erstaunlicherweise die Darstellung von Sinn und Gestalt des kirchlichen Amtes bei Bonhoeffer ein (357–453), wobei dessen Hirtenfunktion neben dem Auftrag zu Verkündigung und Sakramentenspendung in den Vordergrund tritt.

Sympathisch berührt, daß M. sich angesichts der oft erkennbaren überraschenden Nähe Bonhoeffers zu Denkweisen katholischer Theologie (nicht zuletzt in der wechselseitigen Verbindung von Ekklesiologie und Sakramententheologie) vor rascher Einvernahme hütet und die bleibenden Differenzen klar markiert. Die Fülle der zitierten bzw. angeführten Texte ist stupend und zeugt für ungewöhnlich gründliche Arbeit, wirkt zuweilen jedoch erdrückend. Ähnlich zwiespältig bleibt der Eindruck der Gesamtanlage: Einerseits besticht die klar herausgearbeitete Grundthese und theologische Grundlegung von Bonhoeffers Sakramentenverständnis in ihrer beständigen Wiederkehr bei der Betrachtung der Einzelsakramente; andererseits verliert die Arbeit durch diese stete Wiederholung ihre Spannung, wozu die breite Gesamtanlage wohl ebenfalls beiträgt. Meist fehlende Zusammenfassungen oder verbindende und die einzelnen Teile zusammenfügende Überleitungen gestalten die Lektüre zuweilen recht mühsam; das ausführliche Sachregister bedeutet demgegenüber eine echte Hilfe. Trotzdem zahlt sich ein intensives Studium dieses

materialreichen und gewichtigen Werkes gleich doppelt aus: Zum einen gewährt es einen profunden Einblick in den erstaunlichen Reichtum von Bonhoeffers Denken über die Sakramente, das sich offenbar erst im Horizont seiner Option für ein „weltliches Christentum" ganz erschließt. Zum anderen zeigt diese Studie paradigmatisch, wie notwendig und fruchtbar es ist, gängige Vorurteile und daraus resultierende einseitige Forschungsinteressen mutig zu hinterfragen und so echtes Neuland zu entdecken. Daß dies M. am lohnenden Objekt von Bonhoeffers „nicht-religiöser Interpretation des Christentums" in ihrem inneren Bezug auf die Sakramente gelungen ist, verdient Beachtung und hohes Lob. A. Schilson

Listl, Joseph/Müller, Hubert/Schmitz, Heribert (Hrsg.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*. Gr. 8° (XII u. 969 S.) Regensburg 1980, Pustet.

„Nachkonziliares Kirchenrecht" im engsten Sinn wären die seit dem 2. Vatikan. Konzil ergangenen kirchlichen Rechtsnormen, durch die bis dahin geltendes Kirchenrecht geändert oder fortentwickelt worden ist. Weiter gefaßt läßt sich darunter aber auch das gesamte Kirchenrecht verstehen, wie es durch die konziliare *und* nachkonziliare Gesetzgebung abgewandelt heute in Kraft steht. Noch weiter faßt das vorliegende Werk den Begriff „nachkonziliares Kirchenrecht" und damit die Aufgabe, die es sich selbst stellt. Es geht ihm nicht darum, einfach die früher und die heute geltenden Bestimmungen zusammenzustellen und auf diese Weise ersichtlich zu machen, was von dem alten Recht noch gilt und was anders geworden ist; es geht ihm um sehr viel mehr.

Das Konzil hat nicht nur Auftrag gegeben zu der seither umfangreichen und offenbar bei weitem noch nicht zum Abschluß gekommenen gesetzgeberischen Tätigkeit römischer Behörden; es hat eine Umwälzung herbeigeführt, indem es die Kirche aus der von ihr seit Jahrhunderten eingenommenen Abwehrhaltung und der damit verbundenen Starre gelöst und sie zu freier Entfaltung ihrer Kräfte aufgerufen hat; durch seine Kehrtwendung von ängstlicher Bewahrung zu mutiger Bewährung hat es ihrer gesamten Wirksamkeit eine neue Richtung gewiesen, die in entsprechenden kirchlichen Rechtsnormen ihren Ausdruck finden muß. Dadurch hat nicht nur der Stellenwert mancher im Wortlaut unverändert fortbestehender Einzelvorschriften sich gewandelt; im Lichte des vom Konzil bereicherten und vertieften Selbstverständisses der Kirche leuchten selbst in längst klassisch gewordenen Formeln und Rechtsnormen neue, bisher noch nicht erschlossene Sinngehalte auf. Alles, was das Konzil in *pastoraler* Diktion an- oder ausgesprochen hat, muß der kirchliche Gesetzgeber in die Rechtssprache übertragen, muß Gedanken und Willen des Konzils in Rechtsbegriffe kleiden. Das ist es, was die Herausgeber des vorliegenden Werks unter „nachkonziliarem Kirchenrecht" verstehen und vorlegen wollen. Dazu gehört nicht nur das bereits geschaffene und in Kraft gesetzte neue Recht, sondern auch die weitere Entwicklung, soweit sie bereits erkennbar ist oder doch sich abschätzen läßt. Das ist gewiß ein ehrgeiziges und hochgespanntes Unternehmen, aber man muß den Herausgebern bescheinigen, daß es ihnen gelungen ist.

Der *erste* Teil des Werkes „Grundlagen" (3–97) greift sogar noch weiter, vielleicht *zu* weit aus, wenn er im 1. Abschnitt vom theologischen oder juridischen Charakter des Kirchenrechts handelt. Diesbezüglich hat, soweit ich sehe, das Konzil keine neuen Erkenntnisse erbracht. Die Schwierigkeit, über das Verhältnis von Kirche und Recht ins Reine zu kommen, liegt ja auch gar nicht auf Seite der *Realität* „Kirche", sondern des *Begriffs* „Recht". Um weiterzukommen müssen wir aufhören, unterschiedslos von „Recht" zu reden, und müssen uns der Mühe unterziehen, die unterschiedlichen Bedeutungen, in denen wir den Begriff „Recht" anwenden, zu klären und sauber zu unterscheiden; erst dann wissen wir wirklich, *wovon* wir reden. – Im 2. Abschnitt „Die Reform des Kirchenrechts" findet sich unter anderem das Für und Wider einer ‚lex Ecclesiae fundamentalis' in ausgewogener Weise dargelegt. – Der 3. Abschnitt „Allgemeine Normen" zeichnet sich aus durch seine präzise Diktion; in diesem Sinne ist er mehr „klassisch" als „nachkonziliar".

Die folgenden beiden Teile 2 und 3 des Werkes sind so umfangreich und so tief gegliedert, daß eine die Übersicht erleichternde Dezimalgliederung erwünscht wä-

re. – Eine in jeder Hinsicht befriedigende Gliederung wird sich allerdings auch für die Neukodifizierung des Kirchenrechts nicht finden lassen; auch die hier gewählte Einteilung in „Verfassung der Kirche" (97–420) und „Sendung der Kirche" (421–828) läßt es nicht vermeiden, unter der „Sendung" ebenso heterogene Gegenstände zusammenzufassen wie in lib. III des CIC „de rebus". – Der Natur der Sache nach kommt im *zweiten* Teil „Verfassung der Kirche" (97–420) ihr neues Selbstverständnis am stärksten zur Entfaltung. Begreiflicherweise ist aber gerade in diesem Bereich vieles erst im Werden und die endgültige Entscheidung noch nicht gefallen; so muß die Darstellung hier in erheblichem Ausmaß auf den Entwurf oder die (Teil-)Entwürfe für den neuen CIC zurückgreifen. Abschnitt 1 verdeutlicht die neue Sicht der Zuordnung *aller* Menschen zur Kirche (§ 10) und die verschiedenen Arten, der Kirche *anzugehören* (§ 11). – Abschnitt 2 unterscheidet die verschiedenen Arten von *Gliedern* der Kirche und untersucht deren Grundrechte und Grundpflichten; ein eigener Exkurs handelt von der stark aufgewerteten rechtlichen Stellung der Laien (§ 13). Eigens behandelt werden die „in besonderen Dienst genommenen Kirchenglieder" und die unterschiedliche Rechtsnatur ihrer verschiedenen „Dienstverhältnisse" (§ 14). Die Überschrift zu III: „Arbeitsverhältnis und kirchliche Sendung" (133) ist verfehlt und wirkt irreführend. Wenn zwischen „*konstitutivem*, auf geistlicher Sendung beruhendem" und „*komplementärem*, d. i. ohne Quasiweihung durch bloßes Hinzutreten der Sendung begründetem besonderem Dienst von Laien" unterschieden wird (133/4), dann ist der erstere im Rechtssinn *kein* „Arbeitsverhältnis", und ist offenbar übersehen, daß die Kirche zu „komplementären" Diensten nicht bloß eigene Mitglieder („Laien") heranzieht und einstellt, sondern auch *Un*getaufte, die als solche an der „Sendung" der Kirche keinen Anteil haben, und dies nicht nur zu untergeordneten Diensten wie mohammedanische Türken als Heizer des kathol. Krankenhauses, sondern auch zu hochqualifizierten Diensten wie z. B. buddhistische oder brahmanische Gelehrte als Professoren an kathol. Universitäten.

Wo das Konzil sich mit dem Lebensunterhalt der Priester befaßt (PO 20), spricht es von „gerechter Entlohnung" (‚condigna remuneratio'), obwohl es sich noch kurz vorher ganz im herkömmlichen Sinn der ‚congrua sustentatio' über das Verhältnis des Priesters zu weltlichen Gütern und deren Verwendung geäußert hat – ein typisches Beispiel für eine *un*juristische Diktion. Bestürzend dagegen ist, daß die Juristen (Kanonisten), denen es oblag, den Willen des Konzils in die Begriffssprache des Rechtes zu kleiden (s. oben!), diesen sprachlichen Fehlgriff nicht berichtigt, ihn vielmehr in ihren Entwurf für den neuen CIC übernommen haben. Geistliche Tätigkeit läßt sich in materiellen Wertmaßen nicht schätzen und schon gar nicht „gerecht", d. i. zum *Gleich*wert „entgelten". An dieser Stelle (142) sollte unbedingt ein harter und entschiedener Widerspruch eingelegt sein, der noch verhüten könnte, daß dieser *Un*begriff sich in das neue Kirchenrecht einschleicht. Daß das Konzil sich nur im sprachlichen Ausdruck vergriffen hat, der Sache nach aber von der traditionellen ‚congrua sustentatio' nicht abgehen wollte, erhellt unzweideutig daraus, daß es das Benefizialrecht abgeschafft sehen will (siehe auch 679 ff.), das im Widerspruch dazu die Pfründe (das ‚beneficium') über das Amt stellt, anstatt sie dem Amt (‚officium') als dessen *Zubehör* unterzuordnen. Am allerwenigsten unsere deutsche Kirche, die so großes Gewicht darauf legt, die Dienstverhältnisse *aller*, die in den Dienst der Kirche oder kirchlicher Anstalten oder Einrichtungen treten, vom schlichten Arbeitsrecht abzuheben, sie nicht als „Arbeitsverhältnis", sondern als „Dienst*gemeinschaft*" zu verstehen und damit gewissermaßen zu „spiritualisieren", darf es nicht stillschweigend hingehen lassen, daß der geistliche, näherhin der priesterliche Dienst im neuen Kirchenrecht dem weltlichen Arbeitsverhältnis gleichgestellt und gleichbehandelt wird. – Dem berechtigten Anspruch des seine Lebensarbeit in den Dienst der Kirche stellenden Priesters auf Lebensunterhalt einschließlich dessen, was die heutigen Einrichtungen der sozialen Sicherheit dem Arbeitnehmer gewährleisten, läßt sich Genüge tun, *ohne* ihn zum Arbeitnehmer der Kirche zu machen oder als solchen zu behandeln. – In Abschnitt 2 kommt die Wiederentdeckung der *Teilkirchen* durch das Konzil zum Tragen. Das Bistum und noch mehr die Pfarrei erscheinen (kanonistisch) in völlig neuer Sicht. *War* die Pfarrei oder vielmehr *ist* sie nach dem heute noch geltenden Buchstaben des Gesetzes ‚pars territorii dioeceseos cum populo determinato' (CIC c. 216) und damit bloßes *Ob-*

jekt der Betreuung durch den vom Bischof entsandten Pfarrer, so wird sie nunmehr als das anerkannt, als was jede gute und lebendige Pfarrei sich selbst versteht, nämlich als Pfarrgemeinde, als körperschaftliches Gebilde, als von der Rechtsordnung als juristische Person anerkanntes *Sub*jekt. Der Buchstabe des alten Gesetzes steht noch auf dem Papier, ist aber bereits *tot*; das an seine Stelle tretende neue Gesetz steht noch aus; wieder einmal ist die normative Kraft des Faktischen dem Gesetz vorausgeeilt – in diesem Fall zweifellos mit voller Zustimmung des Gesetzgebers. – Abschnitt 3 „Vereinigungen in der Kirche" macht deutlich, in wie hohem Ausmaß das sog. „freie" (hier als „privat" bezeichnete) Vereins- und Verbändewesen in der Kirche über das hinausgewachsen ist, was der CIC dazu zu sagen weiß. – In Kap. 2 „Leben nach den evangelischen Räten" sind die vielen bereits in Kraft gesetzten Einzelanordnungen sorgfältig zusammengetragen und erläutert; auf die noch ausstehende Gesamtregelung (Schema „InstVitCons") wird in zum Teil auffällig kritischer Weise Bezug genommen. Dazu wäre unbedingt zu ergänzen, daß das vorstehend über den Lebensunterhalt der Priester Gesagte in noch viel höherem Grade für die Ordensleute gilt, deren rechtliche Stellung als Mitglieder *in* der Ordensgemeinschaft nicht in ein Arbeitsverhältnis *zur* Ordensgemeinschaft mit *daraus* erwachsenden vermögensrechtlichen Ansprüchen umgefälscht werden darf.

Vom *dritten* Teil des Gesamtwerks „Sendung der Kirche" (421–828) seien, um nicht zu ausführlich zu werden, die beiden Abschnitte 1 „Verkündigung der Lehre" (421–448) und 2 „Gottesdienst und Sakramente" (449–641; davon allein Eherecht 86 Seiten) nur eben erwähnt. – Abschnitt 3 „Erziehung und Bildung" (642 bis 669) behandelt wohl etwas zu knapp das Bildungswesen überhaupt einschließlich Kommunikationsmittel, dafür aber sehr informativ das Hochschulwesen. – Allzu dürftig ist Abschnitt 4 „Karitative Diakonie" (670–678). – Ausführlich und sachkundig behandelt Abschnitt 5 das „Vermögen" (679–743); eingeflochten ist ein Exkurs über das Besteuerungsrecht der Kirche (CIC c. 1496), gewissermaßen als Grundlage für die spätere Behandlung der „Kirchensteuer" im staatskirchenrechtlichen Sinn. – Den Abschluß bilden die Abschnitte 6 „Strafen" und 7 „Gerichtsbarkeit"; für diese beiden Bereiche stehen jedoch die beabsichtigten Neuregelungen in der Hauptsache noch aus; was hier geboten werden kann, ist daher nur als ein Provisorium anzusehen.

Von umso größerem Interesse wird für die weitaus meisten Leser wohl der *vierte* Teil des Werkes sein: „Kirche und Staat" (831–922). – Hat man die drei ersten Teile des Werkes hinter sich gebracht, dann kann man wohl ein wenig beunruhigt sein und unter dem Eindruck stehen, in der Kirche herrsche viel Unruhe und Rechtsunsicherheit. Umso überwältigender ist dann der Eindruck majestätischer Ruhe und Sicherheit, den gleich der Anfang des vierten Teiles ausstrahlt. – Hat sich denn, so fragt sich der Leser, was die Beziehungen zwischen Kirche und *weltlichen Mächten* angeht, in den Jahren des Konzils nichts getan? Leben wir noch im Zeitalter der Staatsenzykliken Leos XIII. und der Weihnachts- und anderen Radioansprachen Pius' XII.? Hat die bei Johannes XXIII. noch vorsichtig zurückhaltende, bei Johannes Paul II. vorbehaltlos gewordene Anerkennung der „Menschenrechte" nur die *eine* Folge, daß nunmehr auch nach Menschen- oder Grundrechten *in der Kirche* (vgl. oben zu II. 2) gefragt wird? Hat das vom 2. Vatikan. Konzil verkündete *Toleranz*prinzip und seine grundsätzliche Anerkennung des weltanschaulich pluralistischen Staates im Gegensatz zu der Haltung nicht nur Leos XIII., sondern auch noch Pius' XII. die Beziehungen zwischen Kirche und Staat nicht geradezu grundstürzend auf eine neue Grundlage gestellt? Und sieht nicht die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des 2. Vatikan. Konzils die *ganzen* Beziehungen zwischen Kirche und Welt und allem, was wir unter dem Begriff „Kultur" zusammenfassen, in einem völlig neuen Licht?

Das alles trifft in weitem Ausmaß zu und wird auch in den Beiträgen zu diesem Teil des Werkes keineswegs verkannt. Nichtsdestoweniger lesen sich diese Beiträge, insbesondere diejenigen von *J. Listl*, wie von der Warte der Ewigkeit her geschrieben, und man muß genau zusehen, um sich zu überzeugen, daß er (dasselbe gilt auch von den anderen Mitarbeitern) den gegenwärtigen Stand der Dinge nicht nur genau kennt, sondern auch akzeptiert, sich dabei aber auf einem so hohen Grad der Abstraktion bewegt, daß der zeitgeschichtliche Wandel völlig hinter den „ewigen Wahrheiten" zurücktritt, um nicht zu sagen verschwindet.

So könnte ein flüchtiger Leser in der Tat den Eindruck gewinnen, außer dem überraschenden und im Grunde unerklärlichen Verzicht der Kirche auf ihre Vorliebe für die konfessionelle Schule und ihr hartnäckiges Drängen auf konfessionelle Lehrerbildung sei alles beim Alten geblieben; nur der aufmerksame und sorgfältige Leser wird entdecken, mit welcher Umsicht allem, was sich an Wandel zugetragen hat, Rechnung getragen ist, ohne von den „ewigen Wahrheiten" auch nur ein Strichlein preiszugeben oder zu verschieben. – Zu Unrecht allerdings nimmt der Beitrag über das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland die „vor einer staatlichen Behörde abzugebende Erklärung des Kirchenaustritts" (871) unbeanstandet hin. Selbstverständlich kann bei uns „seitens des Staates niemand gegen seinen Willen zur Zahlung von Kirchensteuern herangezogen werden" (ebda); ebensowenig aber darf dieser Staat den Kirchenangehörigen, der sich von ihm nicht dazu heranziehen lassen will, nötigen, seinen „Austritt aus der Kirche" zu erklären; er muß ihm die Freiheit lassen, sich von dem staatlichen Zwang zu befreien, *ohne* sich dazu der ernstgemeinten oder auch nur fiktiven Erklärung des Austritts aus der Kirche unterziehen zu müssen. – Mindestens ungenau ist auch die Aussage, den Kirchen und deren karitativen und erzieherischen Einrichtungen sei die Regelung der kollektiven Arbeitsbedingungen (selbständige Regelung ihres Personalvertretungsrechts) „überlassen" (872). Der Staat hat sich deren Regelung enthalten und damit diesen Raum *frei*gelassen; seine einschlägigen Gesetze finden hier *keine Anwendung*. Das besagt nichts darüber, wie weit die Kirche kraft ihrer Rechtsetzungsmacht diesen leer gelassenen Raum ausfüllen kann; diesbezüglich hat der Staat ihr keine Befugnisse „überlassen"; durch ihre Gesetzgebung vermag die Kirche in diesem Bereich sehr viel *weniger* als der Staat durch die seinige.

Sehr schätzenswert sind die informativen Beiträge über das Staatskirchenrecht der DDR, Österreichs, der Schweiz und Frankreichs; schade, daß nicht auch Holland berücksichtigt ist.

Dank verdient das Personenverzeichnis (932–934) und vor allem das sorgfältig bearbeitete und ausführliche Sachwortverzeichnis (935–966). – Das Werk im Ganzen ist eine großartige Leistung der Herausgeber und des zahlreichen Mitarbeiterkreises. Besondere Anerkennung verdient die prompte Zusammenarbeit und Zulieferung seitens aller Beteiligten, die allein es möglich gemacht hat, das Werk so schnell herauszubringen, daß es bei seinem Erscheinen nicht durch die sich überstürzenden Ereignisse bereits wieder überholt war.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Mörsdorf, Klaus, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC*, begründet von *Eduard Eichmann*, fortgesetzt von *Klaus Mörsdorf*, Bd. 3 Prozeß- und Strafrecht. Gr. 8° (512 S.) Paderborn–München–Wien–Zürich ^{11}1979, Schöningh.

Fast gleichzeitig erschienen kürzlich zwei sehr unterschiedliche Veröffentlichungen zum Kirchenrecht, nämlich die elfte Aufl. des dritten Bd. vom oben genannten „Lehrbuch" und der „Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts", ein systematisch aufgebautes Sammelwerk von Beiträgen fast aller deutschsprachigen Kanonisten (Hrsg. J. Listl, H. Müller und H. Schmitz, Regensburg 1980). Ein erster Vergleich beider Werke scheint eine am Ende der Dekretalen- bzw. Institutionenepoche getroffene Feststellung erneut zu bestätigen: „An sich", bemerkte vor mehr als sieben Jahrzehnten J. Hollweck, „gehen die Anschauungen über die zweckmäßigste Einrichtung von Lehrbüchern ziemlich weit auseinander" (Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts von Ph. Hergenröther, Hrsg. J. Hollweck, ^{2}1905, S. VII). Doch dürfte es, wie sich sehr bald bei einer eingehenderen Prüfung des „Lehrbuch" von M. zeigt, diesmal beim Unterschied zwischen „Lehrbuch" und „Grundriß" um mehr als nur um verschiedene Gestaltungsmöglichkeiten der Didaktik in Handbüchern gehen. Gehen wir darum näher auf die 11. Aufl. des 3. Bd. vom oben genannten „Lehrbuch" ein, in der es M. trotz der Bürde des Alters gelungen sein dürfte, das nachkonziliare Kirchenrecht zu erfassen. Sie steht am Ende einer mehr als fünf Jahrzehnte fortschreitenden Entwicklung. Von der ersten einbändigen Aufl. des „Lehrbuch" (1923) über die zweibändige (^{3}1929) und die vom jetzigen Hrsg. veranstaltete Neubearbeitung in drei Bdn. (^{6}1949/50) bis zur jetzt vollständig vorliegenden neuesten (Bd. 1, ^{11}1964; Bd. 2, ^{11}1967) hat sich das für Eichmann typische Konzept erhalten und entfaltet: in schlüssiger Systematik gebotene Rechtsdogmatik;

ein der Gliederung des CIC entsprechender Kommentar, von Aufl. zu Aufl. mit der Entwicklung des geltenden Rechts Schritt haltend. Diesmal ist die konziliare und nachkonziliare Novellierung in die sachentsprechenden Paragraphen eingebracht. Papst Johannes XXIII. gab zu dieser Entwicklung den entscheidenden Anstoß, er berief das Konzil ein und errichtete am 28. 3. 1963 die „Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo" (PCR). 1967 wurden die von ihr entworfenen Richtlinien für die Reform des CIC von der Bischofssynode gutgeheißen, und ihre Tätigkeit zeitigte bereits Früchte (s.: „Communicationes" 1, 1969 ss.), die im „Lehrbuch" Bd. 3 zu berücksichtigen waren.

Im Folgenden wird versucht, einen Überblick über die wichtigsten Änderungen im Straf- und Prozeßrecht zu geben. Vorweg eine allgemeine Bemerkung: Manches ist in der 11. Aufl. getilgt, weil es entfallen ist. Vorwiegend stößt man auf Verbesserungen oder Ergänzungen. Allerdings sind dabei Momente der neuesten Entwicklung, sei es in der Kanonistik, sei es seitens der Gesetzgebung, nur aus Fußnoten ersichtlich, so daß mehrfach beispielhaft darauf aufmerksam gemacht werden müßte. Typisch sind mancherlei Korrekturen von Kürzeln für neuere Dokumente oder für Namen von Instanzen, die sich aus der Kurienreform ergeben haben. Durch ein weiteres knappes Abkürzungsverzeichnis werden die Sigla-Listen der beiden ersten Bde. ergänzt. Die für Bd. 1 und 2 schon längst fälligen Sachregister sind jetzt in einem für alle drei Bde. geltenden alphabetischen Sachverzeichnis enthalten. Die Änderungen im *Prozeßrecht* erstrecken sich auf Stellen im gemeinen Gerichtswesen, in den Selig- und Heiligsprechungsprozessen und in den Sonderverfahren gegen Geistliche, also auf alle drei Teile von CIC Buch IV. Ein Beispiel von Kürzel-Korrekturen markiert schon den Abschnitt über „Zweige des Gerichtsweges" (20 f.). Die Änderungen im verwaltungsgerichtlichen Verfahren des päpstlichen Bereichs sind von M. berücksichtigt (23 f.). In „Neue Verfahrensordnungen" entfällt unter 1. b) „Eine ähnliche Ordnung ... für die ... Spanische Rota ...". Und der Einschub für weitere Änderungen der nachkonziliaren Rechtslage verweist darauf, daß in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einige Neuerungen in Fragen der Gerichtsorganisation wie des gerichtlichen Verfahrens eingetreten sind, die jeweils an ihrem systematischen Ort dargestellt werden (26). Bei der Zuständigkeitsverteilung zwischen Gerichten und Verwaltungsbehörden sind die Verbesserungen zum Vorentscheid über den Rechtsweg anzumerken (27–29). Die „Gerichtsbarkeit über Verwaltungsakte" ist umgestaltet: „Die Signatur ist zuständig für Streitfälle, die aus einem Verwaltungsakt entstanden und ihr aufgrund einer eingelegten „Berufung" oder „Beschwerde" gegen die Entscheidung eines zuständigen Dikasteriums der Römischen Kurie vorgelegt worden sind (Reg EU n. 106) ..." (31–33).

Die Errichtung von Regionalgerichten und Gerichten zweiter Instanz (58–62) und die Veränderungen innerhalb der Rota und der Apostolischen Signatur sind als symptomatisch für die kuriale Reform zu werten (62–68). Die Neuerungen im gemeingerichtlichen Verfahren des Eheprozesses vereinfachen und beschleunigen demzufolge die Erledigung der Angelegenheiten (223–256). Ähnliche Tendenzen sprechen auch aus den Verbesserungen zu Selig- und Heiligsprechungsprozessen, bei denen es sich vor allem um das Zusammenwirken von päpstlicher und ortsbischöflicher Autorität handelt (260–275). Schließlich sei hinsichtlich der Sonderverfahren gegen Geistliche auf die „Konziliare Weisung zur Vereinfachung des Verfahrens bei der Amtsenthebung und der Versetzung eines Pfarrers – CD n. 31, Abs. 3" hingewiesen (276–302).

Trotz des Fehlens greifbarer Ergebnisse im *Strafrecht* muß auch hier auf etliche textliche Änderungen im „Lehrbuch" hingewiesen werden. „Der höchste Moderator einer klerikalen Kongregation päpstlichen Rechts ist aufgrund von Cum admotae n. 13 befugt, einen gemeinrechtlich eingetretenen Kirchenbann festzustellen. – PCI Vat II v. 18. 4. 1973: AAS 65, 1973, 220" (253). Unter Bezugnahme auf PastMun I n. 14 und II n. 4 ist die Vollmacht der Oberhirten hinsichtlich ihrer Gewalt, von Beugestrafen loszusprechen, neu gefaßt (382). „Kirchenbann und Gottesdienstsperre richten sich in gleicher Weise an Geistliche und Laien, die Dienstenthebung aber richtet sich hauptsächlich an Geistliche, an Laien nur insoweit, als diesen ein kirchlicher Dienst übertragen worden ist" (390).

Die Änderungen zu CIC V/III (bei M.: Besonderer Teil: Die einzelnen strafbaren Handlungen) bestehen im allgemeinen in Milderung oder Verzicht auf Strafen. Der Abschnitt über Vergehen gegen Glauben und Einheit der Kirche sei hervorgehoben: „Abtrünniger (schismaticus) ist ein Getaufter, der sich von der kirchlichen Gemeinschaft lossagt, indem er dem obersten Hirten der Kirche die Gefolgschaft versagt oder keine Gemeinschaft mit dem Vorsteher seiner Teilkirche halten will. Dabei läßt sich beides nicht voneinander trennen; denn die eine und einzige katholische Kirche besteht in und aus Teilkirchen, die nach dem Bilde der Gesamtkirche gestaltet sind (LG n. 23, 1). Papst und Diözesanbischof sind „visibile principium et fundamentum" der Einheit, der eine für die Gesamtkirche und der andere für seine Teilkirche, in der die Gesamtkirche gegenwärtig ist. Wer daher keine Gemeinschaft mit dem Vorsteher seiner Teilkirche halten will, gibt damit die Gemeinschaft mit der Gesamtkirche auf und ist ein Abtrünniger. Dieses Vergehen gegen die Einheit der Kirche tritt meistens nicht für sich allein auf (schisma purum), sondern in Verbindung mit Glaubensabfall oder Irrglauben (schisma mixtum)" (423 f.). Einen ähnlichen ekklesiologischen Akzent erhielt die „Lossprechung" und die „Wiederversöhnung nichtkatholischer Christen" (hier „gutgläubig irrende Christen" und „keiner Lossprechung vom Banne bedürfen"; s.: Apostasie, Häresie und Schisma, 423–429). Weiter sind Änderungen zu vermerken bei „Häresieverdacht" (429), „Bücherzensur" (430) und „nichtkatholischer Trauung und Verletzung religiöser Erziehungspflichten" (431). Verbesserungen finden sich ferner in den Verweisen auf das deutsche Staatskirchenrecht (StGB) bei „Vergehen gegen die Religion (431–436). „Papstwahlvergehen", „Zugehörigkeit von Geistlichen und Religiosen zur Freimaurerei", „Vergehen gegen kirchliche Personen, kirchliche Sachen" sind teilweise neu dargestellt (437–450). Auch „Freiheit, Eigentum, Ehre und gute Sitten" sind in einzelnen Abschnitten revidiert: Abtreibung (451 f.), Zwang zum Eintritt in den geistlichen Stand (453), Gemischte Vergehen (454 f.), schwere Sittlichkeitsvergehen von Laien (456) und von Geistlichen (457 f.). In der nachkonziliaren Praxis des Sakramentenempfangs durch Nichtberechtigte sind die neueren Dokumente in der Begründung angegeben (461). Die Verletzung des Beichtgeheimnisses ist um einen neuen Absatz „Heimtückischer Beichtverrat" erweitert (465). Auf die bisherige Bemerkung zur Eheschließung vor einem nichtkatholischen Religionsdiener wurde jetzt verzichtet (468). Eingehung einer Mischehe ohne Dispens (467 f.) und die Eheschließung Geistlicher oder Ordensangehöriger (471 f.) erhielten eine Formulierung, die geltendem Recht Rechnung trägt. Manche Einzelheiten bezüglich „strafbarer Handlungen", Straftatbestände und ihre Strafen, wären noch zu erwähnen. Da hier aber kaum auf Vollständigkeit der Aufzählung bestanden werden kann, mag die allgemeinere Charakterisierung der Änderungen und der Novellisierungstendenzen mit dem Hinweis auf den Passus beschlossen werden, der den Mißbrauch kirchlicher Gewalt oder eines Kirchenamts betrifft (§ 317, Z. 7–11; 481 f.).

Dem Werk von Eichmann – Mörsdorf steht im gleichen Verlag das „Gesetzbuch der lateinischen Kirche" von H. Jone (Bd. 1–3, ²1950–1953) gegenüber. Dieses kommentiert in problemloser Abfolge Kanon für Kanon. Infolge seiner besonderen Prägung erlitt das „Lehrbuch" von Mörsdorf dadurch keinen Abbruch. Studium und Praxis bleiben auf seine drei Bde. angewiesen. Unter doppelter Rücksicht ist seine Neuauflage dankenswert: Die Behandlung des geltenden Kirchenrechts vorkonziliarer, konziliarer und nachkonziliarer Provenienz in einem Werk entspricht den Bedürfnissen der Stunde und eine derartige Zusammenfassung in einem zeitgemäßen Kommentar knüpft die Verbindungen vom Gewordenen zum Werdenden.

F. O. Busch, S. J.

Umschau

I. Exegese und Patristik

Tengström, Sven, Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 7). Gr. 8° (187 S.) Lund 1976, CWK Gleerup. – Diese Dissertation aus Uppsala (1976) ist ein weiteres Zeugnis dafür, daß die sogenannte Pentateuchkritik ihre alte Sicherheit verloren und begonnen hat, immer neue Modelle durchzuprobieren – wenn dabei auch meist Ähnlichkeiten zu älteren und im vorigen Jahrhundert am Wegrand liegengebliebenen Entwürfen kaum vermeidbar sind. In diesem Fall handelt es sich um eine „Ergänzungshypothese" (T. selbst sagt „Erweiterungstheorie"). Doch ihre „Grundschrift" ist nicht, wie bei der des vergangenen Jahrhunderts, der „elohistische" Textbestand (also hauptsächlich die heute „P" zugeteilten Texte), sondern ein Erzählungsfaden, der vor allem aus dem Bereich von „J" genommen ist, wenn auch „E"- und „P"-Bestandteile der üblichen Klassifizierung mit einbezogen werden. Die Einzelangaben finden sich am Ende des Buches in einer Übersicht zusammengestellt (163 bis 167). Diese „Grunderzählung" beginnt mit Abraham, enthält die Josefserzählung und den Exodus, ist für die Wüstenzeit sehr knapp und ganz ohne Sinaierzählung und endet nach der Landnahme und Landverteilung mit dem Landtag von Sichem Jos 24. Es ist die Israelsaga aus dem Sichem des beginnenden 11. Jh. Damit wird ein zweites Typicum dieser Theorie deutlich, die sie von der heute vorherrschenden Spätdatierungstendenz deutlich abhebt: Der Grundentwurf des Hexateuch wird mit Nachdruck als literarisches Konstrukt schon der vormonarchischen Periode Israels behauptet. Das geht nicht ohne ein quantitativ die literarischen Analysen fast übertreffendes Maß an eigenständiger historischer und siedlungsgeographischer Diskussion – und vielleicht liegen hier sogar die wichtigsten und anregendsten Partien des Buchs. Vor allem die modifizierte Wiedergewinnung der Amphiktyoniehypothese (obwohl das Wort abgelehnt wird) und in ihr die Diskussion der verschiedenen Formen des Zwölfstämmesystems sind aller Beachtung wert (48–101). Die in den klassischen Theorien eher verdrängte Bedeutung von Sichem in der Hexateucherzählung wird sicher mit Recht herausgearbeitet (vor allem 37–47, aber auch später) und vom praktischen Fehlen Jerusalems und einer Jerusalemer Perspektive abgehoben. Allein hierfür muß man T. dankbar sein. Eine andere Frage ist, ob man ihm guten Gewissens in seiner literaturgeschichtlichen Gesamtkonstruktion folgen kann. Sicher, auch sein Hinweis darauf, daß methodisch im allgemeinen viel zu wenig auf die Signale erzählerischer Gesamtkonstruktion geachtet wird, ist wirklich angebracht. Was aber zur Vorsicht mahnt, ist die Tatsache, daß er nicht eine einfach vom Text ausgehende Neuanalyse vorlegt, sondern die alten Schichtungstheorien im ganzen voraussetzt und dann nur hier und da Änderungen anbringt: Unpassendes aus der „Grunderzählung" herauslassend, Passendes etwa aus P oder D schon zur „Grunderzählung" rechnend. Die dafür angedeuteten Begründungen laufen für den skeptischen Leser oft darauf hinaus, daß dann der Text besser zu dem Gesamtkonstrukt paßt, das von den Endpunkten in Gen 11–13 und Jos 24 aus irgendwie visionär gesehen ist. Es kann sein, daß dieses Urteil T. Unrecht tut und sich nur daraus ergibt, daß er erst eine Teiluntersuchung vorgelegt hat. Er möchte in diesem Buch nicht seine gesamte Pentateuchtheorie vorlegen und begründen, sondern nur etwas zur „Grunderzählung" sagen, und da nur zu den „Hauptlinien". Für Details und für die anderen Schichten kündet er weitere Untersuchungen an (13). Es ist also durchaus möglich, daß manches, was jetzt noch etwas spekulativ zu sein scheint, sich von diesen weiteren Veröffentlichungen her als gut begründet erweisen wird. Mögen sie uns bald geschenkt werden! Schon jetzt hat T. sich als außerordentlich selbständigen Kenner des Hexateuch gezeigt, der es

versteht, in einem fast uferlosen Material und noch uferloserer Literatur Wesentliches von Unwesentlichem zu scheiden und originelle neue Lösungen zu entwickeln.
N. Lohfink, S. J.

Ohler, Annemarie, Israel, Volk und Land. Zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit. Gr. 8° (325 S. u. 30 Abb.) Stuttgart 1979, Kath. Bibelwerk. – Ein 1. Teil versucht, „Israels Bild vom Umfang seines Landes" zu bestimmen (20–60). Es zeigt sich, daß die Vorstellungen überaus wechselnd waren, oft auch sehr unbestimmt. Ein besonderes Problem stellen jene Texte dar, wo nur westjordanisches Gebiet als Israels Land betrachtet wird – gegen die Fakten der Siedlungsgeschichte. Wenn ich recht verstehe, meint O., diese Texte seien alle nachexilisch und bezögen sich auf ein erhofftes Gebiet der Zukunft, das anders ist als das vergangene Gebiet: praktisch die ganze Brücke zwischen den Großmächten in Ägypten und Mesopotamien, aber diese „Brücke" dann nur westjordanisch. In einem 2. Teil, „Israels Land, das Land der vielen Völker" (61–184), werden Themen behandelt wie die geographische und klimatische Vielfalt des Landes, die Bevölkerungsgruppen vor der Einwanderung Israels, die gesellschaftlichen Unterschiede zwischen Kanaanäern und Israeliten, die Geschichte der Beziehungen der beiden Gruppen zueinander in der Frühzeit und in der Königszeit, die Beziehung von Stadt und Land, die hellenistischen Städte. Im ganzen wird Israel als eine „ländliche" Kultur gesehen, die sogar bewußt um ihres eigentlichen Erbes willen „rückständig" sein will. Getragen ist sie eher von den unteren Schichten des Volks. Im 3. Teil, „Das Land, Grundlage und Existenz Israels" (185–303), spricht O. vom Ackerbau, von den Besitzverhältnissen am Land und den daraus entspringenden Problemen, von Stammesgebieten und von der Problematik der Bezeichnung „Israel" (vor allem auch ausführlich von der Frage, ob und wann der Stamm Juda zur Größe „Israel" gehört habe), von den Heiligtümern, speziell auch von Jerusalem, und vom „Land als Rechtsbereich". Auch hier werden häufig die Unterschiede zwischen kanaanäischem und israelitischem Wesen herausgestellt. – Das Buch ist behutsam-meditativ geschrieben und reichlich, vor allem aus der Bibel, aber auch aus Sekundärliteratur, dokumentiert. Es geht nicht geschichtlich, sondern eher phänomenologisch voran, wenn dann auch in den einzelnen Abschnitten die historischen Differenzierungen meist herausgestellt werden. Man fühlt sich ein wenig an das Vorangehen von R. de Vaux in seinem Buch über die Institutionen des AT erinnert. Seine Werke zitiert O. auch häufig. Leider scheint das Buch bei allem Eifer im Literaturnachweis doch mithilfe einer begrenzten Bibliothek gearbeitet zu sein, und das ist schade. Zum Beispiel fehlen wichtigste Beiträge früherer Forscher zur Thematik des 1. Teils des Buches. Deren Kenntnis hätte zweifellos zum Neuüberdenken der Thesen selbst gezwungen. Ich denke da vor allem an die beachtlichen und später häufig diskutierten Seiten bei Y. Kaufmann, The Biblical Account of the Conquest of Palestine (1953), S. 46–56; dann an H. Wildberger, Israel und sein Land (EvTh 16, 1956, 404–422); N. Lohfink, Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1, 6–3, 29 (Bibl 41, 1960 105–134); J. G. Plöger, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (1967), S. 60–129; S. Schwertner, Das Verheißene Land (Diss. Heidelberg 1967); M. Ottoson, Gilead (1969); G. C. Macholz, Israel und das Land (Diss. habil. Heidelberg 1969); P. Diepold, Israels Land (1972); schließlich an Verschiedenartiges wie K. Elliger, Die Nordgrenze des Reiches David (PJ 32, 1936, 34–73); G. von Rad, Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch (ZDPV 1943, 191–204); A. W. Schwarzenbach, Die geographische Terminologie im Hebräischen des Alten Testaments (1954); W. P. Eckert u. a. (Hg), Jüdisches Volk – Gelobtes Land (1970). Man hat auch den Eindruck, daß Nachschlagewerke wie das „Theologische Wörterbuch zum Alten Testament" höchst spärlich konsultiert wurden. Sonst wäre z. B. auf S. 95 zum Stichwort ḫupšu sicher noch etwas mehr und Neueres herangezogen worden als ein Artikelchen von Lacheman aus dem Jahre 1942 – etwa eine gründliche Untersuchung von M. Dietrich und O. Loretz (WO 5, 1969, 57–93). Umso eifriger ist allerdings die Bibel selbst auf das Thema hin durchgeackert worden, und so hat man stets zu einzelnen Fragen gute biblische Textzusammenstellungen. Ein ganz besonderes Lob verdienen noch die Zeichnungen. Sie sind nicht nur sehr sauber und schön angefertigt, sondern

auch didaktisch äußerst geschickt. Man erkennt hier die Autorin als erfahrene Religionspädagogin und kann für eigene Vorlesungen oder Unterrichtsstunden daraus nur lernen. N. Lohfink, S. J.

Falk, Ze'ev W., Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth, Part 2 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Bd. XI). 8° (S. 145–369) Leiden 1978. Brill. – Dies ist der 2. Band (der 1. erschien 1972) des sehr nützlichen Handbuchs, das versucht, das in „Judäa" zwischen dem Ende des babylonischen Exils (ganz biblisch auf 538 v. Chr. festgesetzt) und der Zerstörung des zweiten Tempels (70 n. Chr.) geltende Recht so weit wie möglich zu rekonstruieren. Das Werk ist nach Sachen geordnet. Es setzt voraus, daß das „mosaische Recht", also der gesamte Pentateuch, zu Beginn der Periode längst voll kodifiziert vorlag und für die Rechtsentwicklung innerhalb der Periode die Basis bildete. Der 2. Band enthält Kapitel über Verbrechen (145–164), Schäden (165–183), Verträge (184–233), Eigentum (234–247), Personen (248–275), Familie (276–331), Erbschaft (332–349). Am Ende befindet sich ein Register der zitierten Quellentexte (350–369). Aus ihm wird noch einmal optisch die Problematik der Quellenlage deutlich. Die meisten Annahmen müssen aus Mischna, Tosefta und Talmud zurückschreitend gewonnen werden, wenn sich auch aus zwischentestamentarischer Literatur, Qumran, Philo, Josephus, Neuem Testament und Papyri noch erstaunlich viele das Recht betreffende Fakten erheben lassen. Vom Standpunkt der kritischen Bibelwissenschaft aus wird man fragen, ob die Nichtbeachtung der Pentateuchkritik nicht doch zum Verlust einer wesentlichen Informationsquelle zumindest für den Anfang der Periode und damit zu einer Verzerrung des Gesamtbilds geführt hat. Selbstverständlich bewegt man sich dann im Raum von Hypothesen. Aber das andere ausgewertete Quellenmaterial beginnt ebenfalls erst bei vielen hypothetischen Annahmen zu sprechen, und methodologisch gesehen ist die Annahme eines „mosaischen" Rechts eine viel kühnere und fragwürdigere Hypothese. Das Werk bleibt trotz dieser Bedenken auch für den Bibelwissenschaftler äußerst wichtig. Denn es erschließt ihm für eine ihn unmittelbar betreffende Periode Quellen und Bereiche von Sekundärliteratur, die ihm von Hause aus ferner liegen, und dies auch unter einem Gesichtspunkt, der ihm üblicherweise viel weniger vertraut ist als es seine Texte, vor allem der Pentateuch, eigentlich verlangen würden: dem juristischen. N. Lohfink, S. J.

Laberge, Léo, La Septante d'Isaïe 28–33. Étude de tradition textuelle. 8° (VI u. 130 masch. geschr. Sn.) Ottawa, Ontario 1978, Centre de Recherche de l'Université Saint-Paul, Ottawa, Canada. – Es handelt sich um eine zur Führung des Doktortitels notwendige Teilveröffentlichung der 1968 beim Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom verteidigten These „Isaïe 28–33. Étude de tradition textuelle, d'après la Pešiṭto, le texte de Qumrân, la Septante et le texte massorétique", die vollständig auf Microfiche zu haben ist bei „Mary Nash Information Services", 188 ave. Dagmar, Vanier, Ontario, Canada (Kan. $ 12.50). Beim hier vorliegenden Teil handelt es sich um eine fortlaufende Studie des LXX-Textes (5–113). In manchen Details werden die Studien von Fischer, Seeligmann und Ziegler kritisch weitergeführt. Im ganzen leitet das Interesse, die Motive hinter den Übersetzungsentscheidungen der LXX zu entdecken. Eine Zusammenfassung ordnet die Ergebnisse in verschiedene Kategorien (114–129). Hier wird gesunde und gründliche Textkritik getrieben, wie es heute leider zu selten geschieht. Dies ist besonders deshalb zu begrüßen, weil inzwischen zu den gleichen Kapiteln auch eine Studie erschienen ist, die sich nach den Prinzipien der sogenannten „westsemitischen Philologie" nur an den hebräischen Konsonantentext hält und im übrigen zu vielerlei Konjekturen schreitet (*W. H. Irwin*, Isaiah 28–33, Rom 1977).
N. Lohfink, S. J.

Hyvärinen, Kyösti, Die Übersetzung von Aquila (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 10). Gr. 8° (124 S.) Lund 1977, CWK Gleerup. – Nachdem 1966 der Index to Aquila von Reider-Turner herausgekommen war, war eine Mo-

nographie zu Aquila fällig. Sie liegt in dieser Dissertation aus Uppsala (1977) vor. H. gibt zunächst einen Einblick in den Forschungsstand (9–14). Dann untersucht er die Überzeugungstechnik zuerst an zusammenhängendem Aquila-Material (15–42), dann an Aquila-Belegen aus Randnotizen (43–87). Hier ist, von vielen Einzelheiten abgesehen, das Hauptergebnis, daß Aquila auf der lexikalischen Ebene zwar möglichst wortgetreu und konkordant übersetzte, auf der syntaktischen Ebene dagegen sich oft mehr dem Geist der griechischen Sprache anpaßte als die LXX (etwa in der Verwendung von genitivus absolutus und participium coniunctum). Am Ende wendet sich H. noch drei Sonderfragen zu. Gegen Barthélemy legt er Gründe dafür vor, daß die LXX von Koh nicht von Aquila stammen kann. Die Aquilafragmente von Koh dagegen stammen mindestens zum Teil von Aquila (88–99). Der in B fehlende griechische Text von 3 Kön 14, 1–20 folgt Aquila weitgehend, ist aber dennoch kein reiner Aquilatext (99–107). Die hebräische Vorlage von Aquila ist im wesentlichen identisch mit unserem masoretischen Text (107–110). Diese fleißige und sehr intelligente Arbeit hat die wegen der fragmentarischen Überlieferung so schwierige Aquila-Forschung ein Stück voran gebracht.

N. Lohfink, S. J.

Fornberg, Tord, An Early Church in a Pluralistic Society. A Study of 2 Peter (Coniectanea Biblica, NT Series 9). Gr. 8° (175 S.) Lund 1977, CWK Gleerup. – Die 1977 an der Universität Uppsala eingereichte Dissertation möchte durch eine umsichtige, auch die neueste Literatur kritisch einbeziehende Analyse des Zweiten Petrusbriefes die Entwicklung eines Zweiges der Kirche in der Zeit zwischen 70 und 180 n. Chr., von der wir im übrigen nur vage Kenntisse haben, aufzeigen. Der Verf. horcht dieses Zeugnis einer heidenchristlichen Kirche, die nach dem Tod der Apostel in hellenistischer Umwelt, wahrscheinlich im Innern Kleinasiens, lebt, mit Abribie (und ohne Scheu vor einigen Wiederholungen) ab und zeichnet ein plausibles Bild der Situation, in der 2 Petr seine Anliegen formuliert. – Dabei untersucht er zunächst die Art, in der Petrus- und Paulus-Überlieferungen in 2 Petr aufgenommen sind: nur kanonische Traditionen des NT werden verwertet. 2 Petr spricht aus beträchtlichem Abstand in einer veränderten Lage, in der 1 Petr schon verbreitet und als Autorität anerkannt und die Paulusbriefe bereits Objekte der Interpretation (und Fehldeutung) waren. Weder der Autor von 2 Petr noch die darin erwähnten Gegner, bei denen es sich um sonst literarisch nicht mehr auffindbare Strömungen handeln könnte, müssen Paulinisten gewesen sein. – Sehr genau befragt der Verf. das Verhältnis von 2 Petr zum Judasbrief. Aus der Weise der Heranziehung, der Modifizierungen und Auslassungen kann F. zeigen, daß es in 2 Petr nicht mehr so sehr um ethische Probleme wie in Jud geht, sondern um dogmatische Fragen, besonders der Eschatologie. Sehr sorgfältig analysiert F. die eschatologischen Motive in 2 Petr und spürt ihrer Herkunft nach: vor allem im übrigen NT und in zeitgenössischer hellenistischer Literatur. Die jüdischen zwischentestamentarischen Schriften scheinen gar nicht, das AT nur in einem allgemein frühchristlichen Mindestmaß bekannt zu sein – Hinweise auf die nichtjüdische Herkunft der Adressaten und des Autors. – In einem Schlußkapitel versucht der Verf. dann nochmals, aus dem in 2 Petr unausdrücklich Vorausgesetzten Schlüsse zu ziehen auf Sprache, Gesellschaft, Kultur, Ethik, Politik in der geistigen Umwelt des 2 Petr. Es folgen eine Bibliographie (149–163), ein Autorenindex (164–166) und das Schriftstellenverzeichnis (167–175).

H. Engel, S. J.

Schnackenburg, Rudolf, Maßstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments. 8° (255 S.) Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder. – Der Verf. legt in diesem Band eine Reihe verschiedener Vorträge über neutestamentliche Themen vor, die sich vor allem an fachlich nicht geschulte Leser richten. Den Adressaten entsprechend stellt er wichtige theologische Themen des NT positiv darlegend vor; Auseinandersetzungen mit anderen Auffassungen und exegetisch präzise Argumentation liegt diesen „Früchten" der strengen Arbeit voraus. Dem daran interessierten Leser bietet der Verf. im Anschluß an die meisten der neun Beiträge wertvolle vertiefende Literaturhinweise. Sch. bringt viele Stimmen

des NT zu Fragen der Christologie, der Einheit der Christen, des kirchlichen Amtes, der Geisterfahrung im Leben der Glaubenden, zum Geheimnis des Bösen und zu Macht, Gewalt und Frieden zum Klingen. Hervorzuheben ist der Beitrag zur Pragmatik des Epheserbriefes. H. Engel, S. J.

Vogels, Heinz-Jürgen, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel „descendit ad inferos" (Freiburger Theologische Studien, Bd. 102). 8° (270 S.) Freiburg–Basel–Wien 1976, Herder. – Das vorliegende Werk, eine Dissertation an dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz (1974) besteht aus einem umfangreichen exegetischen (15–179) und einem etwas kürzeren dogmatischen Teil, der den Titel trägt „Das Heil für gerechte und ungerechte Tote" (183–246). Ein Anhang bietet einige Seiten zum Problem der Apokatastasis; daran schließen sich Literaturverzeichnis etc., Quellen- und Personenregister. Die Studie, für die der Verf. selber zugibt, daß die beiden Referenten (für den Biblischen Teil Prof. Dr. F. Hahn, für den dogmatischen Prof. Dr. R. Haubst) ihre Vorbehalte angemeldet hätten, will auch ein Beitrag sein zu einer Neubesinnung auf das Abstiegsdogma. Welch schwierige Fragen damit verbunden sind, zeigen die Probleme, die er im 2. Teil benennt: Das Heil für gerechte Tote (was weniger anspruchsvoll ist), das Heil für ungerechte Tote mit der Frage, ob ihr Gericht ein einmaliger Vorgang gewesen sei, schließlich die Frage: Gibt es nach Christi Tod und Auferstehung noch einen „Zwischenzustand"? Ein doppeltes Gericht? (236–246). V. nimmt an, daß es für die Toten vor Christus einen Aufschub vor dem Eintritt in die Vollendung gegeben habe, was in dieser Allgemeinheit patristisch gut belegt ist. Schwierig ist aber die Scheidung in das verschiedene Schicksal der Toten bei der Begegnung mit Christus im Totenreich: „Die Gerechten konnten sofort mit ihm (Christus) in den Himmel eingehen, die Ungerechten, wie 1 Petr 4, 6 sagt, erst nach einer vorübergehenden Läuterung oder Bestrafung. So hängen Descensus und Purgatorium sachlich, wenn nicht gar ursächlich, zusammen" (246). V. betont (S. 186), daß die nachapostolischen Texte darin übereinstimmten, „daß die Errettung der Gerechten *und* die Zuwendung Christi an die Ungerechten durch eine Predigt Christi geschieht. Die für die frühchristliche Sinndeutung des Totenabstiegs Christi konstitutive Idee ist also die Predigt Christi an die Toten ... So ist der erste Petrusbrief die einzige erkennbare Quelle in der Schrift, auf die jenes durchgängig vorhandene Predigtmotiv des 1. Jahrhunderts zurückgeführt werden kann". In der Deutung von 1 Petr 3, 18 f. befindet sich V. vor allem in einer Auseinandersetzung mit *W. J. Dalton*, Christ's proclamation to the spirits. A study of 1 Peter 3, 18–4, 6 (AnalBibl 23), Rom 1965. Die Verschiedenheit zwischen V. u. Dalton betrifft v. a. den V. 1 Petr 4, 6. Letzterer betont, daß vom ganzen NT her die Zeit der Verkündigung des Evangeliums die Zeit dieses *irdischen* Lebens ist. Predigt an „Seelen" sei im ganzen NT nicht bezeugt. Auch der Gedanke ist dem NT fremd, daß abgeschiedene Seelen sich bekehren können. Vor allem betont Dalton auch, daß 1 Petr 3, 19 und 4, 6 nicht von der gleichen Sache sprächen. Außerdem will er 1 Petr 3, 18 ff. als Tätigkeit des auferstandenen Christus verstanden wissen. Doch wird heute zugegeben, daß für die Bewertung von 1 Petr 3, 19 und 4, 6 in bezug auf pro und contra Descensus noch keine Übereinstimmung erreicht ist. Mit Dalton hat sich auch kritisch auseinandergesetzt *D. M. Spoto*, Christ's Preaching to the Dead. An Exegesis of 1 Peter 3, 19 and 4, 6 (Diss. der Fordham University, New York) (noch nicht veröffentlicht). Diesen Hinweis verdanke ich W. Maas und seinem in diesem Heft vorgestellten Buch: Gott und die Hölle (Einsiedeln 1979). Hier werden auch andere wichtige Studien genannt.
A. Grillmeier, S. J.

Maas, Wilhelm, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi (Sammlung Horizonte, NF 14). 8° (339 S.) Einsiedeln 1979, Johannes Verlag. – Obwohl ein Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und soteriologisch wie christologisch in der Väterpredigt reich entfaltet, ist das Thema vom Descensus Christi in der Verkündigung und in der Theologie noch wenig zur Geltung

gekommen. Schon die Übersetzung des ‚descendit ad inferna' ist schwer und umstritten. Nach langem Hin und Her bei den Arbeiten der ökumenischen Übersetzungskommission sagte ein evangelischer Theologe schließlich: „Bleiben wir doch bei der guten alten Hölle!" Das ist auch die Meinung des Verf.s, nachdem es anders gekommen ist. M. sucht aber vor allem nach einer Erneuerung oder Wiedererweckung der Descensus-Theologie. – Im ersten Kapitel (15–42) stellt er die Problemlage und die Fragestellung seiner Untersuchung vor, rekapituliert wichtige Monographien zum Thema: a) J. A. Mac Culloch (1930), der als Quelle besonders die jüdische Theologie herangeholt hat. Die frühesten Sprachformeln für den Descensus waren „gleichzeitig jüdisch wie christlich" (28); b) J. Kroll (1932): „Descensus bedeutet Mythos" (30); c) W. Bieder (1949): „Die Höllenfahrt entbehrt der biblischen Begründung" (33 f.). Es gibt höchstens einen „transitorischen Descensus Christi". d) D. A. Du Toit (1971, in Afrikaans verfaßt) erforscht die früheste Aussagestruktur des Descensus, um daraus dessen Bedeutung für uns auszumachen, eine Methode, die mit ihren Ergebnissen von M. hoch bewertet wird (35–37). M. selbst will nicht nur den Forschungsstand darbieten, sondern die verschiedenartigsten Aspekte der Descensusproblematik erhellen, um zu einer „Aspektenkonvergenz" zu kommen (38. 317–321). – Im zweiten Kapitel (45–130) bespricht er nach Darlegung der verschiedenen exegetischen Positionen sowohl klassische, schon immer herangezogene, aber auch umstrittene Schriftstellen zur Frage (1 Petr 3, 19 u. 4, 6; Mt 12, 40, Jonaszeichen, nun aber betrachtet im Licht der Midraschim-Deutung); Mt 27, 51 b–53, zusammen mit Ez 37, 12 (eine Verbindung, die sich aus der zwischentestamentlichen Interpretation der Ez-Stelle wie aus Dura-Europos [mit einer jüdischen Messias-Descensus-Darstellung?] ergibt); Röm 10, 6–8 (Jesus als der neue Jonas.) Nach U. Wilckens, Kerygma u. Dogma 3 (1957) (77–108), 93, könnte auch 1 Kor 2, 8 (mit dem gnostischen Descensusmythos als Hintergrund) herangezogen werden (Hinweis v. W. Löser). M. legt aber v. a. Wert darauf, daß die atl. Scheol-Vorstellung und überhaupt alle biblischen Topoi, welche die jüdisch-atl. Herkunft der Descensus-Vorstellung erhärten können, ausgewertet werden: die Abyssos-Symbolik mit der Leviathan-Vorstellung; Gegenüberstellung der Begriffe Hades, Gehenna, Abyssos in AT und NT. – Der patristische Teil im dritten Kapitel (133–164) ist unter Berufung auf vorangegangene Arbeiten kurz gefaßt. Eingegangen wird nur auf Origenes, Gregor von Nyssa und auf Aphraat als Vertreter der jüdisch-syrischen Christologie, die mit Recht für dieses Thema hochveranschlagt wird. Vgl. *A. de Halleux*, Philoxène de Mabbog (Louvain 1963), 164, Anm. 3; ebd. 492–494 mit der Idee des Abstiegs des „Leibes Christi" in Verbindung mit der Gottheit. – Im vierten Kapitel (167–208) wird der Descensus als hermeneutisches Problem behandelt, wo man eine sehr hilfreiche Führung für die Methodik der Descensus-Theologie findet. – Im fünften Kapitel (211–256) werden – positiv und kritisch – neuere Interpretationen der Descensuslehre vorgestellt (K. Barth, P. Althaus, W. Pannenberg, W. Stählin, J. Ratzinger, J. B. Metz, K. Rahner, T. J. J. Altizer und H. U. v. Balthasar). – Im sechsten Kapitel (Der Descensus „Media Vita") 259–321, führt M. die Ergebnisse des zweiten Kapitels weiter, greift aber ein Wort M. Luthers auf, der den Descensus sich in der Mitte des Lebens vollziehen sieht, d. h. schon vor dem Tod, ohne den Descensus nach dem Tod (oder im Tod) abschaffen zu wollen. „Scheol" ist eine Größe, die jeweils mitten ins Leben hineinragt (vgl. etwa das Wort eines syrischen Monophysiten, das A. de Halleux, a. a. O. zitiert: „Alors qu'il (= Christus) parle avec Caïphe et Pilate, il est écrit qu'il était au cœur des enfers".

Von der „christologischen" Mitte der Descensus-Theologie könnte in etwa wegführen, was S. 288–313 im Anschluß an die Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts unter dem Motiv „Jeder Tag ein Descensus, ein Schritt näher zur Hölle" ausgeführt wird. Es handelt sich aber um Anknüpfungspunkte, die aus dem tatsächlichen Existenzverständnis des modernen Menschen bereitgestellt werden müssen, um mit einer christlichen Descensus-Lehre ankommen zu können. Denn „‚Hölle' ist das Stichwort der herrschenden Daseinsinterpretation" (311). Eine gute, abgrenzende Bemerkung ist denn auch S. 312 gemacht. Und mit Worten E. Bisers wird S. 313 gesagt, daß die Kirche nicht nur mit ihrer eigenen Stimme, sondern „auch noch mit deren fernstem Widerhall in den ihr entfremdeten Räumen" die „Chiffre des

zur Hölle hinabgestiegenen Christus (beschwöre), weil sie weiß: allein noch von daher kann sich unser chimärisches Dasein enträtseln und erneuern" (MThZ 9, 1959, 293). In Anknüpfung an den Zusammenhang von Descensus-Vorstellung und Tauftheologie sucht M. nach einer neuen sakramenten- und moraltheologischen Basis, um dem Christen von heute jene Perspektiven seines Lebens zu erschließen, die ihm zeigen, daß in Jesus Christus und seinem Descensus alle Tiefen und Höhen des eigenen Daseins umfangen und bewältigt sind. Diese „existentiale Interpretation" des Descensus „darf die diese ergänzenden und umfassenden, hermeneutisch und anthropologisch immer gültig ... bleibenden, im weitesten Sinne mythisch-poetischen, räumlich-symbolischen, auch die Imagination ansprechenden Kategorien als sachlich angemessenen Ausdruck der universal-eschatologischen, das Ganze von Welt und Geschichte ... umgreifenden soteriologischen Reichweite und der letzten Geheimnishaftigkeit des Descensus nicht abwerten oder gar ganz verdrängen. Der Descensus-Glaube ist nicht ‚erledigt'" (321). A. Grillmeier, S. J.

Altaner, Bertold / Stuiber, Alfred, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter (8., durchgesehene u. erweiterte Auflage). Gr. 8° (XIII u. 672 S.), Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder. – Der „Altaner/Stuiber" selber braucht dem interessierten Publikum nicht mehr vorgestellt zu werden; er ist seit vielen Jahren international als unentbehrliches Arbeitsinstrument bei Patrologen und patristisch arbeitenden Theologen eingeführt. Es soll hier nur auf die 8. Auflage dieses Standardwerkes hingewiesen werden. Nach Auskunft des Vorwortes von A. Stuiber wurde, um den Preis niedrig zu halten, „der Text der siebten Auflage von 1966 unverändert nachgedruckt ..., abgesehen von Verbesserungen einiger offenbarer Fehler". Die seit der letzten Auflage erschienenen Quelleneditionen und die Sekundärliteratur wurden nicht auf den entsprechenden Seiten beigefügt, sondern auf 127 Seiten (535–662) nachgetragen, eine Lösung, die die Herstellungskosten des Bandes sicher beträchtlich verminderte, entsprechend aber leider auch die Benutzung dieses wichtigen Nachschlagewerkes erschwert. U. a. begrüßt man unter den Nachträgen die vollständige Liste der Texte in den Nag Hammadi-Codices mit Inhaltsangaben und Bibliographie (566–570). Leider ist ein sehr sinnstörender Fehler aus der vorausgegangenen Auflage stehen geblieben: In der Inhaltsangabe S. XII figuriert Cyrill von Alexandrien († 444) wieder an erster Stelle der (B.) Kleinasiaten statt an letzter der (A.) Alexandriner und Ägypter! Dem Autor ist sehr zu danken für die Mühe, die er sich mit der Erstellung des bibliographischen Nachtrags gemacht hat. Dem Verlag ist sicher bewußt, daß diese 8. Auflage nur einen Notbehelf darstellt. Dringendes Desiderat ist nämlich eine „Patrologie", die nicht nur Bibliographie nachträgt, sondern in Konzeption und Anlage wiederum dem derzeitigen Stand der patristischen Forschung Rechnung trägt, so wie das der alte Altaner/Stuiber zu seiner Zeit getan hat.

H.-J. Sieben, S. J.

Brändle, Rudolf, Matth. 25, 31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 22). Gr. 8° (VIII u. 386 S.) Tübingen 1979, Mohr. – Die mit großer Sympathie für den Konstantinopler Patriarchen geschriebene und sehr sorgfältig ausgebreitete Studie über Mt 25, 31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos ist in vier Kapitel gegliedert. Das erste (9–74) befaßt sich mit den verschiedenen Formen, in denen Chrysostomos sich auf den Text als solchen bezieht (Zitat, Anspielung, Begleitzitat) und kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß der Passus fast 400 mal in seinem Schrifttum vorkommt (170 Zitate und 220 Anspielungen). Aus der Überprüfung der Begleitzitate ergibt sich dabei eindeutig als Auslegungsskopos die Aufforderung zum sozialen Engagement der Christen. Die Auslegung unseres Passus durch den Kirchenvater geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern in einem konkreten Kontext. Deswegen informiert der Verf. im zweiten Kapitel (75–122) bündig über die soziale Lage in Antiochien und Konstantinopel und über die soziale Arbeit der Kirche in diesen beiden spätantiken Großstädten. Als Quelle

hierzu benutzt er nicht nur das reiche Material, das uns Chrysostomos selber in seinen Homilien zur Verfügung stellt, sondern auch zusätzliche sonstige Quellen. Das dritte, längste Kapitel (123–283), sucht dann die Bedeutung von Mt 25, 31 bis 46 für die priesterliche und seelsorgerliche Tätigkeit des Johannes herauszuarbeiten. Hier unterscheidet B. drei Weisen, in denen der Text auf Johannes Chrysostomos „eingewirkt" hat: der Text liefert, erstens, unter den Stichworten Hunger, Durst, Fremdsein, Nacktsein, Krankheit, Gefangenschaft die entscheidenden Impulse für die soziale Paränese des Bischofs; er schärft, zweitens, beständig sein Verantwortungsbewußtsein für das Heil der ihm anvertrauten Gemeinde und zwingt ihn, in immer neuen Formulierungen sein Hauptanliegen den Hörern nahezubringen, nämlich seine Überzeugung, daß nur der Barmherzige das Heil finden kann; der Text erweist sich schließlich als formale Kraft in der Predigt selber: der Verf. geht unter diesem dritten Gesichtspunkt näher auf die Stellung von Mt 25, 31–46 in den einzelnen Predigten ein, auf seine reiche, u. a. von dieser Perikope gespeiste Bildersprache, und schließlich auf die Motive, die der Bischof in seiner sozialen Predigt vor allem auch aus diesem Abschnitt der Heiligen Schrift bezieht. „Um die Gestalt des bittenden Christus kreisen die tiefsten der Gedanken, die Chrysostomos bei der Meditation von Matth. 25, 31–46 aufgegangen sind. Christus geht heute als Bettler herum, stellt sich an die Türen und streckt bittend die Hand aus. Er tut das, um so die Angesprochenen zum Mitleid zu bewegen, sie für die Liebe zu gewinnen und sie an sich zu ziehen" (231). – Im 4. Kapitel (284 bis 342) bemüht sich B., unsere Perikope „als integrative Kraft theologischer Leitideen" aufzuzeigen. Es geht ihm hier um den Nachweis, daß Mt 25, 31–46 eine „entscheidende Rolle" bei der Reflexion von Themen wie Leib Christi, Heil, ‚Synkatabasis', Gegenwart Gottes, Passio-Redemptio continuata im Denken des Goldmunds gespielt hat. Besonderes Interesse verdient dabei das letzte Thema, ist der Konstantinopler Patriarch hier doch in seinen Ausführungen über den gegenwärtig in den Armen leidenden Christus besonders originell, aktuell und – fragwürdig zugleich. Fragwürdig insofern, als die Einmaligkeit des Kreuzesleidens Christi und dessen umfassende erlösende Kraft in Frage gestellt scheint. B. nimmt an, daß Chrysostomos „aus dem Anliegen heraus, seiner Gemeinde die Botschaft von Matth. 25, 31–46 nahezubringen, einzelne Aussagen so pointiert formuliert, daß sie sich mit dem Ganzen seiner ja vorsichtig um Orthodoxie bemühten Theologie kaum mehr vereinigen lassen" (332). B. sieht in der soteriologischen Interpretation unserer Perikope, die übrigens von der Kirche – zu recht? – nicht aufgegriffen wurde, den alten, seit Luther gegen Chrysostomos erhobenen Einwand des Synergismus widerlegt: „... aus Gnade nimmt er (d. h. Christus) das, was wir notleidenden Menschen tun, als ihm erwiesen an... Die Werke sind für Johannes nicht ein Zweites neben dem Glauben, sondern konkreter Glaube. Oder anders gesagt: die Werke sind ein Schritt in Richtung der Erfahrung des Glaubens" (344). Ganz gleich, wie man nun über die redemptio continuata in den Armen denkt, ob man sie mit dem Verf. für ein Theologumenon hält, das die Kirche bisher zu ihrem Schaden nicht rezipiert hat, oder ob man darin eine bedauerliche Unklarheit oder Übertreibung des auch sonst nicht als großen Theologen reputierten großen Predigers sieht, vorliegende Arbeit ist wieder einmal ein Beweis dafür, wie sehr das Studium der Kirchenväter das Gespräch zwischen den Konfessionen befruchtet und fördert.

H.-J. Sieben, S. J.

Weischer, Bernd Manuel, *Qērellos III: Der Dialog ‚Daß Christus einer ist' des Kyrillos von Alexandrien* (Äthiopistische Forschungen, Bd. 2). Gr. 8° (251 S.); *ders., Qērellos IV 1: Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos* (Äthiop. Forschngn., Bd. 4). Gr. 8° (195 S.); *ders., Qērellos IV 2: Traktat des Epiphanios von Zypern und des Proklos von Kyzikos* (Äthiop. Forschngn., Bd. 6). Gr. 8° (143 S.) Wiesbaden 1977 (III)/ 1979 (IV, 1.2), Steiner Verlag. – Um sich mit dem ‚Qērellos' zurechtzufinden, benützt man am besten den in Bd. IV 2, S. 7 übersichtlich gedruckten Gesamtplan. Der erste Band dieses berühmten äthiopisch-patristischen Sammelwerkes ‚Qērellos' (= Q) mit dem „Prosphonetikos ‚Über den rechten Glauben' des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II." wurde in ThPh 30 (1975) 627 durch H. Moll eingeführt. Inzwischen sind drei weitere Bände

erschienen, so daß jetzt nur noch Q II mit Nr. 2 des Gesamtplans und Q IV 3 mit den Nr. 22–29 ausstehen. Doch wurden aus IV 2, Nr. 20 und aus IV 3, Nr. 23 (Glaubenssymbol des Gregorios von Neokaisareia) in OrChr 61 (1977) 20–40, und aus IV 3 die Endtraktate, Nr. 26–29 in OrChr 53 (1969) 138–158 vorausveröffentlicht.

1. Zu Q III: Dazu sagt W. in der Einleitung, S. 13: „Der Dialog ... kommt dem Prosphonetikos an Theodosios II. in seinen theologischen Argumentationen am nächsten und ist das reifste christologische und antinestorianische Spätwerk Kyrills". Partner des Kunstdialogs ist nach einigen griechischen Hss Hermeias, wie auch in anderen Dialogen Cyrills. In der äthiopischen Fassung heißt er Palladios (vielleicht der bekannte Schüler des Evagrius Ponticus), dem Cyrills „Glaphyra in Exodum" gewidmet waren. Obwohl Cyrill auch die Arianer und die Häretiker von Korinth (dazu Q I, S. 69, Anm. 7) erwähnt und sie den Heiden gleichsetzt, beginnt er im zur Rede stehenden Dialog sofort mit der Widerlegung des Nestorius. Der Traktat ist griechisch erhalten und zweimal ediert, in PG 75, 1253–1362, jedoch besser von Ph. E. Pusey, Oxford 1827. Zu letzterem Text macht die äthiopische Übersetzung manche Verbesserungen möglich, was W. jeweils vermerkt. Mit der deutschen Übersetzung des äthiopischen Textes wird auch die Übersetzung Bardenhewers überflüssig, da sie im Anschluß an die Ausgabe in PG 75 angefertigt war. S. 16–22 folgen Bemerkungen zur Edition des Dialogs und verschiedene sprachliche Beobachtungen. W. muß feststellen, daß der äthiopische Text an einigen Stellen tendenziös verändert ist, und dies aus antieutychianischer oder allgemein anti-monophysitischer Absicht. Doch könnte sich in den untersuchten Textveränderungen auch der theologische Streit zwischen Severus von Antiochien und Julian von Halikarnaß ausdrücken (22). Es ergibt sich auch, daß der Q überhaupt nicht im eigentlichen Sinn „monophysitisch" (d. h. Ausdruck etwa der Lehre des Verbalmonophysitismus des Severus von Antiochien), sondern vor-severianisch, d. h. einfach cyrillianisch ist. S. 22–29 wird noch skizzenhaft die Theologie des Dialogs entwickelt. Weil eben nur „Cyrill" geboten werden sollte, so bekommt die äthiopische Christologie, soweit sie auf dem Q beruht, vor-chalcedonischen Charakter (vgl. S. 29). Die Seiten 33–239 bringen den äthiopischen Text und die deutsche Übersetzung, was nun eine wertvolle Ergänzung zum Text Puseys, T. VII bedeutet, der weithin bestätigt wird. Im Apparat, den freilich voll nur die Äthiopisten auswerten können, wird jeweils auf die Varianten zum griechischen Text verwiesen, was auch der deutschen Übersetzung zugute kommt. S. 244–246 werden Korrekturen und Ergänzungen zu Q I und zur Ausgabe der Endtraktate (Nr. 26–29; OrChr 53 [1969] 138–158) geboten.

2. Zu Q IV 1: Dieser Band, der die Nrn. 4–18 der Gesamtsammlung enthält, ist für die Väterkunde und die Konzilstheologie von besonderer Bedeutung. W. bringt in der Einleitung eine Darstellung der christologischen Auseinandersetzungen der Jahre 429–433, die ihren Höhepunkt im Konzil von Ephesus hatten (13–20); wichtig sind vor allem die Ausführungen S. 21–24, worin deutlich wird, daß wir nun für das Konzil von Ephesus 431 mit einer neuen „Collectio" arbeiten können, die man als „Alexandrina" bezeichnen darf, und die ebenbürtig neben den von E. Schwartz in ihrer Originalform so stark betonten Collectiones, der Palatina, Turonensis, Sichardiana, Winteriana, tritt (vgl. Acta Conciliorum Oecumenicorum = ACO I). Freilich zählt dazu nur der Grundstock des Q mit den Nrn. 1–18. Später kamen zunächst sieben Dokumente (Nr. 19–25) und noch später vier weitere Traktate (Nr. 26–29) hinzu. W. hebt die Homogenität und die logische Ordnung des Grundstocks der Sammlung hervor: „Die während des Konzils gehaltenen Homilien und der Brief der Synode von Ephesos (= der Konzilsmehrheit) an Johannes von Antiochien könnten bereits aus der Sammlung des oben [S. 15] erwähnten Petros von Alexandrien stammen, der als Protonotar alle Schriftstücke verwaltete" (21). Der Homiliensammlung wurden dann die in Q I und II enthaltenen Traktate vorangestellt. Leider sind nicht die eigentlichen ‚Gesta' des Konzils in die Sammlung aufgenommen worden. Interessant ist besonders Nr. 15, Brief der Synode von Ephesus an Johannes von Antiochien (wohl von Cyrill verfaßt). Zusammen mit den Nrn. 17 und 18 haben wir also auch drei Briefe im Original-Q. W. verlegt die Zusammenstellung der Texte nach Alexandrien, und zwar in die unmittelbar vor-chalcedonische Zeit (zwischen 442–450).

Wenn dies stimmt, wäre sie noch in den letzten Lebensjahren Cyrills († 444) begonnen worden. Sie ist gegen die theologische Position Antiochiens gerichtet. Bezüglich Nr. 13 von Q IV 1 wäre zu den Ausführungen W.s S. 36 noch auf folgendes aufmerksam zu machen: Er spricht mit Bardenhewer IV, 197 und Mansi 13, 309 f. davon, daß Theodotus von Ancyra, der Autor der Homilie Nr. 13, ein heute verlorenes sechsbändiges Werk gegen Nestorius verfaßt habe, das an einen gewissen Lausos gerichtet gewesen sei. Nun enthält W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Part II (1871), p. 717 den Hinweis auf ein Werk des Theodotus gegen Nestorius in drei Teilen mit insgesamt 25 Kapiteln. Davon ist der erste Teil ganz verloren, vom zweiten jedoch nur der Anfang. Der Rest von Teil 2 und der ganze Teil 3 sind erhalten. Die Probleme dieses Textes sind von *A. van Roey* besprochen, und zwar in zwei Beiträgen der International Conference on Patristic Studies von Oxford, veröffentlicht in Studia Patristica VII (1963) = TU 92 (1966) 308–313, wo eine baldige Edition des Textes versprochen ist, und in Studia Patristica XII (1971) = TU 115 (1975) 155–159. Vgl. Clavis Patrum Graecorum III, Nr. 6131, wo nichts von dem oben angegebenen Hinweis auf ein sechsbändiges Werk zu lesen ist. A. van Roey, Studia Patristica VII = TU 92 (1966) 313, möchte in den syrisch überlieferten Libri tres adv. Nestorium das Werk wiedererkennen, das Gennadius in De viris illustribus (TU 14, 1896, p. 80) erwähnt. Zum Ganzen vgl. *M. Aubineau*, Une homélie grecque inédite attribuée à Théodote l'Ancyre sur le baptême du Seigneur, in: ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΠΙΣΤΕΩΣ = Mélanges J. A. de Aldama (Granada 1969) 6–30; dazu W., Q IV 1, p. 179–191.

3. Zu Q IV 2 (Nr. 18–21): Dieser Band ist ebenfalls für die Konzilsgeschichte von großer Bedeutung. Er enthält eine Homilie des Epiphanios von Salamis (Nr. 19) und vor allem dessen Glaubenssymbol (Nr. 20) und schließlich eine Homilie des Proklus von Konstantinopel (Kyzikos) (Nr. 21). Die genannten Dokumente stellen eine erste Erweiterung des Grundstocks des Q, über Nr. 1–18 hinaus, dar. Das wichtigste Dokument von Q IV 2 ist Nr. 20. W. selbst hat den ganzen Fragekomplex um dieses Symbol in Vorausnahme der vorliegenden Veröffentlichung in dieser Zeitschrift behandelt: „Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrōtos des Epiphanios von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Symbols im Lichte neuester äthiopistischer Forschungen," in: ThPh 53 (1978) 407–414. Damit kann definitiv entschieden werden, daß von den zwei Glaubenssymbolen, die der Ancoratus des Epiphanios in Nr. 118–119 enthält, das erste ursprünglich das Nicaenum von 325 (= N) war, und nicht das Nicaeno-Constantinopolitanum (= C) von 381, welches der heutige griechische Text (Holl I 147) enthält. Die äthiopische Übersetzung des Ancoratus 118.119, hier nach den fünf ältesten Hss herausgegeben, widerlegt eindeutig die These von F. J. A. Hort und A. v. Harnack, die vom erhaltenen griechischen Text aus annehmen wollten, C stamme nicht vom Konzil von Konstantinopel, sondern von Epiphanios, „der es 374 als umgeformtes Jerusalemer Taufsymbol übernommen und seinem Ankyrōtos einverleibt bzw. angeschlossen habe" (W., IV 2, S. 90). W.s äthiopischer Text beruht auf einer griechischen Textversion, „die mindestens um 600 Jahre älter ist als die der Hollschen Edition zugrundeliegenden Handschriften" (91). Durch einen späteren Abschreiber des Ancoratus ist C an die Stelle von N gesetzt worden, wobei er aber die nicaenischen Anathematismen von 325 im Text belassen hat. (Siehe nun den äthiopischen Text mit deutscher Übersetzung, der also die ursprüngliche griechische Fassung des Textes wiedergibt.) Als Anhang folgt dann S. 108 die griechische Rekonstruktion von N auf Grund des äthiopischen Textes. Hier hätte man freilich gern die kritische Edition von G. L. Dossetti, Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli (Roma 1967) 226–241 benützt gesehen, statt der veralteten Ausgabe von Denzinger (Nr. 54). Dossetti hinwieder weiß noch nichts von dem kostbaren Fund, den W. herausgibt, benützt aber wohl andere orientalische Traditionen.

Jedenfalls bieten nun die Werke W.s drei wertvolle Dinge: 1. eine neue „Sammlung" zum Konzil von Ephesus, die als solche im Sinne der Editionen von Konzilssammlungen durch E. Schwartz zu bewerten ist; 2. eine endgültige Klärung der Frage von C auf dem Konzil von Konstantinopel 381; 3. eine Reihe von Texten, die bisher nicht bekannt waren. Die Patrologie, besonders aber die Konzils- und

Symbolgeschichte kann am Werk W.s nicht mehr vorbeigehen. Wir wünschen nur den baldigen Abschluß der Edition und der Übersetzung. Dankbar seien noch die verschiedenen Indices und Bibliographien erwähnt. A. Grillmeier, S. J.

Diesner, Hans-Joachim, Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien (Occidens, Horizonte des Westens, 2). 4° (127 S.) Trier 1978, Spee-Verlag. – Vorliegender Bd. stellt eine Lizenzausgabe des gleichnamigen in den „Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-Hist. Kl. Bd. 67, H. 3" 1977 erschienenen Werkes dar. Der Verlag hat lediglich das Vorwort des Verf.s, in dem vom „Ideal des von den Schranken des Bildungsprivilegs befreiten und allseitig gebildeten sozialistischen Menschen" die Rede war, durch ein Vorwort des westdeutschen Herausgebers, Wilhelm Nyssen, ersetzt, das D. als „großen Historiker" bezeichnet. Er habe, so heißt es weiter, „im vorliegenden Werk einen höchst kritischen Beitrag zu Isidor und seiner westgotischen Umwelt geliefert, der vornehmlich dazu angetan ist, solche Gestalten der Frühzeit als Wegbereiter und Garanten einer universalen Friedensordnung der Völker zu begreifen". – Um es gleich vorweg zu sagen: D.s neuestes Buch ist entschieden besser als es das verlegen und betulich klingende Vorwort des Herausgebers befürchten läßt. Der Zungenschlag der „bestimmten Philosophie" (so ein Rezensent zum Frühwerk des Verf.s) ist zwar allenthalben spürbar, aber andererseits auch eine deutliche Entwicklung weg vom penetranten Marxismus der „Studien zur Gesellschaftslehre und Haltung Augustins" (Halle 1954) zu echt historischem Interesse. – D. gliedert das reiche Material, das er über Geschichte, Gesellschaft, Kultur, Bildung, Wirtschaftsstruktur usw. des westgotischen Spanien aus dem Werk I.s zusammenträgt, unter vier sich leider teilweise etwas überlappenden Gesichtspunkten: 1. Armentheologie und Frühfeudalismus, 2. die spanische und außerspanische Welt bei I., 3. Religion, Menschenbild, Humanismus und Humanität bei I., 4. Zur philologischen, etymologischen und historischen Methode I.s – Wissen, Bildung und Erziehung im Spanien I.s. – Unter dem Stichwort „Armentheologie" („Kernstück der Moraltheologie" I.s) faßt D. zusammen, was sich beim Bischof von Sevilla über die soziale Frage in ihren verschiedensten Aspekten der damaligen Zeit findet. Die hier zusammengetragenen Einzelbeobachtungen (I.s Verständnis und Vorliebe für die Armen, seine Kritik der herrschenden Patroziniumsverhältnisse, seine Verurteilung von Almosen aus ungerechtem Gewinn, die Armenpflege der Kirche und ihr soziales Engagement, ihr Einsatz für soziale Gerechtigkeit, freilich im engen Rahmen der Zeitverhältnisse und Zeitanschauungen, die genauere Bestimmung des Begriffs „Armer", die Form der Almosen usw.) liest man nicht ohne Gewinn. Was D. in diesem Zusammenhang als Grenzen des sozialen Engagements feststellt (keine grundsätzliche Verurteilung der Klassengesellschaft, keine wirkliche Chancengleichheit für alle, überirdischer Lohn als Motiv der Armenpflege, Fehlen praktischer und theoretischer Voraussetzung für eine umfassende Veränderung der Gesellschaft usw.), läuft im großen und ganzen auf das Zugeständnis hinaus, daß I. die Hilfe der „bestimmten" Philosophie noch nicht zur Verfügung stand. Außer mit den „Armen" befaßt sich das 1. Kap. mit dem anderen Teil der Gesellschaft, der herrschenden Klasse (dieser Begriff befindet sich nicht im Text!), den Königen, den Klerikern und Bischöfen, dem Patronat der Könige gegenüber den Bischöfen, dem politischen Einfluß des Klerus. – Das 2. Kap. beginnt mit einem Referat über I.s historische und geographische Mitteilungen, es schließt sich ein breites Panorama an mit Nachrichten über die verschiedenen Berufszweige, die Bauern, die Handwerker, Fragen des Besitzrechts, das Judenproblem, den Papst, die Pflichten der Bischöfe und Könige, das Rechtswesen, die Finanzverwaltung, das Militärwesen, das Verhältnis Römer/Barbaren, die übrigen Germanenstämme, Ethnologisches und Ethnographisches, die zunehmende Tendenz der iberischen Halbinsel, sich vom Rest der damaligen Welt abzukapseln usw. – Das 3. Kap. befaßt sich des näheren mit I.s Menschenbild, seiner Ideologie im wertneutralen Sinn des Wortes: gestreift wird hier sein Religionsbegriff, ausführlicher seine Anthropologie behandelt, im Zusammenhang damit sein teilweise pessimistisches, teilweise optimistisches Menschenbild, seine Verbindung von Theorie und Praxis, seine Ethik mit ihrer klerikalen Tugendlehre. Bei der abschließenden Beurteilung dieses Kap. klingt bei

aller Sympathie für den Bischof von Sevilla doch so etwas wie Enttäuschung durch: „Obwohl das Natürliche und Materielle ... sich immer wieder einmal Geltung verschaffen und niemals, nicht einmal in der Mönchsregel mit ihren asketischen Zuspitzungen, völlig ausgespart werden, spielen diese Komponenten doch keine entscheidende Rolle. Der Mensch ist stets über Geist und Seele zu beeinflussen, das Körperliche hat, ob bei Erziehung und Bildung, ob bei sonstiger Betätigung des Menschen, nur eine untergeordnete Hilfsfunktion" (82). Im gleichen Zusammenhang bedauert der Verf., daß I. alle anstehenden Probleme der Gesellschaft „individualpsychologisch" zu lösen sucht. – Auch das letzte Kap. ist wie das erste zweigeteilt. Den Ausführungen über die Methode I.s folgt ein Abschnitt über Wissen, Bildung und Erziehung, z. T. aufgegliedert nach einzelnen Berufsständen. – 6 Tabellen (Vulgarismen usw. bei I., soziologische Zusammensetzung der Bevölkerung; Wissen, Bildung usw. (2); literarische Abhängigkeiten, Zeitbegriffe) und eine Zeittafel erhöhen die Nützlichkeit vorliegender Studie für den, der zwischen historischer Information und philosophisch/weltanschaulicher Interpretation zu unterscheiden weiß. H.-J. Sieben, S. J.

Léthel, François-Marie, Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime confesseur, Préface de *M.J. Le Guillou* (Théologie historique 52). Gr. 8° (129) p.) Paris 1979, Beauchesne. – Das schmale Bändchen enthält die theologische Analyse mehrerer für den Monenergismus- bzw. Monotheletismusstreit zentralen Texte. Übersetzt, kommentiert bzw. analysiert werden zunächst im 1. Kap. die wichtigsten monotheletischen Texte: 1) Gregor von Nazianz, Oratio theologica 4, 12, das grundlegende „Väterargument" der Monotheleten; 2) der sog. Psephos des Patriarchen Sergios von Konstantinopel, d. h. die auf Grund des Einspruchs des Sophronius modifizierte Kompromißformel der Union zwischen Monophysiten und Chalcedonensern vom Juni 633; 3) der Passus, mit dem Papst Honorius der Lehre des Psephos zustimmt (634); 4) die sog. Ekthesis des Kaisers Heraklios (638), die in der Substanz die Lehre des Psephos wiederholt (S. 23–64). Das 2. Kap., der Hauptteil der Studie (65–99), untersucht wiederum in chronologischer Reihenfolge die verschiedenen Stellungnahmen des Maximus Confessor in der fraglichen Materie: 1) Ad Gregorium presbyterum (Op. 4), 2) Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum (Op. 20), 3) De eo quod scriptum est: Pater, si fieri potest, transeat a me calix (Op. 6). Ein „Epilog" von 19 S. („Le dogme de la liberté humaine du Christ") geht kurz auf die sog. Lateransynode von 649 und das Martyrium des Maximus ein. – Es ist ohne Zweifel das Verdienst des Verf.s, gegenüber der sonst üblichen Überbetonung des Politischen am Monotheletenstreit das originär theologische Anliegen zur Geltung zu bringen. Überzeugend erscheint vor allem die Darstellung der schrittweisen Annäherung des Maximus bis zur schließlichen Überwindung des Monotheletismus. „Im Gebet Jesu auf Getsemani glaubten die Monotheleten das sicherste Fundament für ihre Leugnung des menschlichen Willens Jesu zu haben; gerade hier in diesem Vers des Evangeliums sieht Maximus den eigentlichen Akt des menschlichen Willens Christi und dieser Akt ist ein „letztes Einverständnis" mit, eine „vollkommene Zustimmung" zum „Willen Gottes", der gleichzeitig sein eigener und der des Vaters ist (92). – Etwas befremdlich wirkt an der Arbeit zunächst überhaupt, daß sie in Buchform und nicht als Artikel erscheint (Das eigentliche corpus der Untersuchung liesse sich leicht auf unter 60 S. zusammenschieben!). Befremdend ist weiter die ‚Introvertiertheit' der Untersuchung, wir meinen die weitgehende Nicht-Zur-Kenntnisnahme der zu diesem Thema existierenden Literatur. Besonders auffallend ist der Mangel an Kontakt mit der Forschung in dem, was der Verf. über das Konzil von 649 ausführt. H.-J. Sieben, S. J.

II. Theologiegeschichte

Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fraterum Praedicatorum Episcopi Opera Omnia Tomus XXXIV Pars I Summa Theologiae sive de mirabili scientia Dei Libri I Pars I Quaestiones 1–50A edidit

Dionysius Siedler P. A. collaborantibus *Wilhelmo Kübel* et *Henrico Georgio Vogels*. 4° (XXXVI et 386 p.) Monasterii Westfalorum 1978, Aschendorff. – Wie in der Kölner Albertus-Edition üblich, bieten die Prolegomena, hier verfaßt von D. Siedler und P. Simon alles Wichtige, nicht nur zur Benützung der Edition, sondern auch zum Verständnis des Werkes und des Denkens Alberts überhaupt. Als erstes Thema wird die Echtheit der Summa Theologiae abgehandelt (§ 1). Obwohl sie von zwölf erhaltenen Codices und dem überlieferten Explicit einer sonst verlorenen Hs einmütig Albert zugewiesen wird, sprechen die Herausgeber doch von einigen ‚res mirae', welche durch die Forschung aufgedeckt worden sind (v. a. durch A. Fries und A. Hufnagel). Zwei bzw. drei Gründe haben Verdacht gegenüber der Echtheit erregt: (1) der Autor der vorliegenden Summa trägt Lehren vor, welche von der Meinung Alberts abweichen, die er in früheren, sicher echten Werken vorgetragen hat. Dies würde eine Abkehr von seinen eigenen Meinungen und eine Rückkehr zur älteren, bei Petrus Lombardus, Roland von Cremona und Hugo von St-Cher gegebenen Tradition bedeuten. (2) Das ganze Werk hängt in der Disposition, in den Argumenten und in den Lösungen der Einwände weithin, wie es scheint, von der Summa fratris Alexandri Halensis ab. Das paßt nur schwer zum großen Meister Albert. Haben wir es also mit einem unbekannten Autor der Franziskanerschule zu tun? (3) Zusätzlich kommt eine andere Schwierigkeit hinzu: War, da die Summe um 1270 anzusetzen ist, Albert noch in der Lage, ein solches Opus, dessen ersten Teil wir vor uns haben, zu schreiben? – Nun, wie der Gesamtplan der Kölner Ausgabe am Ende des vorliegenden Bandes ausweist, wird dieser zwar einen Band XL mit Opera dubia et spuria enthalten; unsere Summa aber figuriert unter den echten Werken. Die Editoren verstehen es, dem Leser die Zweifel zu nehmen. Die Gründe sind von allgemeinerem Interesse für die Arbeitsweise Alberts: (I) Albert hat auch innerhalb seiner echten Werke selbst (d. h. nicht nur im Vergleich der vorliegenden Summe mit anderen sicher echten) gewisse ‚dissensiones'. Was die Summe anbetrifft, so ist nach den Editoren die Hauptschwierigkeit erst vom II. Teil her zu erwarten, der noch nicht vorliegt. *A. Fries* hat darauf aufmerksam gemacht. Es geht um die Frage der Erschaffung des Menschen in der Gnade (vgl. seinen Beitrag in: Mysterium der Gnade = Joh. Auer-Festschrift, Regensburg 1975, 221–237). Die Herausgeber referieren kurz über die Ergebnisse (p. V–VI). Offensichtlich hat sich Albert, wenn auch zögernd, mehr und mehr als Greis schließlich der Autorität des Petrus Lombardus in dieser Frage gebeugt. Dann werden weitere Beispiele dafür gebracht, daß Albert in bezug auf gewisse Lehren nicht immer dieselben Meinungen gehabt habe (z. B. in der Frage der metaphysischen Zusammensetzung der Seele), so daß auch die im II. Teil der Summe (q. 70 m. 2) vorgetragenen Lösungen nicht mehr so auffallen. Wandlungen gibt es auch in der Beantwortung der Frage: ‚num angeli sint iidem atque intelligentiae, quae secundum philosophos orbes caeli movent' (p. VIII). Rasch folgen Unterschiede in der Behandlung der Frage, ob Christus schon vor der Auferstehung die Gaben des verherrlichten Leibes hatte oder nicht (p. VIII–IX). Die abschließende Feststellung der Editoren ist bemerkenswert: ‚Videmus ergo, quanta varietate Albertus in operibus scribendis usus sit', nicht nur in bezug auf Wortwahl, sondern auch auf Meinungen. Die Folgerung für die Echtheitsfrage unserer Summe ist nicht schwer zu ziehen. (II) Wie steht es aber um die Beziehung der Summe Alberts zu der des Alexander von Hales? Die umfangreiche Analyse der Herausgeber (p. IX–XVI) geht auf alle Einzelheiten ein. Zu einfach und von der Chronologie her nicht zu halten war die Meinung des berühmten Thomisten P. Mandonnet O. P., daß die Summe Alberts die Quelle für die des Alexander von Hales gewesen sei. Die Verhältnisse sind genau umgekehrt. Der Nachweis dafür ist erbracht (Prosper de Martigny, O. Lottin). In vier ziemlich umfangreichen Punkten wird die Beziehung beider Summen zueinander näher geklärt (p. X–XI) und festgestellt, daß die vorliegende Summe tatsächlich und zudem im II. Teil noch mehr als im ersten (p. XII) ‚amplissimo modo usus est illa summa quae vocatur fratris Alexandri' (p. XI), was nicht *mehr* gegen die Autorschaft Alberts spreche als eine andere (in Nr. 5) dargelegte Abhängigkeit seines Sentenzenkommentars (Super IV Sententiarum) (ca 1249) von Wilhelm von Melitona. Wie er auf der Höhe seines Lebens die Quaestiones de Sacramentis Wilhelms ausgeschrieben oder auch kritisiert hat, so hat er dies als Greis mit der Summe Alexanders getan. Schließlich müsse noch in Betracht ge-

zogen werden, daß Albert schon ab 1271 augenkrank geworden sei, weshalb er für die Summa einen Sekretär, Fr. Godefred von Dusborch, bekam, dem nach B. Geyer vielleicht manche seltsame Sentenz der Summa zuzuteilen sei, was im einzelnen jedoch nur schwer entschieden werden könne (p. XII).

Nachdem so die Hauptargumente gegen die Echtheit der Summe entschärft werden konnten, folgen schließlich positive Argumente für die Echtheit (Nr. IV, p. XII–XVI). Die Verklammerung der Summe mit den sicher echten Werken Alberts ist offenbar, was, zusammen mit der äußeren Bezeugung, erlaubt, sie definitiv Albert zuzuschreiben.

In § 2 (p. XVI–XVII) geht es um die Zeit ihrer Entstehung. Der erste Teil kann nicht vor 1268 entstanden sein, der zweite nicht vor 1274. § 3 behandelt den Inhalt und die Einteilung des Werkes (p. XVII–XVIII). In § 4 (p. XVIII–XXI) geht es um die handschriftliche Überlieferung der Summe, in § 5 (p. XXI–XXV) um deren kritische Ordnung und Bewertung. In § 6 (p. XXV–XXVI) werden schließlich die bisherigen Editionen im Druck besprochen (Basel 1507, Lyon 1651, Paris 1895, Borgnet), wobei die Basler Ausgabe maßgebend blieb; alle haben sich nur auf zwei Hss gestützt (G = Groningen und M = Mainz), während die vorliegende Edition auf eine ganz andere und bedeutend erweiterte Grundlage gestellt worden ist (p. XXV) (Cod. D, Bologna; Cod. V und R, Rom, Vaticana; B, Brüssel). Die Edition ist mit einem doppelten Apparat „unterfüttert": im ersten werden Varianten geboten, im zweiten die außerordentlich reichen und wertvollen Quellenverweise. Als Curiosum mag hervorgehoben werden, daß die Editoren nur eine einzige Stelle aus Thomas von Aquin, dem berühmten Schüler Alberts, nachweisen konnten (p. 12 zu Zeile 35), wo aber der Name des Aquinaten übergangen ist. Es heißt zudem: ‚dixerunt quidam'. Albert konnte sein Werk nicht vollenden. Im Anschluß an Petrus Lombardus waren vier Bücher geplant, von denen nur zwei ausgeführt werden konnten (p. XII). Die Übersichtstafel p. 387 gibt darüber Auskunft, was für die Editoren noch an Arbeit zu leisten ist.

A. Grillmeier, S. J.

Leinsle, Ulrich Gottfried, Res et Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 26). Gr. 8° (XXXV u. 293 S.) München-Paderborn-Wien 1976, Schöningh. – Eine Dissertation (1974; im Münchener Fachbereich Kath. Theol.), die es verdient, unter die renommierten „Veröffentl. des Grabmann-Instituts" aufgenommen worden zu sein. – Mutig, sich an ein so umfassendes Thema zu wagen. ‚Res et signum' meint ja – um eine zurückhaltende und hier schon etwas untertreibende Formulierung Guardinis zu gebrauchen – „systembildende Elemente" vom selben Rang wie „theologia/oeconomia" bei den Vätern – „Egress/Regress" bei Thomas – „Heilsgeschichte" bei den Neueren. Nun ist Bonaventura gewiß nicht erst zu entdecken, und mit „res vel signa" meint schon der Lombarde die Gesamtdimension der Theologie umschreiben zu sollen. Inzwischen haben die im Feld liegenden Stichworte „imago, similitudo, Exemplarismus, Symbolismus" usw. eine Fülle von Abhandlungen entstehen lassen. Über 20 S. umfaßt die Literaturangabe (daß sie benutzt worden ist, darüber vergewissert schon ein Vergleich mit dem Personenverzeichnis). Aber damit soll nicht nur Fleiß und Sorgfalt signalisiert werden; einem solch großartigen Stück sapientialer Theologie, die voranschreitet nicht in der gerichteten Linie, sondern in wachsenden (auch interferierenden) Kreisen, kommt man nur bei mit einer geduldigen, fülligen, gelegentliche Wiederholungen nicht scheuenden Darstellung. Die nicht – das wäre unvermeidlich verfremdend – logisch-begrifflich zugreift, sondern den heilsgeschichtlichen Rahmen bewahrt, für den im Werk Bonaventuras das Breviloquium kennzeichnend stehen mag. So wird der Stoff in sieben Abschnitten geboten: zum Zeichenverständnis – Trinitarische Grundlegung – Schöpfung als Zeichen – der Mensch als Leser des Zeichens – der Bruch – die Wiederherstellung der zeichenhaften Ordnung – das signum sacramentale – die Reduktion der Zeichen.

Als für die Reflexionen maßgeblich gibt die Einleitung an: das theologische System Bonaventuras unter dem Aspekt des Zeichenbegriffs zu erhellen; den Verständishorizont für ‚Zeichen' im Denken Bonaventuras aufzuweisen; den anthropo-

logischen Bezug dieser Theologie im Hinblick auf die letzte Bestimmung des Menschen herauszuarbeiten. Damit soll zugleich eine stoffliche Beschränkung angesagt sein: es ist nicht beabsichtigt, Zeichenbegriff und Symbolismus bei B. historisch und philosophisch aufzuarbeiten. – Es ist bereits eine Entscheidung, ‚Zeichen' als den zentralen Begriff zu belassen. Die über Augustinus hinausgehende Aufnahme neuplatonischer Tradition in der Weise, es mit seiner causa exemplaris in realer Partizipation zu sehen, hätte u. U. nahelegen können, „Symbol" vorzuziehen. Aber eine größere begriffliche „Schlankheit" ließ es bei Zeichen bleiben; die Einpassung in die Vielfalt der ihm von B. zugewiesenen Funktionen tut sich dann leichter, Zumal dieses von Haus aus dürftigere ‚Zeichen' gegen Auffüllung nicht sperrig sein muß: eben wegen der besagten Partizipation kann es dynamisch-expressives Erkenntnismittel sein; allerdings kein die Erkenntnis begründendes, denn Erkenntnis des Zeichens als Zeichen ist nicht möglich ohne ein Vorauswissen des Signifikats. Bonaventuras Exemplarismus ist grundgelegt in der göttlichen expressio der Trinität und ist heilstheologisch konzipiert: die Unerläßlichkeit solchen Vorauswissens eröffnet dem Leser des Zeichens den Raum freier Entscheidung, des „Glaubens". Dann werden Zeichen sich auch als diejenigen signa fidei erweisen können, die die Sakramente sind: eminente werkzeugliche Vollzüge der Heilsinstitution Kirche, die bleibendes Anwesen des unüberbietbaren Zusammenfalls von res und signum ist – ihres Hauptes Jesus Christus. – Die ganz wenigen Druckfehler im umfänglichen Anmerkungsapparat sind Beweis sorgfältiger Arbeit. Zwei sinnstörende Fehler könnten korrigiert werden. S. 117 ist die Entgegensetzung zu einer „dynamisch-aktiven" Ordnung doch wohl eine „statisch-beschreibende" (nicht: statistisch)? S. 260: das auch für die Ehe unerläßliche äußere Zeichen sieht B. gegeben „in einer beliebigen Äußerung des freien Ehekonsens" (nicht: in einer „beliebten").

A. Stenzel, S. J.

Glade, Winfried, Die Taufe in den vorcanisianischen katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet (Bibliotheca humanistica et reformatorica Vol. XXVII). 8° (380 S.) Nieuwkoop 1979, B. de Graaf. – Im Jahre 1555 veröffentlichte Petrus Canisius seine „Summa doctrinae christianae" und leitete damit eine neue Phase in der Geschichte der Katechismen ein. Sie war nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet, daß die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient den katechetischen Stoff mehr und mehr prägten. Nicht diese Phase der Geschichte der Katechismen ist allerdings Gegenstand der vorliegenden Arbeit, sondern die ihr voraufgehende, die mit dem Erscheinen des zweiten Katechismus des Erasmus einsetzt, also im Jahr 1533. Rund 40 katechetische Schriften aus der Feder katholischer Autoren sind in diesen gut 20 Jahren im deutschsprachigen Raum erschienen. Sie waren nicht zuletzt Reaktionen auf die beiden Katechismen, die Martin Luther kurz vorher verfaßte und die eine traditionsbegründende Kraft hatten: der „Große Katechismus" (1529) sowie der „Kleine Katechismus" (ebenfalls 1529).

Der Verf. hat die katechetische Literatur auf einen Aussagenbereich hin erforscht: die Lehre von der Taufe. Ähnliches hatte für die Eucharistielehre bereits *F. J. Kötter* unternommen (Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus [1566], Münster 1969). In der Weise des Vorgehens unterscheiden sich die beiden Werke jedoch. Während Kötter die Katechismen und die ihnen zugehörige Eucharistielehre nacheinander vorstellt, hat der Verf. des vorliegenden Werkes die tauftheologischen Aussagen der Katechismen quasi-systematisch entfaltet und die Verweise auf die einzelnen Katechismen und die ihnen eigenen Akzentsetzungen in den Text selbst oder in die Anmerkungen eingefügt. Dieses Vorgehen ist sehr zu begrüßen. Einerseits gewährleistet es eine durchaus umfassende Registration der tauftheologischen Aussagen der Katechismen, andererseits erspart es dem Leser die Wiederholungen, die bei Kötters Verfahren unvermeidlich sind und ermüdend wirken können. So hat G. einen leicht lesbaren, ja bisweilen geradezu spannenden Text zustandegebracht. – Die Arbeit ist klar gegliedert. Den zentralen und umfangreichsten Teil bildet die Darlegung der Tauflehre der Katechismen (Teil 3). Alle Elemente einer Tauftheologie tauchen hier auf: die biblische Basis des Sakraments; die Einsetzung der Taufe; das Miteinander von Wasser und Wort; die vielfachen Wirkungen der

Taufe; die Frage der Erwachsenen- und der Kindertaufe; die Strukturen der Taufhandlung; etc. In dem ersten der beiden voraufgehenden Teile ruft G. den geschichtlichen und systematischen Hintergrund der Tauftheologie der Katechismen in Erinnerung. Dabei geht es sowohl um die vorreformatorische als auch die reformatorische Tauflehre (Teil 1). Der folgende Teil enthält eine Vorstellung der Katechismen, deren Tauftheologie in Teil 3 zur Sprache kommt, und ihrer Autoren (Teil 2). In dem knappen Text von Teil 4 resümiert der Verf. die wichtigsten Resultate seiner Untersuchung. Der angehängte Teil 5 schließlich bietet eine genaue Bibliographie aller katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts, die im deutschsprachigen Raum in Gebrauch waren. – Wie G. in Teil 4 herausstellt, war die Tauftheologie in den 30er und 40er Jahren des 16. Jahrhunderts nicht sehr umstritten. Man konnte die Linie, die die Tradition vorgab, weiterführen und brauchte sich lediglich um ihre Klärung und Vertiefung bemühen. Die Berührungspunkte zur Tauftheologie der Reformatoren, besonders Luthers, waren zahlreich. Die Tauflehre der katholischen Katechismen „war durch die Reformation nicht verwirrt, sie hat sich durch sie befruchten lassen und war ihr ebenbürtig" (357). Mit den großen Reformatoren lehnten die Katechismen die Wiedertaufe ab und hielten an der Kindertaufe fest. Eine auffallende Eigenart der Tauflehre der katholischen Katechismen ist ihre Einbettung in die Lehre von der Kirche. Die Darbietung der Tauflehre in den Katechismen ist von dem umfassenderen Anliegen einer vertieften Besinnung auf das Wesen und den Auftrag der Kirche und einer Läuterung ihrer Lebenspraxis inspiriert.

Das vorliegende Werk wirft in geglückter und hilfreicher Weise ein Licht auf ein Stück interessanter Kirchen- und Theologiegeschichte im Reformationsjahrhundert.

W. Löser, S. J.

Klausnitzer, Wolfgang, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich (Innsbrucker theologische Studien 6). 8° (280 S.) Innsbruck–Wien–München 1980. Tyrolia-Verlag. – Ein Vergleich zwischen Newman und Döllinger, also den beiden Exponenten eines (gegenüber der Welt der Gebildeten) „offenen" Katholizismus, die sich in vielen Anliegen trafen und doch so gegensätzliche Wege gingen, dürfte im Zeichen der heutigen Unfehlbarkeitsdebatte erhöhtes Interesse beanspruchen. Die Dissertation von Wolfgang Klausnitzer, in Innsbruck unter Leitung von Prof. Kern angefertigt, enthält in diesem Rahmen eine Fülle interessanter Beobachtungen; der Zeitkontext wird mit gutem historischem Einfühlungsvermögen lebendig dargestellt. Die wichtigste theologiegeschichtliche Erkenntnis des Autors scheint mir die zu sein, daß es nicht die vorhandene oder fehlende Theorie der Dogmenentwicklung war, welche bei Newman eine Bejahung des Dogmas von 1870 ermöglichte, während für Döllinger jeglicher Zugang verschlossen blieb. Dies ist nur Konsequenz; entscheidende Wurzel ist die unterschiedliche Funktion der Geschichte für die Theologie. Ist für Newman die Geschichte selber interpretationsbedürftig, so ist sie für Döllinger letzte, in sich klare Instanz, welche eindeutige Antworten gibt (vgl. bes. 224, 227). Nicht in gleicher Weise überzeugend scheint mir freilich die weitere These, daß Newman im *Unterschied* zu Döllinger das durch das Übergewicht des Papsttums gefährdete kirchliche Gleichgewicht nicht durch die Betonung des Bischofsamtes, sondern durch das Korrektiv der Theologie wiederherstellen will (235 f.). Bei der auch vom Autor immer wieder aufgezeigten emphatischen Betonung der Rolle der wissenschaftlichen Theologie durch Döllinger, die geradezu mit dem „Prophetenamt" in der Kirche identifiziert und zum autorisierten Sprecher der „öffentlichen Meinung" in der Kirche wird, ist doch nicht einzusehen, wieso sich hier Newman gerade von Döllinger unterscheiden soll – es sei denn umgekehrt in dem Sinne, daß Newman hier vielleicht ein wenig bescheidener von der Rolle der Theologen spricht!

Leider weist die Arbeit eine Reihe von inhaltlichen und formalen Mängeln auf. Wenn der Autor sie im Vorwort eingesteht und dazu bemerkt, er habe, wie es meistens bei Doktorarbeiten geschehe, erst nachher bemerkt, was man alles hätte besser machen können, dann hätte es doch im Interesse der Sache gelegen, mit der Drucklegung zu warten. Störend wirkt vor allem die Vielzahl von Exkursen und Wiederholungen, die in keine klare Ordnung gebracht sind und den Aufbau ver-

wirren. Nur ein Beispiel: Wo nun endlich Newman und Döllinger miteinander in Vergleich gesetzt werden sollen und der Leser mit Spannung den Höhepunkt der Darstellung erwartet, geschieht erst einmal wieder eine breite Darlegung der geschichtlichen Voraussetzungen von damals (203 ff.), welche an den Beginn des ganzen Buches gehörte. Mehrere Korrekturen müssen an der Darstellung Döllingers angebracht werden, für die sich der Autor vor allem an das gewiß hervorragende Buch Finsterhölzls gehalten, jedoch andere ergänzende Beiträge zu wenig berücksichtigt hat. Die Arbeit Brandmüllers (Ignaz v. Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums, St. Ottilien 1977) erwähnt er zwar im Literaturverzeichnis, scheint sie jedoch nicht gelesen zu haben: sonst hätte er gewußt, daß Döllinger tatsächlich alleine für den „Janus" verantwortlich zeichnet, und hätte seinen Anteil an der Verfasserschaft nicht offen gehalten (so 146, vgl. dazu Brandmüller, 31); ähnliches gilt für die Mitwirkung Döllingers bei der Zirkulardepesche Hohenlohes (163 f., dazu Brandmüller, 50 ff.). Die Vorstellung Döllingers vom Konzil als „parlamentarischer" Repräsentation der Kirche (172 f., 233, 261) scheint etwas zu einfach dargestellt zu sein. Modifizierend müßte man hier auch auf die Anmerkung Döllingers im Artikel über die neue Geschäftsordnung des Konzils und ihre theologische Bedeutung hinweisen: „Die Kirche gibt den Konzilien Zeugnis (nicht erst Autorität), so wie sie durch ihren biblischen Kanon den einzelnen Büchern der Bibel Zeugnis gibt, während natürlich die innere Autorität derselben nicht von der Kirche ausfließt" (Coll. Lac VII, 1505, Anm. 2). Die Nähe der Minoritätsbischöfe zu Döllinger in der Frage des „Consensus unanimis" bei dogmatischen Konzilsentscheidungen wird etwas zu eng gesehen (179, vgl. dazu meine Arbeit „Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum", 180 ff.); außerdem folgte die Forderung des „Consensus unanimis" weder für Döllinger noch für die Bischöfe erst *aus* den „Mängeln einer echten Repräsentation auf dem Konzil" (so 179); sie folgte vielmehr aus einer grundlegenden ekklesiologischen Position; der Hinweis, daß diese Forderung noch besonders dringlich durch die Titularbischöfe werde, die keine Kirche repräsentierten, ist nachträglich durch Ketteler in die Minoritätsadresse hineingekommen (Kirchenbild ..., 173 f.) und bildet nur ein Zusatzargument. Die Sicht der Minorität und ihre Scheidung in „Inopportunisten" und „grundsätzliche Gegner" ist zu unkritisch aus Döllinger und Acton übernommen (169 f., 177; vgl. dazu Kirchenbild ..., 164–69). Dabei kennt der Autor durchaus die entsprechende Literatur, da er sie im Literaturverzeichnis erwähnt, wertet sie jedoch auch in für seine Arbeit zentralen Bereichen nicht genügend aus. Trotz dieser Mängel leistet die Arbeit immerhin einen weiterführenden Beitrag und bietet auch für den Nicht-Fachmann der Kirchengeschichte des 19. Jh.s den nötigen Rahmen, diese beiden Männer in ihrer Zeit zu verstehen.

Kl. Schatz, S. J.

Neuner, Peter, Döllinger als Theologe der Ökumene (Beiträge zur Ökumenischen Theologie, Bd. 19). Gr. 8° (265 S.) Paderborn–München–Wien–Zürich 1979, Schöningh. – Seit das Zweite Vatikanische Konzil und mehr noch die sich anschließende theologische Diskussion innerhalb der katholischen Kirche und mit den Vertretern anderer Kirchen über das Konzil von 1869/70 zu einer Neukonzeption des Petrusamtes geführt hat, lag es nahe, sich jenen Männern und Kreisen mit neuer Offenheit zuzuwenden, die damals mit tief verwundetem Herzen in die Resistance gegangen sind oder gar mit der römischen Kirche gebrochen haben. Es ist somit kein Zufall, daß in der letzten Zeit so viele Arbeiten über die Vertreter der Opposition, zumal über ihren anerkannten Führer, Ignaz von Döllinger, erschienen sind. Nach der hervorragenden Herausgabe des Briefwechsels zwischen Döllinger und Lord Acton durch Conzemius sind hier vor allem die Arbeiten von *J. Finsterhölzl* zu nennen. In seinem grundlegenden Werk über „Die Kirche in der Theologie I. v. Döllingers bis zum ersten Vatikanum" – es wurde 1975 von J. Brosseder aus dem Nachlaß des allzu früh Verstorbenen herausgegeben – steht auch ein Abschnitt über den „Ökumenischen Aufbruch" (382–403). Diese Seiten mögen den Verf. der vorliegenden Studie über „Döllinger als Theologe der Ökumene" zu seinem Thema geführt haben. Diese Annahme liegt um so näher, als bei beiden Werken der bekannte Ökumeniker H. Fries – München „mitgewirkt"

hat – dort mit seinem Geleitwort und hier als Anreger und Begleiter. Die Abgrenzung der beiden Arbeiten ist einerseits durch die zeitliche Eingrenzung gegeben – Finsterhölzl beschränkt sich bewußt auf die Zeit vor dem Ersten Vatikanum –, anderseits durch die Konzentrierung auf den Ökumenischen Aspekt in Döllingers Theologie und Publizistik, um den es N. allein geht. – Am ehesten könnte der I. Teil von Neuners Werk als Zusammenfassung der von Finsterhölzl vorgetragenen Ideen gelten. Aber N. vermeidet eine überflüssige Wiederholung dadurch, daß er sich auf die für Döllingers vatikanische und mehr noch nachvatikanische Argumentation maßgebliche Kategorie der Apostolizität der Kirche in ihrer Lehre und in der Sukzession ihrer Ämter beschränkt (23–30). An dieser Grundeigenschaft der Kirche mißt D. ebensosehr die Lehrentscheidung des Konzils von 1869/70 wie auch die mannigfachen Vorstellungen der Teilnehmer an den Unionskonferenzen, die von der altkatholischen Kirche mit den Anglikanern wie mit den Vertretern der östlichen Orthodoxie 1874 und 1875 gehalten wurden. An Hand des Kriteriums der Apostolizität kam D. in seiner vorvatikanischen Phase zu erschreckend negativen Urteilen über die Reformation und ihre Urheber. Gleichwohl kann der Verf. den letzten Abschnitt des I. Teiles unter die Devise „Ökumenischer Aufbruch" stellen (45–56). Dieser Aufbruch war dadurch ermöglicht, daß D. noch vor dem Konzil sich von einem „ausschließlich organisch geprägten Kirchenbild [löste], nach dem alles, was sich im Katholizismus faktisch entwickelt hat, dadurch bereits seine Legitimation empfangen hat, und andererseits alles, was außerhalb der Grenzen des römisch-kathol. Traditionszusammenhanges steht, von vornherein als Neuschöpfung und als Bruch mit der Überlieferung verstanden wurde" (45). In dieser zweiten Periode in Döllingers Denken und Wirken – sie umfaßt die Zeit zwischen 1850 bis 1870 – beginnt D. eine „zunehmend kritische Haltung gegenüber manchen Erscheinungen innerhalb des katholischen Systems" einzunehmen (ebd.). Vor allem ging es um die Einschätzung des Kirchenstaates, die D. zumal 1861 in seinen beiden Vorträgen im Münchener Odeon vorlegte: Seine – damals von vielen als Ungeheuerlichkeit empfundene – These war: Der Kirchenstaat ist kein integraler Bestandteil des Katholizismus. Weil D. die Katholische Kirche nicht länger als „die jeder Kritik von vorneherein enthobene unfehlbare Wahrheit und göttliche Wirklichkeit" versteht (50), kann er zu ernsthaften Begegnungen mit den anderen Kirchen einladen. Im Vorwort seines Buches „Kirche und Kirchen" (1861) entwickelte D. überraschend modern klingende Grundsätze ökumenischer Bemühungen, die in den 17 Thesen des Vorwortes zusammengefaßt sind. Mit Recht nennt der Verf. dieses Buch D.s im Anschluß an Finsterhölzl ein „erstrangiges Dokument ökumenischer Haltung" (50). Für unsere gegenwärtige Situation ist sehr interessant, daß D. für das Gespräch mit den von Luther herkommenden Kirchen seine Hoffnung auf das Augsburger Bekenntnis „als einer möglichen gemeinsamen Basis" (51) setzt.

Hinsichtlich der Stellung Döllingers zum Vaticanum betont N. zu Recht, daß es ihm vorrangig um die Frage ging, „ob die katholische Kirche ihrem Ursprung treu sein und den Glauben der alten Kirche unverändert bewahren werde" (63). Aber N. zeigt auch, wie sehr D. bei seinen geschichtlichen Analysen zu einseitigen Übertreibungen neigte (vgl. S. 66 zum „Janus"). – Man wird Neuner beistimmen dürfen, wenn er sagt: Der eigentliche Grund von Döllingers Ablehnung der Vatikanischen Definition war dogmatischer Art: Die Definition der päptsl. Unfehlbarkeit war für ihn nicht nur eine überflüssige Beifügung eines neuen Dogmas, sondern die Zerstörung der Kontinuität mit der Kirche des Anfangs (71 f.). „Als Folge erwartet er nun eine Flut von neuen, bisher unbekannten Glaubenswahrheiten" (75). Aus dieser Angst heraus versteht sich sein verbissenes Bemühen, die Gültigkeit des Konzils zu widerlegen (78–82). Besondere Bedeutung kommt in diesem ersten Abschnitt des vorliegenden Buches den Darlegungen zur immer noch umstrittenen Frage zu, ob D. Altkatholik war (115–131), die weder mit einem klaren Ja noch mit einem selbstgerechten Nein beantwortet werden kann.

Das eigentliche Anliegen, wie es im Titel des Buches formuliert ist, kommt in den beiden letzten Teilen zum Tragen: „Döllingers Bemühungen um eine Wiedervereinigung der Kirchen" (136–222) und „Döllingers Bemühungen um die Einheit der Kirche und ihre weitere Wirksamkeit" (223–253). Hier scheint uns vor allem die Analyse von D.s Vortragsreihe über „Die Wiedervereinigung der Kirchen" von

1871/72 gut gelungen zu sein (136–170). Diese Vorträge hatten damals vielfache Zustimmung auch von führenden Katholiken erfahren. Statt den Text gleich in Buchform hinausgehen zu lassen, hielt D. ihn noch 16 Jahre zurück. In der Zwischenzeit aber hatte sein Optimismus manchen Dämpfer erfahren (135). Im Verlauf dieser Vorträge hatte Döllinger hinsichtlich des von den Orthodoxen stets geltend gemachten Vorwurfs der von den Römern in das Symbolum eingetragenen Verkehrung der Trinitätstheologie („Filioque") darauf hingewiesen, daß dahinter nicht so sehr dogmatische, als ekklesiologische Bedenken der Ostkirche stünden. Diese Erkenntnis wird neuestens auch in der römischen Dissertation von *H. J. Marx* SVD „Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum" (St. Augustin 1977) vertreten. Desgleichen weist N. darauf hin, wie sehr Döllinger inzwischen sein Urteil über Luther und seine Theologie geändert hatte (149–154), wobei er erneut auf die mögliche Rolle der Confessio Augustana zu sprechen kommt (151 u. Anm. 13). – Im Zusammenhang mit den protestantischen Bemühungen um die Wiedergewinnung der apostolischen Sukzession im Kirchenamt (153 f.)hätte der Verf. auf das Buch von *E. Benz*, Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus (Stuttgart 1953) verweisen können. Nach Benz (153) werden aber die beiden für die Königskrönung Friedrichs I. benötigten Bischöfe nicht „durch Vermittlung der englischen Kirche geweiht", sondern durch königliche Ordre dekretiert. Hinsichtlich Döllingers Darstellung der kirchengeschichtlichen Prozesse und Vorgänge – etwa in England – wäre gelegentlich eine kritische Anmerkung von seiten Neuners zu erwarten gewesen; jedermann weiß heute, daß Döllinger damals aus psychologisch wohl verständlichen Gründen sehr „al fresco" geschildert hat. Eine solche kritische Anmerkung wäre beispielsweise S. 150 fällig, wo behauptet wird, die Päpste hätten „in den entscheidenden Jahren zwischen 1520 und 1563 sich jeder theologischen und lehramtlichen Äußerung enthalten".

H. Bacht, S. J.

Hasenfuß, Josef, Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF 38). 8° (221 S.) Paderborn 1978, Schöningh. – In der Diskussion um die Rolle des II. Vatikanums im Gesamt der neuzeitlichen Theologie- und Kirchengeschichte ist wiederholt darauf verwiesen worden, daß die nachkonziliaren „Turbulenzen" nur zum geringeren Teil zu Lasten dieses Konzils gehen. Vielmehr hat es nur den längst aufgestauten Wassern der innerkirchlichen Kritik und Unzufriedenheit den nicht länger zu verwehrenden Lauf frei gegeben. Wollte man für diese These eine zusätzliche Begründung suchen, brauchte man nur an das Schicksal des Reformkatholizismus um die Wende vom 19. zum 20. Jh. zu denken. Einer der führenden Männer jener Jahre war der Würzburger Theologieprofessor Herman Schell (1850–1906). Nach den üblichen Studien (Dr. phil. 1872 in Würzburg bei Franz Brentano; Dr. theol. 1883 in Tübingen) wurde er, erst 34jährig, als Professor der Apologetik, der christlichen Kunstgeschichte und Archäologie nach Würzburg berufen. In der scholastisch-aristotelischen Tradition herangebildet, gewann sein Denken im lebendigen Austausch mit der zeitgenössischen Philosophie und Geisteswissenschaft bald eigene Konturen. „In der Überzeugung, daß die Kirche aufgrund ihrer göttlichen Stiftung auch Förderin des Fortschrittes der Menschheit im Wahren und Guten sein muß, nahm er die fortschrittlichen Ideen seiner Zeit zum Anlaß, zur vollen Entfaltung der Geisteskräfte des Katholizismus aufzurufen" (17). Das konnte in einer Zeit, in der viele Theologen noch der Meinung waren, daß der Syllabus von 1864 unfehlbare Lehrnorm sei, und in der die Ghetto-Existenz den meisten Katholiken selbstverständlich geworden war, nicht ohne Konflikte hingehen. Die in rascher Folge erscheinenden Werke, die vierbändige Dogmatik (1889–93), und die 2 Bände „Gott und Geist" (1895/96, als Teil I von „Die göttliche Wahrheit des Christentums"), blieben zunächst unbeanstandet, wiewohl in ihnen bereits seine neue Art, Theologie zu treiben, zu spüren war, nämlich „von allen möglichen Ausgangspunkten aus den heiligen Gral der Wahrheit zu suchen und zu finden" (1). Das Jahr 1896 wurde das Schicksalsjahr. In zwei Universi-

tätsreden stellte Schell nachdrücklich heraus, daß in dem biblisch-christlichen Gottesbegriff und Schöpfungsverständnis alle Voraussetzungen gegeben sind, um die überkommenen Überlieferungen mit den Anforderungen der modernen Zeit auszusöhnen. Von dieser Basis aus entwarf er seine Programmschrift „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts" (1897). Die ungewöhnliche Breitenwirkung dieser schmalen Schrift basierte (u. a.) darin, daß seit der Tagung der Görresgesellschaft vom Jahre 1894 der Bildungsrückstand der deutschen Katholiken zum Thema No. 1 geworden war. Zugleich hatte der berüchtigte Taxil-Schwindel, in dem die ganze katholische Öffentlichkeit bis hinauf zum Papst sich tödlich blamiert hatte (1885–1897), eine radikale Neubesinnung provoziert. Schells einschneidende Forderungen (Stärkung des Laienelementes in der Kirche auf der Basis des allgemeinen Priestertums, Überwindung der Entgegensetzung von Natur und Übernatur, Neuorientierung der Priesterausbildung, Ernstnehmen des Weltauftrages der katholischen Wissenschaft, Zusammenarbeit mit den positiven Kräften außerhalb der Kirche, Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienst) riefen die Traditionalisten auf die Barrikaden, zumal da er es gewagt hatte, sich darin mit den Jesuiten anzulegen. Die nächste Schrift „Die neue Zeit und der alte Glaube" (1898) verschärfte die Spannung, da er darin „das Verhältnis von Autorität und Freiheit, von Tradition und Aufgeschlossenheit gegenüber den Anforderungen der Neuzeit auf allen Gebieten ... weiter verfolgte" (24). Am 14. Dezember 1882 wurden alle diese hier genannten Werke Schells indiziert. Als Grund wurde genannt: „Der neue Gottesbegriff, die daraus folgende Anthropologie und eschatologische Sonderlehren (über) Todsünde, die Hölle" (24). Das Unerwartete geschah: Schell unterwarf sich dem kirchlichen Urteil. „So konnte er nun ohne wesentliche inhaltliche Änderungen in kirchlich korrekter Form seine Publikations- ... und Vortragsarbeit fortsetzen" (24 f.), wiewohl ständig von seinen Gegnern bedrängt und verfolgt. So wurden seine später erschienenen neuen apologetischen Schriften und sein letztes Werk „Christus" wieder in Rom denunziert. Am 31. Mai 1906 starb er.

Man braucht nur die Programmpunkte Schells mit den Weisungen des II. Vatikanum zu vergleichen, um die Affinität zu erkennen. In dieser Überzeugung hat der Würzburger Theologe J. Hasenfuß mit einer Reihe seiner Schüler sich seit Jahren dafür eingesetzt, nicht nur eine Rehabilitierung des Toten zu betreiben, sondern ihn auch als „Wegbereiter zum II. Vatikanum" darzutun. Schon 1956 hatte H. ein größeres Werk über „Schell als existentieller Denker und Theologe" veröffentlicht und etwas später, zusammen mit dem jetzigen Würzburger Bischof Dr. P.-W. Scheele begonnen, die einst indizierte Dogmatik Schells neu zu edieren. Desgleichen ist mittlerweile längst anerkannt, daß Schell „einer der größten Mahner zum Ökumenismus" (9) gewesen ist, wie er auch in erstaunlichem Weitblick sich für eine Verständigung der Kirche mit den nichtchristlichen Religionen und dem Judentum eingesetzt hat ... All das rechtfertigt vollauf die Bemühungen von Hasenfuß und seinen Mitarbeitern, das reiche Oeuvre des Verstorbenen „unter das Volk zu bringen". Freilich werden sie sich längst bewußt geworden sein, daß es nicht darum gehen kann, einfach das Schrifttum Schells wieder herauszubringen. So weit ich sehen kann, hat die Herausgabe der „Dogmatik" kaum erhebliche Resonanz ausgelöst, weil trotz allem die damalige und heutige Problemlage anders liegt, ganz zu schweigen von der Sprache, die nicht mehr in unser Ohr hineingehen will.

Der besondere Reiz des vorliegenden Bandes liegt in der Herausgabe des Briefwechsels, den Schell mit seinem Lehrer und Freund Brentano zwischen 1872 und 1905 geführt hat. Dabei ist zu beachten, daß es sich nicht einfach um die Mitteilung der betreffenden Briefe handelt. Vielmehr sind die Texte solcherweise arrangiert, daß sie die beiden Männer „im Dialog über Gott, Christus, Kirche" zeigen. Die Briefe sind meist nur fragmentarisch mitgeteilt, wo man doch gerne den ungekürzten Text gelesen hätte, desgleichen fehlen kommentierende Angaben, die etwa auftauchende Personen oder Ereignisse verdeutlichen. Immerhin erfahren wir das Nötige über die Person Brentanos (27–33): Franz von Brentano (1838–1917) war der Sohn des Christian B., des Bruders des bekannten Dichters Clemens B. Nach philosophischen Studien in Tübingen (Dr. phil. im Jahre 1862) studierte er in Würzburg Theologie, wo er schon 1864 die Priesterweihe empfing. 1872 wurde er ao Professor der Philosophie in Würzburg, legte 1873 seine Professur nieder und

trat aus der Kirche aus. 1880 heiratete er und ging als Privatdozent nach Wien. 1896 ließ er sich in Florenz nieder, 1915 in Zürich, wo er 1917 starb. Anerkannt als hervorragender Kenner des Aristotelismus, entwickelte Brentano nach und nach ein eigenes Denksystem, das für die Entwicklung der husserlschen Phänomenologie bestimmend wurde. In seiner Metaphysik bemühte er sich um eine neue Begründung des Theismus. „In scharfem Gegensatz zu den auf Kant zurückgehenden Bestrebungen der Gegenwart knüpfte er wieder an die vorkantische Tradition an. Gleichzeitig mit dem Theismus als der wissenschaftlich allein befriedigenden Weltanschauung vertrat er eine theistische Theodizee ..." (29).

Schell hatte in Würzburg Brentanos psychologische, logische, erkenntnistheoretische und metaphysische Vorlesungen gehört und bei ihm promoviert. Ein Niederschlag findet sich in seiner „Dogmatik", wo er versucht, trinitarische Probleme mit Elementen der Philosophie Brentanos zu verdeutlichen. Persönliche Kontakte zwischen den beiden Männern hatten seit 1872 – aus diesem Jahr liegen ein paar Briefe Brentanos an Schell vor, die aber für den geistigen Dialog wenig erhellend sind – nicht mehr stattgefunden. Erst als Schell 1883 in Tübingen promoviert hatte (in Würzburg hatte man ihm dies wegen seiner Beziehungen zu Brentano unmöglich gemacht), nahm er die Beziehung wieder auf, indem er seinem verehrten Meister seine Promotionsschrift zusandte. Mit dem Antwortbrief Brentanos vom 7. Oktober 1885 fängt dann der hier eigentlich interessierende Gedankenaustausch an, dessen besonderer Reiz darin liegt, daß Brentano mit ungewöhnlicher Offenheit darauf aus ist, seinen Freund zu verunsichern und zu provozieren. Dabei wird freilich immer wieder deutlich, daß die vorgestellte Überlegenheit und Selbstsicherheit Risse und Widersprüche offenbart. Zumal in Brentanos Schrift „Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung" (sie wurde 1922 durch A. Kastil veröffentlicht) ist das zu spüren. Daß es trotz so tiefreichender Gegensätze zwischen den beiden Männern nicht zum Bruch der Freundschaft kam, zeugt von beider menschlicher Reife ...

Die dem Band beigefügten Stücke (Schells Vorlesung über Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie) treten an Gewicht hinter dem Briefwechsel weit zurück. – Bedauerlich ist, daß der Verf. dem Band keinerlei Register beigefügt hat. H. Bacht, S. J.

Dourley, John P., Paul Tillich and Bonaventure. Gr. 8° (iii u. 213 S.) Leiden 1975, Brill. – Bei seinen verschiedenen Überlegungen zur Geschichte des christlichen Denkens begründet Paul Tillich unter anderem seinen Ansatzpunkt im Blick auf die Entwicklung der mittelalterlichen Theologie. Nach seiner Sicht ergab sich aus der aristotelisch-christlichen Synthese des Thomas von Aquin ein Verlust der wechselseitigen Durchdringung von Menschlichem und Göttlichem im Bewußtsein des Menschen. Thomas behauptete, daß die menschliche Vernunft auf einer sinnlich wahrnehmbaren Kenntnis ihrer Data beruhen muß. Obwohl sich die menschliche Vernunft zur Erkenntnis der Existenz sowie der Attribute Gottes erheben kann, muß ihr die göttliche Offenbarung zu Hilfe kommen. Nach Tillich soll daher die an die sinnliche Wahrnehmung gebundene Epistemologie des Thomas zugleich auch die Gewähr für die kirchliche Autorität liefern. Demgegenüber gehört für ihn Bonaventura zusammen mit Alexander von Hales und Matthäus von Acquasparta zur augustinischen Tradition. In der Wertschätzung, die diese Theologen der unmittelbaren, jedes andere Wissen erst ermöglichenden Erkenntnis Gottes durch den Menschen erweisen, klingt nach Tillich ein existentialistischer Ton an. Er behauptet ferner, daß die sich zwischen Mensch und Gott eröffnende Kluft daran deutlich wurde, daß Scotus sowohl die thomistische Position, wonach die menschliche Vernunft die Existenz Gottes beweisen könne, als auch die Annahme Bonaventuras zurückweist, nach welcher das Göttliche dem Menschen als ein a priori alles Denkens gegenwärtig ist. Indem er die Spuren seiner eigenen Theologie zurückverfolgt, bezieht Tillich mehr als einmal sein Denken auf Bonaventura und die augustinische Tradition. Mit seinem Buch möchte der Verf. Tillichs Rezeption der Lehren dieser franziskanischen Theologen heranziehen, um Bonaventuras Theologie der modernen Welt nahezubringen. So behauptet er, daß die von Tillich beanspruchte Kontinuität zu einer Tradition, in welche auch Bonaventura einzuord-

nen sei, viel weitreichender ist als dieser selbst zu bemerken scheint. Beide Theologen sehen z. B. in der Trinitätslehre das gemeinsame Zentrum ihrer Systementwürfe. Für Tillich ist die unmittelbare innere Erkenntnis Gottes durch den Menschen ihrer Grundlage nach trinitarisch, ergibt sie sich doch aus der Dialektik von Selbstidentität (Kraft), Selbstverschiedenheit (Bedeutung) und ihrer Synthese über eine Rückkehr zum Selbst (Geist). Eine vollendete Verwirklichung des Lebens ist nur innerhalb der Trinität möglich, d. h. in einer dort durch den Geist bewirkten Einheit der Kraft des Vaters mit ihrem vollendeten Ausdruck innerhalb des Logos. Aus dieser Struktur des Göttlichen folgt die triadische Gliederung des menschlichen Lebens. An dieser Stelle vermutet D. Parallelen zu Bonaventuras Lehre. Bonaventura begreift alles Geschaffene als Abbild der Trinität, denn es erfährt seine Einheit aus dem Vater als Ursprung alles Seienden, seine Wahrheit aus dem Logos, durch welchen es ausgedrückt wird, und seine Güte aus dem Geist als der es bewegenden Kraft. Von dieser Grundannahme her versteht der franziskanische Theologe den Menschen als ein Ebenbild Gottes, der über das Verstandesvermögen bewußt am trinitarischen Leben teilhat. So hat das Erinnerungsvermögen an der Schöpferkraft des Vaters, der Intellekt an der Wahrheit des Logos, der Wille an der Liebe des Geistes teil. Damit ist der Strom des trinitarischen Lebens dem menschlichen Verstand unmittelbar gegenwärtig.

Dourley will jedoch weder behaupten, daß Tillich's Denken eine Interpretation des Bonaventura zu liefern vermag, noch daß Tillich unmittelbar durch Bonaventura beeinflußt wurde. Eher gehört Tillich seiner Ansicht nach in dieselbe Tradition wie Bonaventura. Vermutlich versteht er dabei den Ausdruck „einer Tradition zugehörig" in dem Sinne, nach welchem etwa Tillich zwischen zwei „Linien" der Geschichte der Philosophie unterscheidet: einer essentialistischen und einer existentialistischen Linie. Nach Tillich bezieht sich dabei die erste (eher empirische) Entwicklungslinie auf die Wesensstruktur der Wirklichkeit. Als Vertreter dieser Richtung nennt er: Anaxagoras, Demokrit, Aristoteles, die Epikureer, Galilei, Bacon, Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant. Die zweite (stärker wertende) Linie bezieht sich auf die existentiellen Veränderungen der Wesensstruktur in der Wirklichkeit, insbesondere auf die Deformation des Menschen, der als Existierender immer von seinem eigentlich erfüllten Leben getrennt erscheint. Zu den Vertretern dieser Richtung zählt Tillich: Parmenides, Heraklit, die Stoiker, die Neuplatoniker, Augustin, Bernhard, Anselm, die Viktoriner, die Franziskaner, Cusanus, Pico, Bruno, Böhme, Pascal, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger. Aus dieser Aufzählung wird deutlich, daß Tillich Bonaventuras Lehre von einer unmittelbaren inneren Erkenntnis Gottes der neuplatonisch-augustinisch-mystischen Tradition zuordnet. Doch zeigt die Einbeziehung des existentialistischen Protests (Schelling, Heidegger) gegen Hegels Identitätsphilosophie, wie vorsichtig wir sein müssen, wenn wir diese Kategorie etwa auch zur Deutung des Denkens Bonaventuras heranziehen. Tillichs Theologie beruht auf einer Ontologie, in welcher Gott dem Menschen in einem mystischen a priori gegenwärtig ist, so daß sich der Mensch in seiner religiösen Erfahrung als mit Gott eins begreift und ihm zugleich entfremdet bleibt. Das Prinzip der Einheit von Mensch und Gott nennt er „Essenz", das der Absonderung des menschlichen Wesens „Existenz". Auf der einen Seite zeigt Tillichs Verständnis der unmittelbaren inneren Erkenntnis Gottes eine Anlehnung an die im Deutschen Idealismus übliche Identifikation von ontologischer Vernunft und Offenbarung, der Bonaventura sicher nicht hätte zustimmen können. Auf der anderen Seite hat Tillich seinen Begriff der Existenz so mit Marx' Begriff der Entfremdung kombiniert, daß dieser unmöglich als Kategorie für eine Deutung Bonaventuras herangezogen werden kann.

Tillichs Interpretation von Thomas und Bonaventura erweist sich als zu schematisch, als daß sie von großem Nutzen für eine Deutung der Entwicklung der mittelalterlichen Theologie sein kann. Auch die Kategorien „Aristotelismus/Augustinismus" sind schon seit langem nicht mehr geeignet, um die Komplexität des Denkens im 13. Jh. hinreichend zu erfassen. Tillichs These gibt ein Forschungsstadium wieder, welches vielleicht vor 50 Jahren geläufig war. Sicherlich ist seine Auffassung zutreffend, wonach die thomistische sinnengebundene Epistemologie eng mit den Anforderungen der kirchlichen Autoritäten verknüpft ist, doch erkennt er

nicht, daß diese Thomas-Deutung nicht älter ist als Kleutgens „Philosophie der Vorzeit". Tillichs Ansicht, daß Thomas Abstriche an Gottes Gegenwart vornimmt, wenn er das Geschaffene autonom setzt, müßte durch neuere Untersuchungen zu dessen Theorie der Partizipation abgesichert werden. Ebenso verlangt sein Beharren darauf, daß Bonaventura der Vorläufer einer Theorie der existentiellen Unmittelbarkeit Gottes in bezug auf den Menschen ist, nach einer Stützung durch neue Studien bestimmter Themenbereiche, in denen Thomas' Zugehörigkeit an der augustinischen Tradition deutlich wird (z. B. rationes aeternae). In der von D. nicht berücksichtigten Studie von D. J. Keefe, Thomism and the Ontological Theology of Paul Tillich (Leiden 1971) wurde Tillichs theologischer Ansatz schon einmal mit einer solchen Interpretation des Thomas in Verbindung gebracht. Man könnte den gleichen Einwand auch gegen Dourleys Absicht erheben, Tillichs Analyse der trinitarischen Struktur des menschlichen Lebens als Interpretationshilfe zu Bonaventura heranzuziehen: hier offenbart sich ein Stand der Bonaventuraforschung, der zuletzt vor 20 Jahren diskutiert wurde. D.s Bonaventura-Deutung – ebenso wie die Tillichs – bewegt sich immer noch im Rahmen der umstrittenen Kategorien: Augustinismus (Gilson) / eklektischer Aristotelismus (van Steenberghen). Obwohl D. die Untersuchung *J. Ratzingers*, Die Geschichtsphilosophie des hl. Bonaventura (München 1959) zitiert, scheint ihm entgangen zu sein, daß Bonaventura sich in der Auseinandersetzung mit den Ideen des Joachim von Fiore sowohl von Augustin als auch von Aristoteles weithin distanzierte. Mit der Idee der Heilsgeschichte, wie sie Bonaventura in seinen Spätschriften entwickelte, verändert sich die Bedeutung des Begriffes der sapientia, auf welchen D. so großes Gewicht legt, radikal. Die Entwicklungsgeschichte dieses Begriffes hat – ebenso wie die des Logosbegriffes – die Forschung der letzten 20 Jahre in besonderem Maße beschäftigt. So behandeln *A. Gerken*, Theologie des Wortes (Düsseldorf 1963) und *M. Weigels*, Logik der Spontaneität (Freiburg 1969) das Verhältnis zwischen verbum incarnatum und dem Geschaffenen. *H. Mercker*, Schriftauslegung als Weltauslegung (München 1971) untersucht die Heilige Schrift als das verbum inspiratum, mit dem der Mensch seine seit dem Sündenfall verlorene Fähigkeit wiedergewinnt, im Buche der Schöpfung zu lesen. *W. Schachten*, Intellectus verbi (Freiburg 1973) wendet sich dem Problem der menschlichen Erkenntnis im Zusammenhang einer Theologie des Wortes zu. Keinen dieser Autoren scheint D. berücksichtigt zu haben. Auch fehlt die Auseinandersetzung mit einem weiteren Beitrag, der unmittelbar sein Thema betrifft: *O. González*, Misterio trinitario y existencia humana (Madrid 1965).

C. H. Lohr

Stappert, Bernd H., Weltlich von Gott handeln. Zum Problem der Säkularität in der amerikanischen Theologie und bei Friedrich Gogarten (Koinonia, Bd. 15). 8° (328 S.) Essen 1978, Ludgerus. – Die gegenwärtige Theologie befaßt sich in bedeutenden Vertretern immer neu mit dem Problem der religiös emanzipierten, säkularen Welt. St. unternimmt es, diese Frage von zwei in Anlage, Ursprüngen und Mentalität grundverschiedenen theologischen Richtungen her anzugehen: der amerikanischen Theologie der säkularen Welt mit ihrer empirisch-phänomenologisch-pragmatischen Orientierung und der deutschen, die meist theoretisch-systematisch denkt. – St. zeigt in einer anschaulichen und ansprechenden Schilderung den Weg der amerikanischen, oft unbekannten und nicht genügend ernstgenommenen Theologie. Im Umwandlungsprozeß der amerikanischen Nation von einer Agrar- in eine Industriegesellschaft engagierten sich Theologen wie W. Gladden und W. Rauschenbusch in einer sympathisch-beeindruckenden Weise für die entstandenen schwerwiegenden sozialen Probleme. Indem sie in handgreiflich-konkreter Form auf die gesellschaftliche Entwicklung reagieren, gewinnen sie im unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit der Welt und des Lebens (der Arbeiter) theologische Kategorien, die nicht von der europäisch-reformatorischen Erfahrung der Rechtfertigung gewonnen sind. Die Idee der Gottesherrschaft auf Erden verbindet sich mit konkretem sozialem Fortschritt. Das Hauptgebot der Liebe soll Mittel sein, die sozialen Probleme zu überwinden hin zum Reich Gottes in einer universalen Vaterschaft Gottes und der Brüderlichkeit aller Menschen. Die Spannung zwischen einem religiösen und einem säkularen Bereich war somit durch eine Re-

ligionisierung des Säkularen aufgehoben. Aus der anthropozentrischen Einstellung mit religiösen Fortschrittsoptimismus ergab sich die typische Form des „social gospel".

Eine neue Stufe der theologischen Entwicklung entstand nach den Erfahrungen des 1. Weltkrieges, die als „Neo-Orthodoxy" mit dem Namen R. Niebuhrs verbunden ist. Das Glaube-Welt-Verhältnis wurde nun kritischer gefaßt. Trotz des Einflusses des „social gospel" trat eine stärkere christologische Zentrierung hervor (Hervorhebung von Gerichtsaussagen, Kritik des Immanentismus, Kritik an innerweltlichen Ideologien durch Betonung der Transzendenz des Glaubens). Niebuhr vermeidet jedes Zwei-Bereiche-Denken und den Säkularismus als unkritische Weltbezogenheit und führt hin zu einer dialektisch-kritischen Säkularität. – Die 3. Phase amerikanischer Theologiegeschichte beginnt in den 1960er Jahren mit der Abwendung von einer bloß bürgerlich-konventionellen Religiosität (civil religion, american way of life, american dream) durch die Bürgerrechtsbewegung und die verschiedenen Formen der „Gott-ist-tot-Theologie".

Im 2. Hauptteil seines Buches stellt der Verf. die Theologie Fr. Gogartens dar in ihren Ausgangspunkten, Entwicklungen und Verwicklungen, sowie in ihrer endgültigen Gestalt. Den Zugang zur Wirklichkeit sucht der Glaubende hier denkerisch zu gewinnen. Entscheidend wirkt sich hier das Rechtfertigungsverständnis aus. Die Linie vom idealistischen Ausgangspunkt (Fichte) über den Personalismus (Du als Grenze des Ich und dessen Wirklichkeitsbegegnung), über die dialektische Theologie und den Bruch mit ihr 1933 und intensive Lutherstudien führt hin zu der bei Gogarten bekannten Unterscheidung der Reaktion auf die notwendige *Säkularisierung* der Welt in *Säkularität* oder *Säkularismus*. Die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein macht die Welt als Schöpfung selbständig und verbietet jede Vergegenständlichung Gottes und der Gnade in der Welt (den „Werken"). Das in Christus ermöglichte freie Verhalten zur Welt in Mündigkeit und Autonomie verbietet alle ideologische Vergötzung der Welt, d. h. in dem falschen „Säkularismus", und eröffnet einen bejahenden Bezug zu der in der Säkularisierung selbständig gewordenen Welt ohne religiöse Überlagerung und kirchliche Bevormundung. In dieser Haltung christlicher Säkularität vermeidet der Glaubende falsche religiöse Sicherungen und lebt ganz aus dem Glauben an die Vergebung der Sünde und das Heil aus „reiner Gnade".

Der Verf. erhofft im Ergebnis seiner Arbeit eine Begegnung zwischen der amerikanisch-empiristisch-pragmatisch-phänomenologischen Säkularität und der deutsch-systematisch-theoretischen Weise des Zugangs zur weltlich gewordenen Welt. Auch für die katholische Theologie sieht er die Chance, die Abkapselung von einer feindlichen, nicht-christlichen Welt zu überwinden und zu einer neuen Begegnung mit der säkular-mündig-autonom gewordenen Welt zu kommen. So sehr St. in dieser Hinsicht zuzustimmen ist, muß doch bei manchen Formulierungen (227) zur Zurückhaltung gemahnt werden. Denn in verbalen Appellen – trotz ihrer theoretischen Richtigkeit – läßt sich die Begegnung mit der säkularen und säkularistisch-indifferenten Welt leichter vollziehen als vor Ort, z. B. im Religionsunterricht einer Hauptschule oder beim Hausbesuch in einer Stadtrandsiedlung. – Die vorliegende Arbeit gibt einen guten und anregend geschriebenen Einblick in die amerikanische Theologie und kann manche europäischen Vorurteile angesichts der Wirklichkeitsnähe amerikanischer Christen abbauen. Die methodische Gegenüberstellung zu Gogarten ist gelungen und verspricht tatsächlich eine Bereicherung für die Weise, wie sich Christen mit der säkularen Welt auseinandersetzen sollen. – Eine übersichtliche Gliederung und eine klare Gedankenführung machen das Buch gut lesbar.

G. L. Müller

Peelman, Achiel, Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Histoire (Publications Universitaires Européennes. Série XXIII Théologie, Vol. 107). 8° (566 S. u. 201 S. Bibl./Anm.) Bern–Frankfurt 1978, Lang. – Der Verf., ein kanadischer Ordenspriester (O.M.I.), hat diese umfangreiche Arbeit Ende 1976 als Doktorthese an der Evang. theol. Fakultät der Universität Straßburg vorgelegt. Ihr Gegenstand ist von Balthasars Theologie der Geschichte, so wie sie sich darstellt

in zwei Schriften: „Theologie der Geschichte" (1. Aufl. 1950; veränderte 3. Aufl. 1959) und „Das Ganze im Fragment" (1963). Ergänzend hat der Verf. eine Reihe weiterer Schriften von Balthasars herangezogen. Wie er zutreffend herausstellt, ist die „Theologie der Geschichte" stark mit dem Ganzen der balthasarschen Theologie verwoben. Darum erschließt sich von ihr her ein sicherer Zugang zu Balthasars theologischem Gesamtentwurf. – Auf vielen Seiten vollzieht P. Balthasars „Theologie der Geschichte", die durch eine konsequente Christozentrik gekennzeichnet ist, nach. Seine unverkennbare Sympathie für diese Theologie sowie die treffenden Analysen von J. M. Faux, die ihn offensichtlich stark inspiriert haben, haben ihm geholfen, dies in sachgemäßer, allerdings ein wenig langatmiger Weise zu tun. Besonders bemerkenswert ist, daß P. seinem II., dem Hauptteil, einen kürzeren I. Teil vorangeschickt hat, in dem er die näheren theologiegeschichtlichen Voraussetzungen für Balthasars Theologie der Geschichte darstellt. In den Jahren von 1935 bis 1950, so stellt er fest, ereigneten sich die entscheidenden theologiegeschichtlichen Neuorientierungen, die schließlich zum II. Vatikanischen Konzil und darüberhinaus führten und deren thematische Mitte Theologien der Geschichte waren. Von Balthasar knüpft bei diesen Bemühungen, an denen er im übrigen selbst schon beteiligt gewesen war, an und führt sie in den genannten Schriften von 1950 bzw. 1959 und 1963 entschlossen weiter. Die Zuordnung der Theologie (der Geschichte) Balthasars zu den Bewegungen, die sich in der katholischen Theologie der frühen Mitte des 20. Jahrhunderts abspielten, ist erhellend. Die bedeutende Rolle, die dabei dem Rückgriff auf die Theologie der Kirchenväter zukommt, ist mit Recht herausgearbeitet worden. – Es ist ein wenig bedauerlich, daß der Verf. seine theologiegeschichtlichen Hintergrundanalysen nicht noch weiter getrieben hat. Dabei hätte noch deutlicher zutage treten können, was es mit der Rezeption der altkirchlichen „Logoschristologie" durch Balthasar auf sich hat – denn diese ist für die Konzeption der geschichtstheologischen Werke B.s von höchster Bedeutung – sowie in welcher Weise der Basler Theologe die fundamental- und gnadentheologischen Strukturen der Theologie Blondels und seiner Nachfolger (bis H. de Lubac) übernommen hat.

W. Löser, S. J.

III. Fundamentaltheologie usw.

Livsåskådningsforskning. (Acta Universitatis Upsaliensis: Symposia Universitatis Upsaliensis. Annum Quingentesimum Celebrantis 4, Redakt.: *Ragnar Holte*). Gr. 8° (217 S.) Uppsala 1977, Almqvist & Wiksell Internat., Stockholm. – Im Jahre 1977 feierte die Universität in Uppsala (Schweden) ihr fünfhundertjähriges Bestehen. Aus diesem Anlaß hatte die theologische Fakultät zu einem interskandinavischen Kongreß mit dem Thema „Livsåskådningsforskning" (Weltanschauungsforschung, eigentlich: Lebensanschauungsforschung) Theologen wie auch Forscher anderer Fachbereiche eingeladen. Mit dem Kongreß war gleichzeitig die alle drei Jahre stattfindende Konferenz der skandinavischen Forscher im Fachbereich systematische Theologie verbunden. Die auf dem Treffen gehaltenen Vorträge sind in dem Sammelband enthalten. Was sich jedoch unter dem unscheinbaren Titel „Weltanschauungsforschung" verbirgt, bedarf einer gewissen Erläuterung, um ganz verstanden zu werden. Zwar macht Ragnar Holte im Vorwort darauf aufmerksam, daß man für die Konferenz ein Thema gewählt habe, welches einen breiten Kontakt auch mit anderen als den theologischen Wissenschaften ermögliche. Man muß aber auch wissen, daß an den schwedischen Universitäten jener Fachbereich, der noch vor einigen Jahren „systematische Theologie" genannt wurde, heute „Tros- och livsåskådningsvetenskap" (Glaubens- und Weltanschauungswissenschaft) heißt und daß hinter dieser Umbenennung ein konsequent durchgeführtes ideologisches Programm steht.

Die kantianische These von der Unmöglichkeit jedes Redens von Gott in Verbindung mit der positivistischen These von der Sinnlosigkeit alles nicht-empirisch verifizierbaren Redens überhaupt hat in der schwedischen wissenschaftlichen Welt zu der weit verbreiteten Überzeugung geführt, daß alles Reden über Gott, sofern es überhaupt möglich und sinnvoll ist, einen a-theoretischen Charakter haben muß und folglich kein eigentliches Wissen enthalten kann. Diese Auffassung ist schon in

den dreißiger Jahren von dem Dogmatiker Anders Nygren und der nachfolgenden theologischen Schule in Lund aufgenommen und zur erkenntnistheoretischen Grundlage für alle Theologie gemacht worden. Als Konsequenz ergibt sich daraus, daß theologische Fächer nur dann Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen können, wenn sie nicht von Gott selbst und von seinem Heilswerk handeln, sondern von religiösen Menschen, ihren Glaubens- und Kulturäußerungen, ihren Gemeinschaften und Institutionen usw. Religionspsychologie, -soziologie, -geschichte usw. sind deshalb als „theologische" Wissenschaften zulässig. Eine Theologie dogmatisch-systematischer Art kann jedoch nur dann als Wissenschaft betrachtet werden, wenn sie als Glaubens- und Weltanschauungswissenschaft religiöse Auffassungen und Systeme als solche, nicht aber wenn sie deren Inhalte und Gegenstände untersucht. Theologie kann nichts anderes sein als Religionswissenschaft.

Heutige Vertreter dieser und ähnlicher Auffassungen sind eine Anzahl junger protestantischer „Theologen" in Uppsala und insbesondere Professor *Anders Jeffner*, dessen Ansichten man genauer in seinen Arbeiten „The study of religious language" (London 1972) und „Kriterien christlicher Glaubenslehre. Eine prinzipielle Untersuchung heutiger protestantischer Dogmatik im deutschen Sprachbereich" (Uppsala 1977) studieren kann. Geschult in der analytischen Philosophie mit ihrer speziellen Forderung des wissenschaftlichen Charakters alles theoretischen Redens schreibt Jeffner in seinem zweiten Buch zusammenfassend: „Daß man eine Glaubenslehre ausarbeiten kann, haben wir immer offen gehalten. Was wir beschnitten haben, sind lediglich die Möglichkeiten, das mit wissenschaftsähnlichen Mitteln zu tun. ... Es ist schwer, einen Terminus dafür zu finden, was die großen Theologen in ihrer theoretischen Arbeit getan haben. Wir wollen es die ‚Formulierung einer Lebensdeutung' nennen" (138). Ausgehend von diesem für ihn selbstverständlichen ideologischen Hintergrund bespricht Jeffner in seinem Beitrag zum obigen Sammelband nur noch die praktischen Probleme in bezug auf Material und Methoden der Weltanschauungsforschung. Nach einer Inventierung verschiedener Forschungsinteressen, die der Weltanschauungsforschung zugrundeliegen können, und insbesondere des schriftlichen Materials, welches von dieser Forschung untersucht werden kann, kommt er auf die Methoden zu sprechen. Er möchte dabei nicht nur jene Methoden ausscheiden, die ausdrücklich auf weltanschaulichen Prämissen aufruhen, sondern auch jene weitgehend zurückdrängen, welche auf Grund der Weltanschauung des Forschers bei gleichem Material zu verschiedenen Resultaten führen. Dabei scheint er freilich nicht richtig zu sehen, daß seine eigene Forderung einer weltanschaulich neutralen Methode in der Weltanschauungsforschung schon selbst weltanschaulich abhängig ist von gewissen Thesen der analytisch-positivistischen Philosophie z. B. des strengen Objektivitäts- und des Verifikationsprinzips. Auch wenn er das Problem des hermeneutischen Zirkels erwähnt und sogar erwägt, ob eine total weltanschauungsneutrale Methode überhaupt möglich ist, so wendet er diesen Gedanken nicht auf seine eigene Methodendiskussion an, deren weltanschauliche Abhängigkeit sehr deutlich hervortritt, wenn er als Teilmethoden der Weltanschauungsforschung aufzählt: (1) Deskription, (2) Erklärende Strukturierung, (3) Logische, semantisch und erkenntnistheoretische Analyse, (4) Empirische Kontrolle, (5) Konstruktion, (6) Empirischer Theorieaufbau und Theorievergleich.

Die meisten anderen Beiräge des Symposiums sind eigentlich nur Anwendungen der Weltanschauungsforschung auf ein bestimmtes Material. Zwei Artikel müssen jedoch hervorgehoben werden, weil sie von verschiedenen Ausgangspunkten das Grundmodell einer „wissenschaftlichen" Weltanschauungsforschung und -wissenschaft in Frage stellen, insofern man diese an die Stelle der Theologie setzen möchte. In seinem Beitrag über Weltanschauungen und die Eigenart des Christentums hebt *Gustav Wingren*, früher Theologieprofessor in Lund, hervor, daß gegenüber den früheren Auffassungen Nygrens und seiner Schule Jeffners Definition des Gegenstandes der Weltanschauungsforschung einen Fortschritt darstellt. Jeffner geht nämlich nicht von den Weltanschauungen als kollektiven Systemen aus, sondern von den Weltanschauungen der Individuen, da eine Weltanschauung für ihn ist „ein zentrales Wertesystem und die Grundhaltung einer Person, sowie der Teil des vermeintlichen Wissens einer Person um sich selbst und ihre Umwelt, welcher ihr zentrales Wertesystem und ihre Grundhaltung in einer Weise beeinflußt, welche die Person zu akzeptieren bereit ist". Freilich führt Wingren dann weiter aus,

daß trotz ihrer Ausrichtung auf das Individuum die neue Idee einer Theologie als Glaubens- und Weltanschauungsforschung nur eine etwas modifizierte Auflage von Nygrens „Motivforschung" aus den dreißiger Jahren darstellt. So wie der Gegenstand der medizinischen Wissenschaften nicht die Krankenpflege ist, so sind der Gegenstand der Theologie nicht die verschiedenen subjektiven Äußerungen und Ausformungen des Glaubens, sondern das verkündigte Evangelium, welches eine lebendige Größe ist, die mit Hilfe der Theologie reflektiert und ausgelegt werden muß. Außerdem übersieht man bei der Gleichstellung des christlichen Glaubens mit anderen Weltanschauungen, daß der christliche Glaube einen Anspruch auf Objektivität erhebt. Darüber hinaus beachten sowohl Motiv- wie Weltanschauungsforschung nicht genügend den ersten Glaubensartikel, wodurch sich der christliche Glaube mit anderen Lebensäußerungen verbindet, da er ja Aussagen macht, z. B. über den Schöpfergott, in denen er mit anderen philosophischen und religiösen Systemen übereinkommt. – Eine andere Kritik mehr indirekter Art an den Voraussetzungen einer allzu einseitigen Glaubens- und Weltanschauungsforschung findet sich in *Dagfinn Føllesdals* Artikel über den modernen Positivismus und seine Kritiker. Føllesdal ist Professor der Philosophie in Oslo und hat sich viel mit den Ideen der Sprachanalyse wie auch mit der Phänomenologie befaßt. In einem kurzen Zwischenstück weist er auf die Folgen hin, welche gewisse positivistische Thesen auf manche Religionsphilosophen gehabt haben und schließt mit dem Urteil ab: „Viele Religionsphilosophen haben allzu schnell die Theorie der logischen Empiristen in bezug auf den kognitiven Sinn gutgeheißen" (106). Weit wichtiger sind jedoch seine Ausführungen, wie gerade die positivistischen und analytischen Philosophen selbst die schärfsten Kritiker ursprünglicher positivistischer Thesen gewesen sind. Er weist darauf hin, wie man bei näherer Untersuchung das ursprüngliche Sinn- bzw. Verifikationskriterium modifizieren und schließlich aufgeben mußte und wie man langsam die intimen Zusammenhänge zwischen den nichtkognitiven und kognitiven Funktionen der Sprache entdeckte. Er erwähnt, wie gerade positivistische und analytisch geschulte Philosophen zu der Erkenntnis kamen, daß selbst die empirischen Beobachtungsdaten theorie- und subjektabhängig sind und daß Theorien als Ganze angenommen oder verworfen werden und zwar nicht nur auf Grund innerer, sondern auch auf Grund äußerer (z. B. wirtschaftlich-politischer) Faktoren. Die holistische Auffassung aller Wissenschaften macht nach Føllesdal die strenge Unterscheidung zwischen einer objektiven Wissenschaftssprache und einer atheoretischen religiösen Sprache illusorisch. Daraus folgt natürlich auch, so könnte man leicht hinzufügen, daß die Umwandlung der Theologie in eine Glaubens- und Weltanschauungswissenschaft auf einem falschen ideologischen Hintergrund aufruht.

R. Carls, S. J.

Albert, Hans, Das Elend der Theologie – Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng. 8° (240 S.) Hamburg 1979, Hoffmann & Campe. – Diese kritische Auseinandersetzung bezieht sich auf Hans Küngs Bücher „Christ sein" (München-Zürich 1974) und „Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit" (München-Zürich 1978). Herausgefordert zu seiner Kritik fühlte sich A. durch Küngs Polemik gegen den „kritischen Rationalismus", die u. a. mit dem Totalitarismus-Verdacht operierte. Entsprechend polemisch ist diese Auseinandersetzung ausgefallen. – Nach Albert vollzieht sich Küngs Argumentation für den christlichen Glauben in drei Schritten. Zuerst müsse der Mensch der Wirklichkeit ein in dieser selbst begründetes Grundvertrauen entgegenbringen, zu dem man sich nur existentiell entscheiden könne. Die Wirklichkeit selber, die das Grundvertrauen begründen soll, erscheine aber solange als ihrerseits unbegründet, als man nicht die Existenz Gottes annehme. Dieser noch abstrakte und unbestimmte Gottesbegriff werde jedoch erst im biblischen und christlichen Gottesglauben konkret und bestimmt. A. diagnostiziert bei allen drei Schritten reines Wunschdenken, das sich zur Erzielung seiner Ergebnisse eines „Alternativ-Radikalismus" bediene (176). Unter „Alternativ-Radikalismus" versteht er die willkürliche Aufstellung von solchen Alternativen, zwischen denen es angeblich keine anderen Möglichkeiten gibt. Für die drei Schritte lauten diese Alternativen etwa: Entweder muß der Mensch ein Grundvertrauen haben, oder er verfällt in Nihilismus und Verzweiflung; entweder ist das

Ganze der Welt sinnvoll, oder es kann auch nichts Einzelnes Sinn haben; entweder man nehme das stimmige christliche Verständnis an, oder man habe ein unstimmiges Gottesverständnis. A. bezeichnet dieses Verfahren nach einem Ausdruck von Leszek Kolakowski als „Erpressung mit der einzigen Alternative" (73). Seiner Auffassung nach kann man der Wirklichkeit teils vertrauend, teils mißtrauisch gegenüberstehen, ohne jemals mit Küngs Fundamentaloption konfrontiert zu werden. Das Grundvertrauen erscheint ihm als ein keineswegs in der Wirklichkeit selbst begründetes Postulat. Noch problematischer ist für ihn der zweite Schritt in Küngs Argumentation. Er bestehe zunächst in der Aufstellung einer Hypothese: Wenn Gott als Urgrund von allem existierte, dann wäre die Wirklichkeit nicht mehr unbegründet. Diese Hypothese habe den Nachteil, daß sie als ein analytischer Satz vollkommen gehaltlos sei. Für die Füllung dieses Gottesbegriffs sei der Wunsch der Vater des Gedankens. Küngs nach seinen eigenen Worten „im besten Sinn des Wortes nachhegelischer Gottesbegriff" (Existiert Gott?, 193), wonach Gott „die absolute-relative, diesseitig-jenseitige, transzendent-immanente, allesumgreifend-allesdurchwaltende wirklichste Wirklichkeit im Herzen der Dinge" (ebd. 216) sei, ist in den Augen von A. nur ein „Begriffssalat" (82) von nicht recht miteinander vereinbaren Gegensätzen. Um nun von der Hypothese zur Existenzaussage zu kommen, postuliere Küng im Grunde nur die tatsächliche Erfüllbarkeit der Wünsche und Sehnsüchte des Menschen. Aber seine Behauptung, man müsse doch die Wirklichkeit im ganzen begründen, sei nicht einsichtig. Auch gegenüber dem Küngschen Verständnis von Christentum verweist A. auf eine Reihe schwacher Stellen, etwa das nicht beantwortete Theodizeeproblem oder die Belastung des Osterglaubens mit weiteren Hypothesen.

In einem Anhang kommt Albert ebenso ablehnend auf die Glaubensbegründungen von Pascal (egoistische Wette), von Kierkegaard (Verkennung der objektiven Minimalbedingungen für ein verantwortbares Glaubensengagement) und William James (Nicht-Berücksichtigung anderer Möglichkeiten als der religiösen Hypothese) zu sprechen. Sodann findet sich der Wiederabdruck seiner Antwort auf Hajato Hülasas Artikel „Baron Albert im Trilemma"; A. zahlt mit gleicher Münze: „Hülasa auf der Kanonenkugel". – Leider kann man den Eindruck gewinnen, A.s Einwände gegenüber dem Küngschen Verfahren seien nicht ganz unberechtigt. Ich selbst habe vor Jahren in einer ausführlichen Rezension zu „Christ sein" (vgl. ZKTh 98 [1976] 328–333) darauf hingewiesen, daß sich Küngs Gottesbegriff nicht von einer menschlichen Selbstprojektion unterscheiden lasse. In „Existiert Gott?", 339, gibt Küng sogar ausdrücklich zu, daß sein Gottesbegriff durch Projektion gewonnen werden könne; er meint jedoch, dies sei kein Einwand gegen die Realität eines solchen Gottes. M. E. ist grundsätzlich zu bestreiten, daß der echte christliche Gottesbegriff wenigstens als Begriff durch Projektion gewonnen werden kann. Zu einer Projektion gehört eine gegenseitige Ähnlichkeit zwischen dem Projizierenden und dem Projizierten. Nach der traditionellen Analogielehre kann jedoch keine noch so große Ähnlichkeit zwischen Geschöpf und Schöpfer ausgesagt werden, ohne daß eine noch größere Unähnlichkeit auszusagen wäre (vgl. DS 806). Dies besagt eigentlich, daß die Analogie des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer eine streng einseitige ist: aufgrund unseres Bezogenseins auf Gott sind wir ihm ähnlich; aufgrund unserer Verschiedenheit von Gott sind wir ihm in unserer Ähnlichkeit zugleich unähnlich; aufgrund dieser unserer einseitigen Beziehung auf Gott ist Gott seinerseits uns nur unähnlich. Die letzteren beiden Aussagen werden traditionell durch die Unterscheidung von „via negativa" und „via eminentiae" wiedergegeben; bei Küng jedoch werden faktisch diese beiden „viae" der Sache nach identifiziert (vgl. a. a. O. 293), weshalb bei ihm auch undeutlich bleibt, daß keine bloß geschöpfliche Qualität jemals ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Im übrigen widerspricht ein durch Projektion zu gewinnender Gottesbegriff auch der in der Glaubensüberlieferung seit je gelehrten Unbegreiflichkeit Gottes. Ein durch Projektion zu gewinnender Gottesbegriff macht aus Gott den Bestandteil eines umfassenderen, Gott und Welt übergreifenden Systems. In Wirklichkeit fällt Gott nicht unter unsere Begriffe, sondern wir können von ihm nur „hinweisend" (eben „analog") sprechen von der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit her. Auch wenn Küng Gott als „Bedingung der Möglichkeit" weltlicher Wirklichkeit einführen will,

bleibt er jede Rechenschaft darüber schuldig, wann denn überhaupt für irgendetwas „Bedingungen der Möglichkeit" aufgesucht werden müssen. Bei allen diesen Mängeln des Küngschen Ansatzes ist also auch A.s Kritik daran nicht zu verwundern. Man möchte wünschen, daß Küng genau und detailliert darauf einginge, um vielleicht seinen eigenen Ansatz grundlegend zu verbessern.

Sehr zu widersprechen ist dem Verf. in seiner Identifizierung von Küngs Ansatz mit „der Theologie", als gäbe es keine Alternativen. M. E. ist der Gottesbegriff der genuinen christlichen Botschaft ein ganz anderer als der, den Hans Albert angreift. In der genuinen christlichen Botschaft wird Gott aufgrund einer an der Widerspruchsproblematik weltlicher Wirklichkeit aufweisbaren Relationalität, in der weltliche Wirklichkeit vollkommen aufgeht, als der bestimmt, „ohne den nichts ist". Damit lassen sich jedoch keinerlei Wünsche erfüllen. Denn Gemeinschaft mit Gott kommt erst durch die geschichtlich begegnende Botschaft zustande, die sich als „Wort Gottes" im Sinn einer Selbstmitteilung Gottes in mitmenschlichem Wort verstehen läßt. Wo dieses Wort der christlichen Botschaft nach seinem eigenen Anspruch verstanden wird, bewirkt es anstelle von Wunscherfüllung, daß man nicht mehr aus der Angst um sich selbst lebt und die eigene Fehlbarkeit nicht mehr verdrängt. A. könnte vielleicht sagen, dies seien bereits die moralischen Implikationen seines „kritischen Rationalismus". Doch erst wo man das „Nicht aus der Angst um sich selbst leben" nicht mehr als die eigene Leistung auffassen muß, versteht man es so, wie es der genuine christliche Glaube versteht. A. weist immer wieder auf die zum Teil makabre Rolle hin, die das Christentum in der Geschichte gespielt habe (Inquisition usw.); darauf wäre zu antworten, daß in bezug auf nichts so sehr wie in bezug auf den christlichen Glauben gilt: corruptio optimi pessima. Es handelt sich um Entartungserscheinungen, die sich an der besten Sache am schlimmsten auswirken. Für eine weitere Diskussion könnte man methodisch an eine These Alberts anknüpfen: „Die These, daß man keinen Diskussionsgegner – und zwar nicht nur in diesem Fragenbereich – zur Annahme einer Anschauung zwingen kann, weil er immer die Möglichkeit hat, Voraussetzungen und sogar Regeln der Argumentation in Frage zu stellen, ist ein wesentlicher Bestandteil des kritischen Rationalismus, wie ich ihn verstehe. Dennoch kann man, so meine ich, eine rationale Diskussion der erwähnten Prinzipien versuchen, und zwar so, daß man Alternativen zu ihnen sucht und nach übergeordneten Gesichtspunkten für eine vergleichende Beurteilung Ausschau hält" (225). Vielleicht wird die Diskussion manchmal durch eine sehr polemisch klingende Sprache erschwert.

P. Knauer, S. J.

Sløk, Johannes, Teologiens elendighed (Berlingske Leksikon Bibliotek, Teologi 133). 8° (228 S.) København 1979, Berlingske Forlag. – Fast gleichzeitig mit Hans Alberts Küng-Kritik erschien in Dänemark ein Buch mit demselben Titel „Das Elend der Theologie". Das Buch hat Aufsehen erregt; es ist vielleicht mit Robinsons „Honest to God" vergleichbar, wiewohl es mir weit reflektierter und philosophisch solider erscheint. Sein Autor, seit 1959 Theologieprofessor an der Universität Aarhus, seit 1967 Professor für Ideengeschichte an der dortigen „humanistischen" Fakultät, ist durch verschiedene philosophiegeschichtliche Werke von bestechender Klarheit und durch Shakespeare-Übersetzungen bekannt geworden. Er versteht sich als gläubiger Christ (120), der jedoch die traditionellen philosophischen Gottesbegriffe als erledigt ansieht. Auf dieses „Elend der Theologie" will er in dem Buch eingehen. Er geht dabei von der alten Erfahrung der Theologie aus, „daß die Sprache, wenn sie von Gott sprechen will, aus den Fugen gerät – und tut sie dies nicht, dann spricht sie überhaupt nicht wirklich von Gott" (13). Der traditionelle Gottesbegriff – Gott als Schöpfer – erweise sich als „semantisch leer" (11–29) und erkläre genau deshalb, weil man schlechthin alles mit ihm erklären könne, überhaupt nichts (29–41). „Es kann eintreffen, was immer will – Erdbeben, Pest, Überschwemmungen, die Erde selbst kann zugrunde gehen –, aber nichts von all dem kann die Behauptung falsifizieren, daß alle Wirklichkeit von Gott bestimmt ist; nach dem Sinnkriterium [des logischen Empirismus] wird eine solche Behauptung leer und sinnlos" (34). Auch die übliche Analogielehre lasse sich von einem logischen Widerspruch nicht angebbar unterschieden. Die „Ab-

solutheit" Gottes bedeute seine Beziehungslosigkeit und damit Nichtdefinierbarkeit (62). So führt die klassische Schöpfungstheologie mit ihrer Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf nach der Meinung des Verfassers zu unlösbaren Aporien. Dasselbe sei aber auch der Fall mit jeder Art von Identitätsdenken, worin die Welt als Selbstentfaltung des göttlichen Wesens gedacht wird (79–119). Der Rest des Buches ist einer Analyse des Menschseins in einer „absurden" Welt gewidmet. Unter „Absurdität" versteht S. das Nichtzusammenstimmen von Sachverhalten, die man aufeinander bezogen glaubte (194).

Eine Theologie, die von einem wohlgeordneten Kosmos mit seiner Hierarchie von Werten ausgeht und in der man im Grundsätzlichen von keinerlei Zweifeln angefochten ist, wäre nicht „elend", sondern „wohletabliert, reich und glücklich" (206). Sie würde dem Menschen gewähren, wonach er verlangt: die Aussicht auf eine sinnvolle Existenz, die Systematisierung der Hierarchie der Werte und die Bestimmung desjenigen Wertes, der der höchste ist. In dem theologischen System einer bestimmten Kulturepoche fände der Mensch dieser Zeit Ruhe und eine Antwort auf seine Fragen sowie die Bestätigung dessen, was er von vornherein aufgrund seiner Gesellschaftszugehörigkeit und seiner Kultur als sinnvoll anzusehen geneigt ist. Möglich ist das aber nur, solange man das Problem des Leids entweder verdrängt oder als bloßes Randphänomen ansieht. Strenggenommen bleibt für solche Theologie auch die Christusbotschaft letztlich überflüssig, denn sie könnte höchstens einen Sinn „bestätigen", dessen man ohnehin bereits mehr oder weniger sicher ist (208). Eine solche Theologie – der Verfasser nennt sie „Reichtumstheologie" (ebd.) – ist im Grunde eine „theologia gloriae" im Widerspruch zum christlichen Glauben. Sie ist, so möchte man hinzufügen, identisch mit jener zu Recht vom „kritischen Rationalismus" angeprangerten Theologie, in der das Verlangen nach Sinn die Begründung für die Behauptung der Realität von Sinn liefern soll. Demgegenüber führt die vom Verf. vorgestellte Analyse des Menschseins zur Einsicht in eine „Absurdität" des Daseins, wie man sie insbesondere an der Blindheit des Schicksals erläutern könnte. Der Mensch befindet sich in einer Situation, in der er auf der einen Seite ein fundamentales Verlangen nach einem Sinn der Existenz hat, nach einem höchsten Wert, aber auf der anderen Seite zu durchschauen vermag, daß es keinen solchen verfügbaren höchsten Wert gibt. In einer solchen Situation, wo das menschliche Verlangen jedes „natürlichen" Objekts der Befriedigung beraubt ist, kann das Bedürfnis sehr leicht in ein „Begehren" (im biblischen Sinn) umschlagen, das den Menschen unmenschlich macht (169). Im Sinn des Glaubens an die Christusbotschaft würde die Anerkennung von Geschöpflichkeit bedeuten, daß man die reale und konkrete Situation auszuhalten lernt, ohne in jenes hemmungslose Begehren zu verfallen (212).

Man könnte dieses Buch m. E. als einen Kommentar zu Jer 45 lesen. Es gibt in der Tat keine Aufrechenbarkeit im Verhältnis von guten und unguten Erfahrungen, und damit muß man fertig werden, ohne sich etwas vorzumachen oder einen Sonderstatus für sich zu beanspruchen. Und genau dazu will die christliche Botschaft befreien. Es ist dennoch die Frage, ob nicht auch die so verstandene Geschöpflichkeit und demzufolge ebenso die Bedeutung des Wortes „Gott" noch immer auch in einer „ontologischen" Begrifflichkeit muß gefaßt werden können, wenn Glaube verantwortbar sein soll. Dazu scheint es notwendig, das unzureichende Denkschema der von S. kritisierten herkömmlichen Substanzontologie aufzugeben und alle weltliche Wirklichkeit aufgrund dessen, daß sie ein Zugleich von Gegensätzen (Sein und Nichtsein, Identität und Nichtidentität, Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit) ist, als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ..." zu verstehen. Der so zu gewinnende Gottesbegriff (Gott ist der, „ohne den nichts ist") wäre weder semantisch leer noch müßte er am Sinnkriterium des Logischen Empirismus scheitern; denn er wäre dann widerlegbar, wenn man Wirklichkeiten namhaft machen könnte, die kein Zugleich von Gegensätzen darstellen. Vor allem aber würde dieser Gottesbegriff nicht wie der der „theologia gloriae" die Christusbotschaft überflüssig machen, denn Gemeinschaft mit Gott würde erst aufgrund des „Wortes Gottes" sinnvoll ausgesagt werden können. Aber wer immer philosophische Gotteslehre im Kontext des christlichen Glaubens zu lehren hat, sollte sich mit den Problemen dieses Buches auseinandergesetzt haben.

P. Knauer, S. J.

Joest, Wilfried, Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze. Gr. 8° (169 S. Göttingen 1977, Vandenhoeck & Ruprecht. – Der Band vereinigt acht bereits andernorts erschienene und zwei bislang unveröffentlichte Aufsätze des Erlanger Dogmatikers. Sie sind zwischen 1961 und 1977 abgefaßt worden. In allen Aufsätzen äußert sich der Verf. zu Fragen, die in den theologischen Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte in hohem Maße akut waren. In einer ersten Reihe von Aufsätzen, „Perspektiven" überschrieben, befaßt sich J. werbend und klärend mit der durch R. Bultmann angestoßenen Möglichkeit einer „existentialen Interpretation" der Quellen des Glaubens und mit einigen damit verwandten fundamentaltheologischen Fragen. Die Aufsätze tragen die Titel: „Das ‚Personale' und der Glaube. Möglichkeit und Grenzen einer theologischen Interpretationskategorie"; „Zwischen Barth und Bultmann"; „Thesen zum Problem der existentialen Interpretation"; „Bewahren im Übersetzen. Zur hermeneutischen Aufgabe der Theologie"; „Das Gebot und *die* Gebote. Thesen zur theologischen Begründung der Verbindlichkeit ethischer Normen".

Die übrigen fünf Aufsätze sind unter dem Leitwort „Konkretionen" zusammengefaßt. In ihnen kommen materialtheologisch die formal- und fundamentaltheologischen Ansätze zum Tragen, die in den „Perspektiven" umrissen worden sind. Im Einzelnen geht es um folgende Themen: „Die Frage der Transzendenz Gottes"; „Gott der Schöpfer und der Kosmos. Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft"; „Adam und wir. Gedanken zum Verständnis der biblischen Urgeschichte"; „Die Allmacht Gottes und das Leiden der Menschen" (bisher unveröffentlicht); „Die Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus. Zur Interpretation des christlogischen Dogmas" (ebenfalls bisher unveröffentlicht). Der Verf. steht in der Tradition lutherischer Theologie. Daher stammt z. B. die in allen Aufsätzen so oder so wiederkehrende Thematik von „Gesetz und Evangelium". J. weiß sich der lutherischen Theologie in der Weise verpflichtet, die Bultmann mit seiner „existentialen Interpretation" ermöglicht hat. Er erläutert deren entscheidende Anliegen, nimmt aber auch die Anfragen auf, die dem hermeneutischen Konzept Bultmann gegenüber, z. B. von K. Barth, geäußert worden sind. In all dem wird das Bemühen des Verf.s greifbar, die Fronten, die auch in der Welt der Theologie immer wieder aufgerichtet werden, in Bewegung zu bringen. Er scheut sich auch nicht, den auf Zeitgemäßheit bedachten Entwürfen der Theologie festzuhaltende Einsichten der theologischen Tradition in Erinnerung zu rufen. Dies geht freilich nur so, daß sie – wie J. eindringlich zeigt – dem heutigen Verstehenszusammenhang erschlossen werden. Dieser Sammelband verhilft auch dem zur Vertiefung und Klärung seiner eigenen theologischen Positionen, der selbst nicht in der Tradition lutherischer Theologie steht und hier und da in Einzelfragen die Akzente meint anders setzen zu müssen. W. Löser, S. J.

Baur, Jörg, Einsicht und Glaube. Aufsätze. Gr. 8° (294 S.) Göttingen 1978, Vandenhoeck & Ruprecht. – Der Verf. legt in diesem Band 18 Aufsätze vor, die im Zeitraum von 1967–1978 geschrieben wurden. Sie entstanden zu unterschiedlichen Anlässen, lassen sich aber doch thematisch in vier Gruppen zusammenstellen, so daß ein sachlicher und denkerischer Leitfaden sichtbar wird: I. Theologische Lehre und philosophische Überlieferung; II. Evangelium und Welt; III. Gegenwart der Reformation; IV. Bekenntnis und Widerspruch. Ohne die Aufsätze im einzelnen vorstellen zu können, sei versucht einen inneren Duktus aufzuzeigen. In gründlicher Kenntnis der philosophischen und theologischen Bewegungen des abendländischen Denkens sucht B. modern-vordergründige Phrasen, Schablonen und Blockierungen zu überwinden. Dem gängigen Schlagwort von der platonischen Überfremdung der Theologie begegnet B. mit einem mutigen Plädoyer für Platon (7–9). Er spürt die heute oft nicht mehr bekannten Erfahrungen dieser philosophischen Tradition auf und macht deutlich, daß gerade die Kritik und Überwindung des logos sophias durch den logos tou staurau das Christentum nicht am gedankenlosen Positivismus, sondern an der großen Metaphysik des Abendlandes seinen kritischen Anhalt finden läßt. Von daher kann in Überbietung des platonischen

Gottes-an-Sich beziehungsloser Vollkommenheit der biblische Gott in der Selbstbestimmung als Hingabe an andere, Welt, Mensch, Israel, den Gekreuzigten ein systematisch-durchhaltender Fundus der Theologie Baurs greifbar werden (16). – Erhellend ist in den folgenden beiden Aufsätzen zur Unsterblichkeit der Seele und zur Auferstehung der Toten die Abwehr des leichtgewichtigen Vorwurfs an Plato als Urheber des abendländischen Spiritualismus und des Leib-Seele-Dualismus. B. zeigt, wie Plato gegen eine sophistische Kritik zur Idee menschlicher Dauer kommt aus der Radikalisierung der ethischen Position und der logoszentrierten Integration des Menschen in der Ausrichtung auf das Gute gegen die Erfahrung der Freiheitsbedrohung in der Auflösung des Leibes. Der Erschütterung des Glaubens an das ewige Leben kann nicht offenbarungspositivistisch mit der Ersetzung der Unsterblichkeit der Seele durch die biblische Rede von der Totenauferstehung begegnet werden. Die Skepsis gegenüber dem Glauben an das ewige Leben hat ihren Nährboden in der Desintegration des modernen Menschen in der Industriegesellschaft und im Kollektivismus. Nur eine Neubetonung der Ichzentralisation und der Anrede des Du durch Gott kann der zerfaserten Selbsterfahrung gegensteuern (39).

Die 2. Gruppe der Aufsätze führt in den Problemkern des Verhältnisses von Evangelium und Welt ein. In „Unausweichlichkeit des Religiösen und die Unableitbarkeit des Evangeliums" (51–70) greift B. die antike und aufklärerische Religionskritik auf. Die Gegenkritik (Vico, Herder, R. Otto, u. a.) kehrt den Basissatz der Aufklärung „Religion steht gegen Humanität" um und erhebt Religion zur Begründung und Möglichkeitsbedingung von Humanität und Freiheit. Die Kritik der Kritik überholend zeigt B., wie die Stelle der „Götter" von Nihilismus und chaotischem Schweifen besetzt wird und er kommt zu einer Wurzelbestimmung der Religion. „Religion ist die unüberfragbare Erfahrung, daß der Mensch und seine Welt, Ich und Realität, Subjekt und Objekt, Vollzüge und Gegenstände immer *mehr* sind, als sie in sich selbst sind" (64). Das Spezifikum des Christlichen bestimmt B. in der Antithetik von Allmacht und Liebe am Gottesbegriff: Der Gott-an-Sich, der selbstbezüglichen Geschlossenheit ist zu einem Gott der Hingabe, des Seins-für-Andere überboten. Interessant muß es erscheinen, daß B. gerade in der Trinitätslehre die „Summe des Evangeliums" (112–117) erkennt als Kritik und Ziel von Welt und Mensch, indem, was sonst auseinanderbricht, geeint wird: Selbstsein und Gemeinschaft, Identität und Kommunikation (121).

Das 3. Bündel der Aufsätze ist vom Thema „Gegenwart der Reformation" zusammengehalten. Der Verf. kann den Überlegungen um eine Überholtheit der Rechtfertigungslehre nicht zustimmen, „weil es zwischen ihm (Luther) und uns keinen fundamentaleren Durchbruch des christlichen Glaubens und seines Gottes gibt, so daß die Präsenz der Thematik als Bestimmung von Welt und Mensch nicht als Vergangenes erst herbeigeholt werden mußte, vielmehr als Implikat von Gegenwart zu entdecken wäre und zugleich auf diese Gegenwart neu zukommt" (130). – Die reformatorische Kritik am Katholischen führt B. auf ihren Kern zurück, auf das Zerbrechen der Synthese von ontologischem und biblisch-geschichtlichem Gott. Die falsche katholische Ontologie, wie sie in den „Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas von Aquin" (206–219) aufgegriffen wird, konzentriert sich, wenn Gnade nur als Medium zum In-sich-selbst-Sein gefaßt werden kann. Gnade werde so letztlich zu einem „Haben" des in sich selbst geschlossenen menschlichen Seins, da der Mensch nicht ganz in die personale Wort-Glaube-Korrelation hineingenommen werde, mindestens unter der Voraussetzung der gesteigerten Selbsterfahrung der bürgerlich-neuzeitlichen Subjektivität. Dagegen kann die Reformation das Heil nur pro und nicht in nobis ansetzen. Letztlich könne die Ontologie des Eigenseins und Selbstandes und der Vollkommenheit des Selbst und der Identität die Relation der Person nicht zum Ausdruck bringen und darum auch keine ausreichende theologia crucis entwickeln. B. konzediert Thomas einen Durchbruch in der Trinitätslehre vom Sein-in-sich-Selbst zum Sein-in-Beziehung. B. verbaut sich den Zugang aber, indem er übersieht, daß Subsistenz und Relation zusammengehören, und daß der Mensch im katholischen Denken nicht nur in personaler Ebene vor Gott steht in Sünde oder Gnade, sondern daß der Mensch durchgehend als Geschöpf gesehen wird. In der Schöpfer-Geschöpf-Relation ist er so durchgreifend auf Gott bezogen als Sünder oder Begnadeter, daß ihm als Voraussetzung der Relation Eigenstand geschöpflicher Art gewährt ist und er sich nicht im göttlichen All auflöst.

Im letzten Teil seines Aufsatzbandes behandelt B. Fragen der kirchlichen Lehre und Irrlehre und Lehrverfahren. Auf einem hohen historischen und systematischen Reflexionsniveau entwickelt er abseits billiger Einseitigkeiten die spezifisch evangelische Problematik im neuzeitlichen Horizont nach der „Orthodoxie". Ohne eine Kongruenz von geistigem, gesellschaftlichem und staatlichem Leben scheint ihm Einheit der Lehre nicht durchsetzbar. Luther kannte jenseits des Gegensatzes monadischer Subjektivität und autoritativ vermittelten Wahrheitsanspruches die absolute Bindung des Gewissens an die Schrift und den Interpretationszusammenhang des kirchlichen Bekenntnisses, wohinein sich die gegenwärtige Auslegung unter den modernen Bedingungen stellen muß. Ein Konsens über die Wahrheit braucht nicht das in fixer Gegenständlichkeit formulierte Bekenntnis. „Auch ohne formal im voraus gesichertes Lehramt ist dort und dann Entscheidung über Lehre möglich, wo das Evangelium erkannt und geglaubt wird und dieser Glaube den Mut hat, die Weisung der Schrift in Anspruch zu nehmen, an sie gegen andere Interpretationen zu appellieren und sich nicht auf einen an der Ruhe des Fleisches orientierten Ausgleich einzulassen" (235). – Der vorliegende Aufsatzband stellt eine großartige Sammlung von Einsichten, Hinweisen und klaren Leitlinien dar und steht gegen bloßes theologisches „Gerede", weil Baurs Gedanken aus echter theologischer Arbeit herkommen. – Aufgrund eines drucktechnischen Versehens sind bei S. 289 zwei Seiten verschoben. G. L. Müller

Hasenhüttl, Gotthold, Kritische Dogmatik. 8° (291 S.) Graz-Wien-Köln 1979, Styria. – In sieben Teilen durcheilt der Verf. die zentralen Aussagenbereiche einer christlichen Dogmatik: 1) Was ist Wahrheit?; 2) Jesus Christus; 3) Gott; 4) Mensch; 5) Kirche; 6) Sakramente; 7) Eschatologie. Diese Teile sind sämtlich mehrfach unterteilt, z. B. der 6. Teil („Sakramente") so: 6.1 Grundfragen; 6.2 Taufe und Firmung; 6.3 Eucharistie; 6.4 Buße und Krankensalbung; 6.5 Priesterweihe und Ehe. Durch die Auswahl und die Anordnung der Stoffkomplexe knüpft H. also an das Vorgehen der bekannten Dogmatiken an. Sein Unterfangen kann auch insofern als ein „dogmatisches" angesehen werden, als er am Anfang der Abschnitte stets mit der lehramtlichen, in Dogmen greifbaren Tradition oder/und mit der gegenwärtigen theologischen Diskussion bekannt macht. Mehr an Gemeinsamkeiten mit heute sonst üblichen dogmatischen Gesamt- oder Einzeldarstellungen ist allerdings in dieser „Kritischen Dogmatik" nicht festzustellen. Sie stellt sich als ein radikales und umfassendes Alternativkonzept christlicher Dogmatik dar. Das Anders-, ja Fremdartige dieser Dogmatik liegt darin, daß die lehramtlichen Aussagen darauf abgeklopft werden, ob sie sich als Implikationen bzw. Explikationen des nicht-objektivierbaren, je aktuellen Vollzugs menschlichen Existierens verständlich machen lassen. Trifft dies zu, so werden sie – nach entsprechender Umdeutung – in den Entwurf integriert. Trifft dies nicht zu – und das ist fast immer der Fall –, so werden sie als mythologisch oder ideologisch disqualifiziert und beiseite geschoben.

Diese Grundoption des Verf. hat grundstürzende Konsequenzen, z. B. diese, daß Gott nicht mehr als transzendenter, absoluter, personaler Gott, der sich dem Menschen in Liebe versöhnend zugewandt hat, ausgesagt werden kann. Gott „geschieht" vielmehr im Vollzug (mit-)menschlichen Existierens. Die Christologie, die auf dieser Grundlage noch möglich ist, hat in etwa folgende Konturen: Jesu Leben und Wirken war darin vollmächtig, daß es „den Menschen zu Identität bringen kann, ihn von den entfremdenden Mächten befreit und die Identität von Theorie und Praxis herstellt" (95). Das Neue Testament und die Tradition haben dieses Auftreten Jesu zu interpretieren versucht – sei es dadurch, daß man es auf seine Herkunft von Gott und seine Legitimation durch ihn zurückführte, oder sei es dadurch, daß man ihm von seiner Vollendung, d. h. von der Auferweckung her Gültigkeit zusprach. Beide Interpretationsformen – so H. – verwischen und zerstören den Wert und den Sinn des Lebens Jesu. „Der Grund höhlt das Leben aus, der Grund in der Vergangenheit und Zukunft läßt das Leben zugrunde gehen. Jesu Vollmacht wird ganz von einer formalen (Fremd)autorität bestimmt: Weil er Gottes Sohn ist, oder weil er von Gott in der Auferstehung bestätigt wurde, ist uns sein Leben so wertvoll. Dieses „Weil" ist die radikale Entwertung des Vollzu-

ges selbst, die analytische Auflösung des Lebens in sich. Sieht man den Sinn des Lebens Jesu jedoch im Tun, im Vollzug selbst, ist seine Vollmacht sich selbst genug..., dann ist eine Frage nach dem „Dahinter", eine Frage nach der „Hinterwelt", absolut sinnlos. Sein Tun selbst bestätigt sich als sinnvoll. Daß Menschen froh werden, sich befreit fühlen, kurz Heilserfahrung machen, das ist genug Grund für dieses Tun. Es braucht keine „transirdische Bestätigung", vielmehr ist die Kommunikabilität die Zeugin der Wahrheit des Tuns" (96). In dieser radikalen Konzeption, die am NT keinerlei Anhalt hat, fällt die Gottessohnschaft Jesu, seine Präexistenz, sein Gehorsam dem Vater gegenüber, die universale Heilsbedeutung des Kreuzessterbens, die Auferweckung des Gekreuzigten durch den Vater und vieles Andere einfach fort. Ähnlich rückhaltslos greift der Verf. auch in die von der Heiligen Schrift und der Tradition sich herleitenden Aussagengefüge ein, die sich auf die Kirche, die Sakramente und die eschatologische Zukunft des Menschen beziehen.

Angesichts dieser „kritischen Dogmatik" erhebt sich die Frage, was ihre Christlichkeit ausmacht. Der Verf. unterscheidet zwischen dem Glauben(svollzug) einerseits und seiner christlichen Ausprägung. Christlich ist er für uns nur tatsächlich, insofern wir in einer abendländischen Tradition leben (68). Denkbar wäre – das ist damit gesagt – auch ein in anderen Denk- und Sprachschemata sich ausprägender Glaubensvollzug. Ein Rückbezug auf eine im kanonischen Sinn anerkannte Heilige Schrift ist weder formal noch inhaltlich vorgesehen. Eine wie auch immer beschaffene Kontinuität zur Geschichte der kirchlichen Auslegung der Hl. Schrift ist im wesentlichen nicht gegeben. Damit wird alles vom Verf. Ausgeführte beliebig. Wie läßt es sich in seiner Christlichkeit ausweisen? Was legt es eigentlich nahe, den je aktuellen Vollzug (mit-)menschlichen Existierens auf ein „Gottereignis" hin auszulegen? Was macht es darüberhinaus überhaupt sinnvoll, sich auf Jesus zurückzubeziehen, zumal wenn mit dem Gedanken gespielt wird, er habe möglicherweise historisch gar nicht existiert und dennoch könne er theologisch relevant bleiben? (86).

Die erste Aussage des Vorworts lautet „Information ohne Denkverbot". Leider entspricht H. diesem Programm in ungezählten Details nicht. Die Darstellung gegnerischer Position läßt die notwendige Sorgfalt vermissen. Fast stets werden die Positionen in vereinfachte Schemata gepreßt.

Nur auf eines sei noch hingewiesen: auf das Ressentiment gegen die Kirche und ihre Geschichte, das aus der Verwendung mancher Bilder und Vergleiche spricht: z. B. der Vergleich des biblischen und kirchlich konkret werdenden Glaubensgehorsams mit einem „Eichmanngehorsam" gegen Gott. Eichmann, so wird in der Fußnote in Erinnerung gerufen, habe sich aus Gehorsam maßgeblich an der „Endlösung" der Judenfrage beteiligt (62); oder: die Behauptung einer strukturellen und sachlichen Verwandtschaft zwischen den „Deutschen Christen", die im Blick auf Hitler am „Führerprinzip" festhielten, und der katholischen Kirche, die die autoritative Interpretation der Hl. Schrift an das Amt bindet (71 f.); oder schließlich: die Herstellung einer Assoziation zwischen dem „unauslöschlichen Merkmal", das durch den Empfang mancher Sakramente verliehen wird, und dem „Mal", das den SS-Männern im Dritten Reich eingebrannt wurde. – Der Verf. hat offensichtlich Interesse daran, in den Fragen des Glaubens und der Theologie reinen Tisch zu machen. Er tut es so bedenkenlos, daß seine Aussagen nicht als hilfreicher Beitrag zum gegenwärtigen theologischen Gespräch angesehen werden können.

W. Löser, S. J.

Becker, Gerhold, Theologie in der Gegenwart. Tendenzen und Perspektiven. 8° (258 S.) Regensburg 1978, Pustet. – Es ist ein kühnes Unterfangen, wenn ein junger Theologe gleich mit einem Titel wie dem vorliegenden vor die Öffentlichkeit tritt. Was gehört nicht an Sachkenntnis und Unterscheidungsvermögen dazu, um in der heutigen Situation einen Überblick über die „Tendenzen und Perspektiven der Theologie" zu bieten, wenn dabei mehr herauskommen soll als eine Aneinanderreihung von Inhaltsangaben von zufällig zusammengerafften Büchern und Artikeln! Bei allem Vorbehalt, der hier unvermeidlich ist, darf man sagen, daß der Verf. eine erstaunliche Leistung vollbracht hat, zu der man ihm gratulieren

darf. Natürlich war er gezwungen, aus dem weiten Bereich „Theologie" eine Auswahl zu treffen; so ist es zu den vier großen Abschnitten gekommen: Theologie der Gesellschaft – Die Wiederentdeckung der Religion – Die Frage nach Gott – Christologische Konzentration. Der 5. Abschnitt (Grenzüberschreitungen) behandelt formal-methodische Fragen: Theologie und Sprache – Theologie und Wissenschaft – Theologie und Praxis. Während das 1. Kapitel (Theologie und Gesellschaft) mit den Unterthemen: Theologie der Hoffnung – der Revolution – der Befreiung, daran erinnert, daß das Buch aus einer im Jahre 1976 in Kolumbien gehaltenen Vortragsreihe entstanden ist, sind die anderen Abschnitte weitgehend den Studien verbunden, die B. für die Erstellung seiner Doktordissertation betrieben hat. Desgleichen verrät die Bibliographie, daß das Buch unter der Obhut von Eugen Biser entstanden ist. Das gilt vor allem für das 2. Kapitel (Wiederentdeckung der Religion), das mir das bestgelungene zu sein scheint. Im Ausgang von E. Tröltsch zeigt B. die verwirrende Situation der neuzeitlichen Religionskritik und die einander ablösenden Versuche, das eigentliche Wesen von Religion zu bestimmen. Besonders erhellend ist, was über Sinnfrage und Sinnkrise gesagt wird (Die Kunst, es nicht gewesen zu sein / Struktur contra Individualität / Fortschritt als Bumerang). Was abschließend zur „Entdeckung der Weltreligionen" dargelegt wird, sollten alle, die an der Gestaltung der theologischen Studienpläne arbeiten, sorgsam bedenken. Daß die Darlegungen des 3. Kapitels (Die Frage nach Gott) ein wenig überholt wirken, liegt an unserer hektischen Zeit, die die Distanz zwischen einer „Gott-ist-tot-Theologie" und einer Theologie aus religiöser Erfahrung innerhalb weniger Jahre zu überspringen verstanden hat. H. Bacht, S. J.

Lehmann, Karl / Raffelt, Albert (Hrsg.), Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch. Gr. 8° (53 u. 469 S.) Zürich-Köln und Freiburg-Basel-Wien 1979, Benziger und Herder. – Anzuzeigen ist ein gelungener Reader, der Karl Rahners bahnbrechende Theologie in ihrer Breite und Tiefe vorstellt. Die beiden Herausgeber dieses Karl Rahner-Lesebuchs, die sich selbst als ehemalige Schüler und Mitarbeiter Rahners bezeichnen, wollen mit ihrer Textauswahl einen Zugang zum Gesamtwerk schaffen und „an viele verborgene und kostbare Schätze dieses Werks" (5*) erinnern; sie wollen damit zugleich „exemplarische Hilfe bei der Einübung gläubiger Existenz" (5*) anbieten – entsprechend der Intention Rahnerscher Theologie. Es handelt sich um ein Lesebuch, das aus dem Gesamtwerk Rahners (über 3500 Veröffentlichungen) 159 Lesestücke aus allen Schaffensperioden präsentiert. Daß ein solches Buch nicht auf Vollständigkeit bedacht sein kann, versteht sich von selbst; gleichwohl spiegelt es die von einem Grundduktus zusammengehaltene Vielfalt der Themen und Perspektiven wider. Man darf diesem Lesebuch vorbehaltlos bescheinigen, daß es eine willkommene Ergänzung zu Rahners eigener Synthese „Grundkurs des Glaubens" ist. – Die Texte sind in acht größeren Abschnitten gesammelt, deren Systematik sich an den Aufbau der Rahnerschen Theologie anlehnt. Der erste Abschnitt präsentiert Texte, die das *Ganze des Christentums* reflektieren und einen hohen Anspruch an den Leser stellen (1–22). Eine der Rahnerschen Kurzformeln des christlichen Glaubens eröffnet diesen Abschnitt und zugleich die Gesamtauswahl (1–4). Der zweite und mit einhundert Seiten längste Abschnitt bietet unter dem Titel „Geheimnis des Daseins" eine bunte Palette von Texten zur *Anthropologie* (23–123). Hier zeigt sich die für Rahners anthropologisch gewendete Theologie typische breite Fächerung der Themen und die Vielfalt der Stile und literarischen Gattungen. Dem zentralen Freiheitsthema wird zu Recht breiter Raum gegeben (vgl. 44–53, 62 ff., 108 ff.). Es folgen die trinitarisch geordneten Abschnitte mit Texten zur *Theo-logie* (124–180), zur *Christologie* (181 bis 245) und zur *Pneumatologie* (246–267), die jeweils die Vielfalt der Aspekte und Zugänge zur Darstellung kommen lassen. Die Textauswahl dieser drei trinitarisch geordneten Abschnitte mündet jeweils in einem Gebet; damit unterstreichen die Herausgeber eine wesentliche Intention Rahners, der mit seiner Theologie letztlich der mystagogischen Einweisung in das Gott-Geheimnis des Daseins dienen will. Der sechste Abschnitt bringt sorgfältig ausgewählte Texte zur *Ekklesiologie* (und Mariologie), unter denen streng argumentative, meditative und kritisch-paränetische zu finden sind (268–347). Der siebte Abschnitt stellt eine Fülle von Aussagen

zum *christlichen Leben* zusammen, etwa zu Gebet, Sakramenten, Tugenden (348 bis 431). Der achte und letzte Abschnitt schließlich versammelt Texte zur *Eschatologie* (432–460). Ein „Gebet um Hoffnung" (457 ff.) ist der letzte Text dieses Abschnitts und auch der Gesamtauswahl. – Das Corpus dieser Texte wird eingerahmt durch eine Einführung von Karl Lehmann und durch erschließende Register: Lehmanns Einleitung („Karl Rahner. Ein Porträt", mit eigener Seitenzählung 13*–53*) skizziert Rahners Lebensweg und die Werksgeschichte, sie weist Grundgestalt und Profil seines theologischen Denkens auf und hebt die philosophisch-theologischen Ansatzpunkte hervor. Den theologischen Grundansatz Rahners sieht Lehmann in der „Erfahrung der Gnade" (36*); direkte oder indirekte Bestätigung seiner Sichtweise findet er auch bei anderen Autoren (K. H. Neufeld, J. B. Metz, K. P. Fischer). Lehmanns Rahner-Porträt ist erstmals 1970 veröffentlicht worden (in: H. Vorgrimler/R. Vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg–Basel–Wien 1970, 143–181) und als Einleitung zum vorliegenden Lesebuch erheblich überarbeitet worden. – Dem Karl Rahner-Lesebuch sind abschließend beigefügt: eine Bibliographie der wichtigsten Veröffentlichungen Rahners (461 ff.), das Quellenverzeichnis der versammelten Texte (465 f.) und ein Sachregister (467 ff.).

War der äußere Anlaß für die Herausgabe des schon lange geplanten Lesebuchs der 75. Geburtstag Rahners, so kann als „innerer" Anlaß das Bestreben gelten, einem möglichst breiten Leserkreis Rahners Theologie zu präsentieren. Das Buch richtet sich an nach-denkliche Christen und theologisch Interessierte, an Theologiestudenten und Religionslehrer, an Seelsorger und auch an theologisch Versierte. In der Tat werden wohl alle genannten Adressaten auf ihre Kosten kommen, weil das Buch zum längeren oder kürzeren Blättern, Lesen oder Studieren einlädt, weil es, thematisch aufgeschlüsselt, einen leichten Zugang ermöglicht (auch das Sachregister ist eine gute Hilfe dazu), weil Lehmanns Einleitung eine umfassende Verständnishilfe bietet. – Als kleine Mängel, die wohl nicht unter das Verdikt des Vollständigkeitswahns fallen dürften, sind anzumelden: fehlende Texte zu „Konkupiszenz", „Vergebung" und „Mystagogie"; das Stichwort „Exerzitien" (394, 403 ff.) sollte auch im Sachregister zu finden sein; ein Namenregister wäre eine zusätzliche Hilfe gewesen. Gleichwohl gilt: Diese einladende und repräsentative Textauswahl aus Rahners immensem Gesamtwerk dürfte für lange Zeit eine Art „Vademecum" sein und eine Hilfe für die „Rechenschaft des Glaubens" in dürftiger Zeit.

M. Sievernich, S. J.

Marlé, René, Le Projet de Théologie Pratique (Le Point Théologique 32). 8° (127 S.) Paris 1979, Beauchesne. – Was kann einen deutschen Leser bewegen, sich gerade auf dieses französische, in seinem Umfang überschaubare Buch einzulassen? Zum einen wohl das Thema selbst, das in der Theologie heute einen wichtigen Platz einnimmt: Le Projet de Théologie Pratique. Damit reiht es sich in die zahlreichen Überlegungen und Entwürfe einer „praktischen Theologie" ein, wie sie bereits bei vielen deutschen Autoren zu finden sind. Und wer dieses Buch aufschlägt, wird überrascht sein, fast ausschließlich deutsche Theologen vorgestellt zu bekommen. Doch ein weiterer Anreiz könnte sein zu sehen, wie ein Theologe – der sich schon seit Jahren einen Namen gemacht hat durch seine Arbeiten über Bultmann, Ebeling, Bonhoeffer, – aus einem Land, das versucht, gerade in der kirchlichen Praxis neue Wege zu finden, die „praktische Theologie" darstellt, sowohl in ihrer geschichtlichen Entwicklung als auch in verschiedenen augenblicklichen Entwürfen. In einem ersten Teil (La Théologie, Discipline Problématique) zeigt der Verfasser die Schwierigkeit auf, die sich einer Theologie schon immer stellten: ihren Platz zu finden im Rahmen der Kirche, der Kultur und der Gesellschaft. Wie kann sie einerseits ihren Status als Wissenschaft bewahren und begründen, andererseits sich von der geschichtlich konkreten und bedingten Form eines praktizierten Glaubens immer wieder neu prägen lassen(S. 8–43)? – Welche Rolle spielt in diesem Kontext eine „praktische Theologie"? Diese Frage bestimmt den 2. Teil des Buches (Le Concept et le Propos de Théologie Pratique). In einem geschichtlichen Kap. führt der Verfasser dem Leser die verschiedenen Entwicklungsstadien der „praktischen Theologie" vor Augen, ihre je verschiedene Bedeutung im Gesamten

einer Theologie: bei Thomas von Aquin und Luther eher kurz angedeutet, ausführlicher dann, weil systematisch entwickelt, in der Tübinger Schule: bei Schleiermacher auf protestantischer Seite, bei Rautenstrauch und Graf auf katholischer Seite (S. 47–75). – In einem zweiten Kap. (La Théologie Pratique dans le Context d'une Nouvelle Culture) geht der Verfasser auf das Theorie-Praxis-Problem ein und zeigt, wie mehrere theologische Autoren in ihrem Entwurf einer „praktischen Theologie" diese immer wieder auftauchende Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis (Wer bestimmt wen? Kann es das eine ohne das andere geben?) zu beantworten suchen (so bei Greinacher, Lehmann, Heinrichs, Ebeling) (S. 77–98). In einem dritten Kap. kommen nochmals zwei Gruppen zu Wort (Statut Assigné à la Théologie Pratique chez quelques Théologiens Contemporains). Der Verfasser führt Überlegungen einiger Dogmatiker (Rahner, Pannenberg, Moltmann, Gisel) an, die vor allem den eigenständigen und unverzichtbaren Platz einer „praktischen Theologie" bezeugen und fordern. Die Überlegungen der zweiten Gruppe (Points de Vue de Représentants de la Théologie Pratique) kreisen um das zum Teil unklare Verhältnis der theologischen Disziplin zu den anderen Disziplinen wie z. B. zur Soziologie, Gesellschaftswissenschaft. Hier kommen auch einige französische Theologen zu Wort (G. Casalis, G. Defois, J. Audinet) (S. 99–120). – Welche Antwort gibt der Autor auf die Frage nach dem „Projet de Théologie Pratique"? Die „praktische Theologie" ist im Entstehen. Sie bietet eine Chance für eine Zeit, die vor allem vom Experiment, von der Technik und der Analyse her ihre Wissenschaft entwickelt. Ja, sie hat eine unverzichtbare Aufgabe für das Gesamte einer Theologie, indem sie den Glauben zu formulieren sucht, ausgehend von der gegenwärtigen Praxis im Leben der Gläubigen und der Kirche. Aber sie kann sich nicht im voraus schon selbst definieren, ohne ihr eigenes Konzept zu verleugnen, nämlich eine Theologie bieten zu wollen, die aus der gelebten und erfahrenen Praxis kommt. – Das Buch gibt einen interessanten Einblick in die Diskussion der „praktischen Theologie", indem es gleichzeitig deren geschichtliche Wurzeln und Zusammenhänge bietet. Dies alles auf 127 Seiten. Und damit scheint mir auch die Grenze eines solchen Buches genannt. Es ist ein überblickartiger Durchgang durch die Geschichte und durch verschiedene derzeitige Positionen, ein Durchgang, der Schwerpunkte aufzeigen möchte und darauf verzichtet, sie umfassend zu diskutieren – im Interesse eines nicht nur theologisch spezialisierten Leserkreises.

J. Gimbler, S. J.

IV. Sakramente. Liturgie. Spiritualität usw.

Schneider, Theodor, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Gr. 8° (322 S.) Mainz 1979, Grünewald. – Der Stellenwert der Sakramente für das Leben in und mit der Kirche rechtfertigt die je neue Bemühung um ihre Theologie und Praxis. Das gilt verstärkt für Zeiten, in denen vertiefte Besinnung auf den Glauben und seine zu erneuernde Praxis ansteht. „Nach Vatikanum II" als Ortsangabe sichert dem vorliegenden Buch offenen Raum und Erwartung. Zumal, da es sich vornimmt, nicht nur „Sakrament im allgemeinen" verstehen zu helfen, sondern (ab S. 70) auch die sieben Einzelsakramente. Und zwar so, daß die aktuellen Probleme jeweils den Einstieg abgeben, und das unbeirrt auch dann, wenn sie ziemlich „heiß" sind. Ein mutiges Unterfangen um so mehr, als der verfügbare Raum knapp bleibt auch dann, wenn man vernünftigerweise das voraussetzt und gesagt sein läßt, was anderswo und schon oft gut gesagt worden ist. Gewiß, manchmal stört es, wenn für nuancierte, abwägende Darstellung der Platz fehlt. Aber dann bleibt immer noch übrig, daß ein Professor „bekennt", was er meint zum Wandel der Bußpraxis, zur theologischen Wertung von Bußfeiern, zur Frage „Amt und Frau", zur Geschiedenenpastoral usw. Wenn es dann gelegentlich beim Leser nicht zur Identifikation mit den eingenommenen Positionen kommt – wenn nur der Fragepunkt im Wesentlichen unverkürzt gebracht wurde (und das ist der Fall), ist es hilfreicher Anstoß zum Weiterdenken. Sehr angenehm fällt auf, daß die pastoralen Anliegen und Anregungen mit besonderer Eindringlichkeit vorgetragen werden. Zu vermerken ist die lebendige und anschauliche Sprache, die Sorge um das didaktische Detail. Beispielsweise hat jedes Kapitel

seine zugehörige Literaturangabe, in der Reihenfolge Gesamtdarstellungen – Einzelaspekte – praktische Fragen, und das chronologisch, um schneller den Standort verifizieren zu können. Das hilft z. T. das fehlende Sachregister verschmerzen; Personenregister und Gesamtverzeichnis der Literatur sind beigegeben.

Über Akzente und Proportionen wird man nicht gern streiten wollen. Der verfügbare Raum etwa für „Sakramente im allgemeinen" ist gering, runde 50 S. nur. Wenn die Sache davon affiziert erscheint, wird man trotzdem Desiderate anmelden dürfen. Über die Kausalität wird arg behend geredet. Der Gehalt einer zentralen Formulierung wie „significando efficiunt" wird nicht vermittelt. Wem ein skotistisches „signum efficax" genügt, mit dem soll nicht gestritten werden. Aber es hätte positive Weiterungen für das vollere Verständnis von Christusereignis, Kirche usw., wenn man die gefülltere Auffassung wenigstens exponiert hätte. Ist es Zufall, wenn S. 96, anläßlich der Taufe (deren Heilsnotwendigkeit eine andere als die der Kirche ja nicht sein kann!) formuliert wird: „Die Taufe ist heilsnotwendig für den, der die Möglichkeit hat, dies zu erkennen"? „Etwas überspitzt formuliert" sollte nicht ganz von der Verpflichtung entheben können, es nicht bei der schlichten Definition einer necessitas praecepti zu belassen? Die Exposition des ‚opus operatum' (64 f.) führt ungut zu der Vermutung, seine wesentliche Sinnspitze sei die Vergewisserung, angesichts der Unwürdigkeit so vieler Spender. Und im Zusammenhang damit: betreffs des Stellenwertes der sakramentalen Intention hätte eine ausführlichere Darstellung gut getan. Die Zuwendung an ‚res et sacramentum' ist dürftig. Wenn die ‚res sacramenti' die sakramentale Gnade ist, scheint es schlichtweg unrichtig zu sagen (S. 57) „und das Ineinander dieses nur äußeren Zeichens, des sacramentum tantum und des inneren Geschehens der res sacramenti" sei „dann einfach additiv sacramentum et res", und daß Petrus Lombardus es so verstanden hätte (ebd.), will dem Rez. durchaus nicht eingehen. Warum insistiert wird? Es bleibt schon innerhalb dieses Buches nicht ohne Folgen. (Bloße, aber wahre) ‚Gültigkeit' und ‚Charakter' sollten anderswo nicht gut beheimatet werden können. Diesbezüglich sind einige reichlich flotte, um nicht zu sagen: prekäre Formulierungen zu konstatieren. Z. B. S. 260: mit der „Demut" (einmal ganz davon abgesehen, daß die angesprochenen Hörer es leicht aszetisch mißverstehen dürften!) sollte die ministerialitas des priesterlichen Charakters doch nicht adäquat gefaßt sein! Man sollte ein Positivum wegen möglicher und tatsächlicher Fehlleistungen oder hic et nunc gut ankommender Bemerkungen („... Lobgerede vom priesterlichen Charakter") nicht verkürzen. Wer würde denn mit dem Taufcharakter analog verfahren? Und weil gerade die Taufe als Gegenprobe angezogen wurde: was von der Aussage „das Ehesakrament umfaßt Ehefeier und Eheleben" gültig ist, sollte sehr wohl in Entsprechung von der Taufe formuliert werden können und müssen. Aber trotzdem würde wohl kaum jemand für deren Feld eine Aussage analog dieser „Das Zeichen des Ehesakraments ist die dauernde, versprochene Lebensgemeinschaft" (290 ff.) für dienlich erachten? Das Zeichen des Taufsakraments ist das rechte nachtaufliche Leben? Falls mit solchen Formulierungen für eine Geschiedenenpastoral Geleise gelegt werden sollten (eine Frage – keine Insinuation): dieses Anliegen in Ehren; seine Besorgung wird nicht solide genug geschehen können.

Zwei Bemerkungen noch: (1) Das Dekret für die Armenier „kein offizieller Konzilstext" (92)? Das ist überzogen. Einmal abgesehen davon, daß die Gründe, die zu einer recht jungen Diskussion um dieses Dekret führten, heutiger Sakramententheologie keinerlei Schwierigkeiten mehr machen: wenn die „fidei veritas apud ipsos Armenos" zweifelsfrei werden soll „per hoc decretum, sacro hoc approbante Florentino concilio", dann sollte es wohl ein actus concilii sein! Die Bulle ‚Cantate Domino' (1441) hatte jedenfalls keine Schwierigkeiten, es zu zitieren wie die Texte anderer ökumenischer Konzilien auch. (2) Ein Versehen: S. 113 „Ende des 4. Jahrhunderts in den Schriften des Faustus von Riez" kann sich nicht gut ein noch so zaghafter Anfang einer Firmtheologie gezeigt haben: Faustus ist erst zu Beginn des 5. Jh. geboren. A. Stenzel, S. J.

Orsy, Ladislas, The evolving Church and the Sacrament of Penance. 8° (211 S.), Denville (New Jersey) 1978, Dimension Books. – Das Buch hat ein doppelpoliges Thema: zum einen geht es um das Phänomen der Entwicklung und

Veränderung des christlichen Glaubensverständnisses und der kirchlichen (auch rechtlich geordneten) Praxis, zum anderen um die Geschichte und die Zukunft des sakramentalen Bußvollzugs in der Kirche. Beide Pole sind zum Teil als eigenständige Themenkomplexe behandelt, zum Teil stehen sie in Funktion zum jeweils anderen Sachverhalt. So dienen die Aussagen zum Bußsakrament der Konkretisierung und Exemplifizierung der Ausführungen, die sich auf den möglichen und notwendigen Wandel in der Kirche beziehen und dabei die strukturellen Momente stärker herausarbeiten. Umgekehrt erlauben es diese grundsätzlicheren Erwägungen, den faktischen Wandel der kirchlichen Bußlehre und -praxis sachgemäßer zu erfassen und gelassener zu bewerten. – Das Buch umfaßt nach einer längeren Einleitung fünf Kapitel, von denen das erste, vierte und fünfte sich mit den altkirchlichen, den jüngsten („Ordo paenitentiae" von 1973) sowie den zu erwartenden bzw. zu erhoffenden Wandlungen des Bußsakraments befassen: First question about history: how did the practice of reconciling sinners develop? (I); Fourth question about the new Rite of Penance: what is its meaning in an evolutionary process? (IV); Fifth question about the future: how should development continue? (V). Die beiden restlichen Kapitel sind den grundsätzlicheren, strukturbezogenen Erwägungen vorbehalten: Second question about ideas: how do they change? (II); Third question about persons: how do they change? (III). – Der Verf. erhebt wohl nicht den Anspruch, neue wissenschaftliche Informationen zu vermitteln. Er greift die gesicherten Erkenntnisse der Bußgeschichte auf und stellt eine Fülle nicht nur erkenntnistheoretischer und wissenspsychologischer bzw. -soziologischer Einsichten, sondern auch theologischer Überlegungen zusammen. Und all dies fügt er in gefälliger und pastoral und spirituell hilfreicher Weise ineinander. W. Löser, S. J.

Bruns, Bernhard, Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient (Annuarium Historiae Conciliorum, Suppl. 3). 8° (200 S.) München–Paderborn–Wien 1976, Schöningh. – Nach der Verteidigung seiner Dissertation (Rom 1947) verbreitete *P. Fransen, S. J.* seine verhältnismäßig neue Interpretation des tridentinischen Kanons über Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch (DS 1807) in einer Reihe von Artikeln in dieser Zeitschrift (s. Schol. 1950–1955). Seine Auslegung stieß auf keine nennenswerte Kritik und wurde fast zur opinio communis. Studien von Fachleuten wie A. Lang, H. Jedin, Z. Alszeghy und M. Flick über die darin implizierten Begriffe von haeresis, anathema und fides und zuletzt die umfangreiche Dissertation von *L. Bressan* (Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori, Roma 1973) hatten diesen Eindruck bekräftigt. In der vorliegenden Monographie analysiert nun B. erneut den ganzen Stoff mit der klaren Absicht, Fransens Interpretation kritisch zu überprüfen. Die Studie wurde im November 1974 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. als Doktorarbeit bei Prof. U. Mosiek angenommen. – Der Verf. schickt eine knappe Darstellung des theologischen Hintergrundes der Frage voraus, indem er die Meinung zur Ehescheidung und Wiederheirat von Luther, Erasmus, Cajetan und Ambrosius wiedergibt. Sodann analysiert er im 2. und 3. Tl. der Arbeit die einschlägigen Vorlagen, Diskussionen und Ergebnisse der Bologneser (33–97) und dann der Trienter Tagungsperiode (98–156), die schließlich im 7. Kanon der XXIV. Sitzung ihren Niederschlag fanden. Als Hilfsmittel folgen ein Anhang zum 5. Kanon derselben Sitzung und eine sehr nützliche Sammlung von Texten und historischen Quellen, die bei der Arbeit irgendwie in Frage kommen. Quellenmäßig stehen dem Verf. im Grunde keine neuen Daten zur Verfügung: er nimmt hauptsächlich die schon bekannten Protokolle nochmals unter die Lupe und versucht, die globale Bedeutung des vom Konzil verabschiedeten Kanons so präzis wie möglich zu entfalten.

Was ist das Ergebnis der sehr klar und übersichtlich angelegten, an einigen Stellen etwas schulmäßigen und nicht ganz von Polemik (Fußnoten) freien Überprüfung der Fransen'schen These? Nach dem Verf. entfalten sowohl der 5. als auch besonders der 7. Kanon, wie sie jetzt vorliegen, die „als Glaubenssatz definierte kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe" (155–156). Es ist hier nicht möglich, jeden Schritt der Beweisführung darzulegen, geschweige denn zu disku-

tieren. Im folgenden geben wir nur einigen Bemerkungen und Bedenken gegen das Grundergebnis von B. Ausdruck: Dem Verf. ist zuzustimmen, wenn er gegen Fransen behauptet, das Verbum errare des 7. Kanons bedeute nicht nur „seine Kompetenz überschreiten", sondern enthalte auch eine lehramtliche Komponente. B. dürfte Recht haben, wenn er Fransens Behauptung beanstandet, nach der unser Kanon – besonders dessen Ausdruck „matrimonii vinculum non posse dissolvi" – nur von der sog. indissolubilitas *intrinseca* handele (was heute Fransen selbst vielleicht nicht mehr vertreten würde). Wir teilen aber nicht die Grundthese des Verf., nämlich, daß der 7. sowie der 5. Kanon der XXIV. Sitzung die Unauflöslichkeit der Ehe als Dogma im heutigen Sinn definieren, und zwar (mindestens) aus folgenden Gründen: Der Verf. nimmt wie Fransen die Ergebnisse von A. Lang (MThZ 4 (1953), 133–146) über die Bedeutung vom anathema im Trienter Konzil an: dies Wort allein genügt jedoch nicht, um die verurteilte Lehre als formelle Häresie und deswegen die kontradiktorische als Dogma im heutigen Sinn zu qualifizieren. Um das zu erreichen, muß etwas anderes im Text hinzukommen. Nun behauptet B., die im 7. Kanon gebrauchte Formel iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam leiste dies, während der 5. Kanon im Grunde eine Konsequenz des 7. (160) sei! Wir meinen, daß er besonders bei der Analyse der censurae der Konzilsväter einen zwingenden Beweis schuldig bleibt. Im entscheidenden Augenblick verläßt der Verf. die kühle Analyse der Protokolle (die vielleicht ein wenig kritischer genommen werden sollten), um Deduktionen anzustellen. Wir haben den Eindruck, daß B. an einigen Stellen überinterpretiert bzw. Fragen verdrängt. Genügt z. B. wirklich der Einschub iuxta etc., der eigentlich adverbial zu docuit et docet steht, um die Tragweite des anathema im gewünschten Ausmaß zu ändern? B. behauptet es wiederholt, aber wie gesagt ohne klaren Beweis (s. sogar das Zugeständnis, 85). Darüber hinaus, auch wenn der Einschub iuxta etc. den Satz in eine dogmatische Definition im Sinne von B. umwandeln sollte, wäre das Ergebnis wohl kaum eine Definition der Unauflöslichkeit der Ehe schlechthin, sondern nur der Unmöglichkeit von Eheleuten und Kirche, das Eheband wegen Ehebruch zu lösen. Deduktionen wie die folgende: jeder andere Grund sei wohl geringfügiger oder selbstverständlich von den Konzilsvätern mitgemeint, wie es der Verf. S. 160 tut, sind u. E. auf keinen Fall zulässig. Beide Kanones würden dann, wo von matrimonii vinculum die Rede ist, zuviel aussagen (s. den 6. Kanon derselben Sitzung und die Ehescheidungspraxis der Kirche bez. jeder Ehe, die nicht ratum et consummatum ist). Zu denselben Fragen gegenüber B.s These kommt man, wenn die anderen für den 7. Kanon in Frage kommenden hermeneutischen Gesichtspunkte ernst genommen werden, nämlich: a) die sich in der bekannten Petitio ausdrückende Sorge der Venediger Legaten für eine Schonung der östlichen „Riten"; b) die immer wieder auftauchende Absicht, mit dem anathema nur die impii homines huius saeculi insanientes und nicht Kirchenväter und zeitgenössische Theologen, die bei einer abweichenden Exegese der Mattäusstelle die Autorität der Kirche nicht beanstandeten, zu treffen und c) die von sovielen Konzilsteilnehmern empfohlene Vorsicht gegenüber einer auch damals als äußerst heikel empfundenen Bibelstelle. Die kritische Rückfrage soll B.s Leistung nicht schmälern: Er hat gleichsam den terminus ad quem der Dogmatizität der tridentinischen Ehescheidungskanones aufgezeigt und die Dogmengeschichtler gezwungen, sich erneut mit den Quellen zu beschäftigen.

C. Marucci, S. J.

Jetter, Werner, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. Gr. 8° (334 S.) Göttingen 1978, Vandenhoeck & Ruprecht. – Das Vorwort gibt Auskunft: Zu den Stichworten „Symbol" und „Ritual" war ein Beitrag für den Kommentarband zur Gottesdienstumfrage der VELKD erbeten. Für auch nur hinreichende Orientierung erwies sich der zugemessene Raum als zu beschränkt – die als notwendig erachtete ausführlichere Bearbeitung des Themas liegt hier vor. Die Einschränkung „anthropologische Elemente" ist zu beachten. Auf diesem Feld hat (vornehmlich protestantische Kult-)Theologie durchaus Arbeit vor sich. Die Virulenz eines hier einschlägigen Stichwortes wie „Glaube und Religion" ist gewiß nicht mehr die der jungen dialektischen Theologie, aber abgemildert ist

sie immer noch sehr präsent. Auf das spezielle Feld übertragen: wenn man mit Symbol noch einigermaßen glimpflich umzugehen pflegt – Ritual darf umso resoluter negativ besetzt werden. Es ist gewiß der Mühe wert, „das grundsätzlich pejorative Verständnis des Rituellen ... nicht länger ... Gegenstand eines gesteigerten protestantischen Selbstgefühls sein" zu lassen (S. 111). Nun hat aber diese Einschränkung nicht nur das Thema präzisiert, sie hat auch ihren Preis. Die besondere Rücksicht „anthropologisch" scheint nicht die Aussparung der sakramentalen Dimension (dies als globale Kennzeichnung für die Realpräsentation des Heilstuns) zu fordern, bzw. anders herum: Ritual und Symbol als für den christlichen Gottesdienst konstitutiv werden nicht angemessen angegangen, wenn man bei ihrer Behandlung von dieser Dimension absehen zu dürfen meint. Gottesdienst als Dienst des Menschen auf Gott hin – die in dieser Studie vorherrschende Sicht, und die ist eine Teilsicht – läßt das Sakramentale nicht recht in den Blick kommen. Des Wortgeschehens Dignität im Gottesdienst unangetastet: wenn man die Frage offenhält (E. Jüngel wird hinreichend häufig zitiert, um ein gewisses Einverständnis mit seinen Positionen vermuten zu lassen), daß das Heilsgeschehen nach Christus auch allein durch das Wort der Verkündigung und den Glauben weitergehen könnte, hat man die bleibende Bedeutung der Inkarnation entscheidend zurückgenommen und den verbindlichen Raum konkreten christlichen Gottesdienstes verkürzt. Daß in solchen theologischen Koordinaten dann bei der unumgänglichen Pflichtübung „Kultkritik in AT/NT" weniger nuanciert geredet wird als es katholischer Kirchen- und (im Verband damit) Gottesdienstlehre gerechtfertigt erscheint, sei nur eben angemerkt. – Wenn es ungewöhnlich sein sollte, eine Rezension mit den Reserven beginnen zu lassen – vom vielen Positiven kann jetzt umso unbehinderter geredet werden. Die Ausführungen stützen sich auf philosophische, soziologische, kommunikationswissenschaftliche usw. Arbeiten, deren Auflistung in der Bibliographie respektabel ist. Was an Problematik aufgewiesen und an Diskussion ausgebreitet wird, ist soviel, daß manches nur eben „angerissen" werden kann und man gelegentlich versucht ist zu meinen, daß weniger u. U. mehr gewesen wäre. Die Stoffdarbietung ist immer interessant, partienweise brillant. Der „praktische" Theologe Jetter kennt den gottesdienstlichen Alltagsbetrieb ebenso wie die Experimente, und betriebsblind ist er fürwahr nicht. Die beunruhigende Situation des Gottesdienstes heute wird gesehen und ungeschminkt benannt. Wenn angesichts solchen Befundes zu gelassenem Vertrauen als dem Christen gemäßer Haltung gemahnt wird, gewinnt das zusätzliche Glaubwürdigkeit durch einen überlegenen common sense, mit dem Schwachstellen, Sackgassen, Modisches usw. unbestechlich aufgespießt werden. Und das mit so leichter Hand, so geistreich, daß man die etwas bemühte Häufung von Aperçus und Wortspielen – und damit einen gewissen sprachlichen Manierismus – in Kauf nimmt. – Die große Stoffgliederung ist übersichtlich. Sieben Kapitel: als empirische Basis ein Überblick über die Umfragen zur volkskirchlichen Religionsausübung von Seiten sowohl der kath. wie der ev. Kirchen der Bundesrepublik (1); über „Symbolisierung" (2) anthropologische Informationen und (3) theologische Erwägungen; Gottesdienst als Ritual (4); Bedeutung des Gottesdienstes historisch (5); Gottesdienst als symbolische Kommunikation (6); Gottesdienst heute – Situationen und Chancen (7). – Anerkennung verdient, was das Arbeiten mit diesem Werk außerordentlicher Stoffülle erleichtert: nicht nur Verweise auf benutzte Literatur, sondern freigebig auch längere Zitate; ein sehr detailliertes Sachregister. Die angelegentliche Beschäftigung lohnt allemal.

A. Stenzel, S. J.

Wegman, Hermann A. J., Geschichte der Liturgie im Westen und Osten. Gr. 8° (300 S.) Regensburg 1979, Pustet. – Wenn 1979 eine Geschichte der Liturgie angeboten wird, darf sie auf großes Interesse rechnen. Um nur „Vatic. II" zu berufen: das viele Neugeordnete braucht seinen Ort, und das doch wohl am besten durch Vergewisserung der Wurzeln und des Werdens; dieses Neue als das am meisten Entwickelte erlaubt und verlangt klarere Sichtung und Gewichtung der Kräfte, die zu dieser umfänglichen Reform geführt haben. Die Ankündigung „... im Westen und Osten" verspricht einem dringlichen Desiderat nachzukommen. Das um so mehr, als ökumenische Weite Programm ist: ein Kapitel ist unter

der Überschrift „Gewinn und Verlust" den Liturgien der Reformation gewidmet. Dann aber sehr dringlich die Frage: ... und das alles auf knapp 300 Seiten? Um am eben erwähnten Kapitel zu verdeutlichen: 30 S. mögen aus den Proportionen ihre Rechtfertigung haben – daß es zu wenig ist, kann man mit Händen greifen. Da reicht der Raum nicht für eine hinreichende Herausstellung der Bedeutsamkeit des landessprachlichen Kirchenliedes für die frühe Zeit und später; da sucht man vergeblich, für die jüngere Zeit, wofür die Namen Löhe und Harnack, K. B. Ritter und Heiler, Alpirsbach und Berneuchen stehen. Also: da es ein Allerweltskompendium sicher nicht sein will –, was ist der besondere Blickpunkt dieser Darstellung? Vor allem, so der Verf., im kultischen Geschehen das Anwesen und Aufscheinen des Dialogs zwischen Gott und den gläubigen Menschen sichtbar zu machen. Was den methodischen Aufbau innerhalb der Kapitel nach sich zieht: vor der Betrachtung der Riten und Texte als den Ausdrucksformen des Glaubens der Kirche rangiert jeweils „Geschichtliches" und „Kulturelle Daten" – umfassende Ortsangabe für die Liturgie als dem ganzen Menschen und seiner Wirklichkeit kommensurierter Vollzug. Folgerichtig dann auch das Bemühen, in den vielfältigen Verleiblichungen des einen Glaubens in der langen Tradition elementare Gemeinsamkeiten und Konstanten herauszuarbeiten – Kern im Peripheren, Struktur unter Deformationen, einsinnige Dynamik ungeachtet sich verlaufender Nebenlinien. – Überflüssig zu sagen, daß umfassende Erudition nötig war (und sich erweist), um derart weitgespannter Thematik gerecht zu werden. Kaum verwunderlich, daß nicht alle Partien gleich stark ausgefallen sind. In etwa bedauerlich, daß es die uns zeitlich näherstehenden Perioden sind, denen die vergleichsweise kärglichere Behandlung zuteil wurde; die kaum noch mit zusätzlichem Licht versehbaren Anfänge hätten das besser vertragen als die neueren Zeiten: Pistoia, Sailer, Wessenberg, Winter u. a. sind doch zu interessant geworden, als daß die Nennung der Namen genügte. Analoges gilt von den Bahnbrechern der Liturg. Bewegung, den Herwegen, Parsch, Guardini. – Das sind Wünsche, die dem keinen Abtrag tun, daß das tatsächlich Gebrachte gehaltvoll ist. Es versteht sich, daß auf engem Raum die akzeptierten Forschungsergebnisse zu bringen waren. Verwunderlich allenfalls S. 43 f.: daß in den christlichen Gemeinden heidnischer Herkunft die Vorsteher ‚episcopoi/diakonoi' gewesen seien, ist weder eine erhellende noch eine gängige Sentenz. Es sei denn, daß hier – wie so oft – die Übersetzung hineingespielt hat? Denn das ist schon ärgerlich: wenn man das Risiko eingeht, einen Übersetzer zu nehmen, dessen Muttersprache nicht das Deutsche ist (das als die inoffensivste Vermutung angesichts der vielen grammatischen Schnitzer!), dann sollte man sich um so mehr eines sorgfältig arbeitenden Lektorats vergewissern. Einige Belege für nicht-sorgfältige Arbeit seien angeführt. S. 52: es wird den meisten Lesern neu sein, die Melkiten seien „diejenigen, die dem Kaiser Malko folgen". S. 80: umsonst grübelt man über die Mitteilung, daß beim gemeindlichen Abendgebet die Pss 141.142 gesungen wurden und „vorausgeht (oder folgt?) das Weihnachtsopfer ..." Daß Eigennamen lieblos behandelt werden, Akzente Glückssache sind, bei Quellenangaben schon einmal so etwas durchgehen kann wie ‚Addai und Maria', ‚Acta Martyrium' – verständlich. Aber Sinnlosigkeiten wie „sine oferentia discretionis" (139; Dreifaltigkeitspraef.) dürften ebensowenig stehen bleiben wie, daß auf einer Seite (203) Sammlungen gleich viermal als ‚receuils' buchstabiert werden. Gedankenlos ist es, eine für das Niederländische (Französische) akzeptable Transkription – etwa: pannuchis, Kuriakon – nicht der deutschen Phonetik anzupassen. Die Freude an einem begrüßenswerten Buch sollte einem nicht durch solche Nachlässigkeiten gemindert werden.

A. Stenzel, S. J.

Bussini, François, L'homme pécheur devant Dieu. 8° (197 S.) Paris 1978, du Cerf. – Der Verf. (er hat in Straßburg doziert, bevor er 1977 Weihbischof von Grenoble wurde) hat sein Buch mit einer dezidiert pastoralen Absicht geschrieben: vielleicht dem stillen, aber nicht mehr zu übersehenden Gewichtsverlust des Bußsakraments etwas steuern zu können. Diese Feststellung wird nicht gebracht, weil etwa ein Defizit an Wissenschaftlichkeit zu kompensieren wäre; es ist ein anspruchsvolles Werk, und die Analysen besonders der anthropologischen Daten sind streckenweise hochsubtil. Die Methode soll von dieser Feststellung her ver-

ständlich und gerechtfertigt werden. Nicht eine umfassende biblische Theologie des ‚Sünders vor Gott' wird erstellt, sondern die jeweils ergiebigsten und beredtesten Quellen kommen zu Wort, für das NT also der Römerbrief. Nicht Originalität der Schriftauslegung wird angestrebt, sondern gewichtige Kommentare (Grelot, Lyonnet, Michel, Käsemann) werden in durchaus versierter und dabei selbständiger Weise benutzt. Analoges gilt für den philos.-anthropologischen Teil: die meistzitierten Gewährsleute M. Blondel, K. Rahner, E. Levinas, J. Nabert finden sich nicht mit dem Gesamt ihres Systems übernommen, sondern werden mit ihrem Instrumentar und ihren Einsichten – zugegeben: einigermaßen eklektisch, aber nicht unsachgerecht – herangezogen. – Das ist das große Anliegen: zur Einsicht zu verhelfen, daß das rechte Verstehen der evangelischen Heilsbotschaft nur im Durchgang durch Sündenerkenntnis und -bekenntnis zu haben ist; mehr noch: daß das Bekenntnis des Sünderseins für die Frohbotschaft deswegen konstitutiv ist, weil in einer einzigartigen Verschränkung der Sünder solches nur tut, wenn er den Heilandgott nahe glaubt. – Zwei große Abschnitte gliedern die Darbietung: „L'homme pécheur" (17–81; also: die persönliche, die Tatsünde); „L'humanité pécheresse" (83–191; die Sünde der Welt, ‚Erbsünde'). Die Behandlung geschieht auf zwei Ebenen: (1) die der Theologie, genauer: die der biblischen Texte; denn so sehr die kirchliche Lehre von der Erbsünde präsent ist und gelegentlich auch einmal die termini technici gebracht werden, um den Fragepunkt mit Präzision festzulegen – es wird nicht dogmatisch argumentiert, (2) die der Philosophie, um die Schrifttexte nicht „von außen stoßen" zu lassen, sondern an ihre Wahrheit heranzuführen. Kennzeichnend ein Kapitel mit der Überschrift „Le péché est-il possible?", eine Formulierung, die auch gleich erkennen läßt, daß die Antwort nicht auf Transzendentalanalyse verzichten können wird. K. Rahner ist dann einer der Anreger, zusammen mit dem immanentistischen Ansatz von M. Blondel. Häufige Berufung geschieht auch auf J. Nabert und E. Levinas. Damit ist den feinsinnigen phänomenologischen Beschreibungen nicht die Eigenständigkeit abgesprochen, wie sie betont im streitbaren Dialog mit dem „Meisterverdächtiger" Nietzsche Profil gewinnt. – Der „Sünde der Welt"-thematische zweite Teil wird entsprechend angegangen. Wie zu erwarten, dominiert bei den biblischen Aussagen der Römerbrief: 1, 18–3, 19 und (als ‚relecture' von Gn 3) die Kapitel 7 und 5, 12 ff. Das Anliegen, diejenigen Befindlichkeiten abzuklopfen und Haltungen zu erhellen, die das quasi ‚natürliche Existential' des Sünders ausmachen, läßt die – von der vertrauten Dogmatik nicht selbstverständliche – Vorziehung von Kap. 7 einsichtig werden; die sorgfältige Zuwendung an diesen Text ist überraschend ergiebig. – Ein großes pastorales Anliegen wird wahrgenommen. Zu leisten ist die Fruchtbarmachung für die Praxis eines neuentdeckten Sakraments der Versöhnung. Dafür ist hier viel bereitgelegt worden. A. Stenzel, S. J.

Lotz, Johannes B., Was gibt das Christentum dem Menschen? Grunderwartungen und Erfüllung. 8° (215 S.) Frankfurt [1]1979, Knecht. – Der gegenüber der überlieferten Form des Christentums oft kritisch oder skeptisch erhobenen Frage nach Vorteil und Zweck der Annahme des Glaubens stellt sich in diesem Buch der Verf. Ihm geht es hier nicht um eine hochreflektierte Rechtfertigung vor dem Forum der modernen Vernunft, sondern um eine Darstellung der Probleme, die dem durchschnittlich gebildeten Zeitgenossen zugänglich ist. L. zeigt auf eine überzeugende Weise, wie man als Seelsorger verständlich sprechen kann, ohne zu simplifizieren, wie man komplexe Sachverhalte an den Mann bringen kann, wobei jedoch die tiefer durchschaute Problematik im Hinterkopf Verständnis, Formulierung und Aufbau von Antwort und Fragen steuert.

In 8 Kapiteln entfaltet L. die Konvergenz von menschlicher Grunderwartung und göttlicher Erfüllung, von menschlicher Heilsfrage und göttlicher Gnadenantwort. Da der Mensch in der radikalisierten Frage nach sich selbst in Erfahrung von Angst, von Leiden und Tod, im unabweisbaren Verlangen nach Unsterblichkeit und Glück, in einem unendlichen Streben nach dem Sinn des Lebens sich in einer Welt und Mensch transzendierenden Eröffnetheit auf das Ganze des Seins und dessen Grund in einem Wahrheits- und Seligkeitsverlangen bezogen erfährt, ist er schon in diesem Urverlangen auf ein mögliches, sich frei gewährendes Kommen Gottes in

Jesus Christus hin terminiert. – Hier wird deutlich, daß Christliches und Weltliches sich nicht diametral oder exklusiv entgegenstehen, sondern sich eröffnend und ermöglichend zueinander verhalten. Im Gott-Menschen kommt das Menschliche als Christliches zu sich selber in der Anteilnahme am göttlichen Leben, die sich geschichtlich erfüllt in Kirche, Sakramenten und christlichem Lebensvollzug. – Indem L. viele Vorbehalte, Ängste und Zweifel individueller und geistesgeschichtlicher Art (z. B. Emanzipation, Autonomie, Humanität) ausräumt, weist er klar und bestimmt den Weg der Rückkehr zum vollen Christentum, damit Sinnverlust, Daseinsöde und Enthumanisierung überwunden werden können, um im Christlichen zur vollen Menschlichkeit zu kommen. – Die Ausgangsfrage „Was bringt das Christentum dem Menschen?" ist nun noch so zu korrigieren, damit nicht das autonome Subjekt den Glauben als Mittel einsetzt zur Verwirklichung des Selbst, sondern daß sich Christsein gerade als durch die Gnade radikalisiertes Menschsein entfaltet. Erst wenn der Mensch in Transzendenz und Gnade sich in die Überfülle des göttlichen Geheimnisses und die Abgrundtiefe der Liebe hineinwagt, die im gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu Grund, Hoffnung und Ziel geworden ist, gewinnt sich der Mensch, in dem er aus sich heraus geht. – Dieses geglückte Buch im Genus der Vermittlungsliteratur ist besonders für die Erwachsenenbildung zu empfehlen und eignet sich gut für die persönliche Meditation. G. L. Müller

Steinmetz, Franz-Josef, Damit der Geist komme. Impulse aus der Jesus-Geschichte. 8° (168 S.) Würzburg 1979, Echter. – Der vorliegende Band vereinigt eine Reihe von Beiträgen, die aus verschiedenen Anlässen entstanden sind (Exerzitien-Meditationen, Predigten, Vorträge) und die z.T. schon früher in „Geist und Leben" und im „Entschluß" erschienen sind. Die Auswahl und Zusammenstellung ist bestimmt – wie der Titel „Damit der Geist komme" andeutet – von Joh 16, 7: „Es ist gut für euch, daß ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden." Das Fortgehen Jesu, d. h. sein Tod am Kreuz, hat der Welt das Heil gebracht, das in der Sendung des Geistes sichtbar wird. Die behandelten Themen – auch wenn sie nur teilweise direkt den Heiligen Geist zum Gegenstand haben – sind Herrenworte oder Jesusgeschichten, in denen Jesu Geist spürbar wird: z. B. die Geistworte des Johannesevangeliums, der Zweifel des Josef bei Mt 1, 18 ff., die Huldigung der Magier bei Mt 2, das Gebet Jesu, das Geheimnis der Gleichnisse Jesu, die Bedeutung der Wunder Jesu, das Rätsel der Schweige-Gebote bei Mk, die Abschiedsreden bei Joh, die Frage nach den biblischen Grundlagen des Ordenslebens. – Dabei geht es dem Autor nicht in erster Linie um exegetische Untersuchung – wiewohl sehr viel exegetische Arbeit hinter diesen Beiträgen steht –, sondern vor allem um den geistlichen Sinn dieser Jesusgeschichten. Aus der Sicht des modernen Menschen mit seinen Fragen und Zweifeln wird der Text hinterfragt, das Wort der Schrift aktualisiert, ins Leben des heutigen Menschen hineingestellt. Bei aller nüchternen Nachdenklichkeit spürt man das persönliche Engagement des Verfassers, der um das rechte Verständnis der Hl. Schrift ringt. Der Leser fühlt sich verstanden, ernstgenommen und angeregt, weiterzudenken und zu meditieren. Am anregendsten dürften wohl jene Abschnitte sein, die direkt als Meditation verfaßt worden sind. Die mehr problematisierenden Beiträge, wie z. B. der Artikel über die Grundlagen des Ordenslebens, lassen infolge ihrer Kürze beim Leser manche Frage offen und wecken in ihm eigentlich den Wunsch nach weiterer exegetischer Auseinandersetzung. G. Switek, S. J.

Carretto, Carlo, Worte aus der Wüste. Herausgegeben und kommentiert von *Maria Otto*. Kl. 8° (120 S.) Freiburg i. Br. 1979, Herder. – Carretto, Kleiner Bruder der Gemeinschaft von Charles de Foucauld, gehört zur Zeit zu den meistgelesenen geistlichen Schriftstellern, dessen Schriften in alle Welt hinausgehen. Seine Spiritualität ist von der intensiven Wüstenerfahrung (1954–1964) geprägt. In der unermeßlichen Weite der Wüsteneinsamkeit geraten alle Dinge unter neue Perspektiven; die Maßstäbe ändern sich. Das Nahe wird fern und das Ferne gewinnt eine neue Dringlichkeit. Die Fesseln und Zwänge der „Stadt" fallen ab. Eine ganz neue

Freiheit wird erlebt. Vor allem aber – alle Dinge werden durchsichtig auf Gott hin. Von hierher verstehen sich die Überschriften der einzelnen Abschnitte dieses Büchleins, die aus den früheren Büchern Carrettos zusammengestellt sind: „Die Stadt und das Licht"; „Nacht"; „Erde und Haus"; „Stein und Erbarmen"; „Der Morgen und das Neue". Das Büchlein kann ein lieber Begleiter für alle werden, die das Gebet und die Stille suchen. H. Bacht

Greshake, Gisbert, Die Wüste bestehen. Erlebnis und geistliche Erfahrung. 8° (152 S.) Freiburg–Basel–Wien 1979, Herder. – Es steht außer Frage, daß die Wüste in ihren mannigfachen Dimensionen in der biblisch-christlichen Überlieferung eine gewichtige Rolle spielt: im Schicksal des israelitischen Volkes wie im Leben der Propheten bis hin zum Vorläufer des Herrn. Welchen Platz sie im Leben Jesu innehat, ist bekannt. Kein Wunder, daß alle, die sich auf den Weg der radikalen Christusnachfolge machten, auch den Weg in die Wüste suchten: Paulus, die großen Mönchsväter, Ignatius von Loyola seien genannt. Das alles ist uns so vertraut, daß man sich wundert, daß so wenige Menschen sich der Faszination der großen Wüste aussetzen. Der Verfasser dieses schmalen Buches – er ist Dogmatikprofessor an der Wiener Universität – bildet eine der wenigen Ausnahmen. Zunächst war es die „geologische" Wüste, die ihn angezogen hatte. Aber dann entdeckte er das andere Gesicht, die Wüste als geistliche Realität. In den wiederholten „Auszügen" („Exodus") zu den großen Wüsten unserer Erde erschloß sich ihm ihr „geistlicher Innenraum". Im Rückblick kann er in aller Wahrheit schreiben: „Die Wüste, Ort der Öde, Einsamkeit und Ungeborgenheit, und als solche Realsymbol des menschlichen Herzens mit seinem fruchtlos egoistischen Sinnen und Trachten nach dem Bösen kann von Gott her zur Geburtsstätte neuen Lebens werden" (150). – Der Weg zu solcher Erfahrung ist die Begegnung mit dem „Janusgesicht" der Wüste, zu dessen Deutung auf die biblischen Aussagen zurückgegriffen wird. Schon dort ist die Wüste beides: Ort des Grauens und der tödlichen Ausgesetztheit wie auch Ort gesegneter Zweisamkeit mit Gott. Besonders eindrucksvoll ist, was im Mittelstück des Buches über dieses „Gott begegnen in der Wüste" gesagt wird (46–80). Weil die Grenzenlosigkeit der Wüste die alltäglichen Orientierungsmarken relativiert, verweist sie den Menschen in die radikale Ausgesetztheit, in der Gott wieder zu Gesicht kommen kann. „Die Wüste setzt tatsächlich neue Maßstäbe... Gewohntes wird in Frage gestellt, Ungewohntes selbstverständlich. In der Erfahrung der unendlichen Weite zeigt das Endliche sich in neuer Gestalt: Das Kleinste wird groß und das Größte klein, das Naheliegende erscheint fern, das Ferne nah, so wie das Wichtige unwichtig und das Unwichtige wichtig wird" (49 f.). Solche „Erfahrungen" haben vor allem für jene ihre Bedeutung, die das Mönchtum der Frühzeit verstehen wollen. Sie werden dann nicht länger über die „Weisheit aus der Wüste" verwundert sein. – Noch auf ein anderes Kapitel sei hingewiesen; es trägt die Überschrift: „Jeder kennt jeden". Aufgeklärte Geschichtsschreibung hatte seit je sich über den Mangel an Mitmenschlichkeit und sozialem Engagement der Wüstenmönche aufgehalten. Beim Lesen dieser Seiten begreift man auf einmal die Kurzsichtigkeit dieser Perspektive. Die Einsamen der mönchischen Wüste sind keine Solipsisten – die sucht man besser in den Menschen-Silos der modernen Großstädte –; vielmehr gewinnen sie eine neue „Empfindsamkeit" für die anderen, die jeden mit jedem verbindet. Nur so kann man auch das Gebet verstehen, das Alfred Delp in seiner Todeszelle formuliert hat: „Herr, laß mich erkennen, daß die großen Aufbrüche der Menschheit und der Menschen in der Wüste entschieden werden. Herr, ich weiß, es steht schlimm um mein Leben, wenn ich die Wüste nicht bestehe oder die Einsamkeit meide" (50). H. Bacht, S. J.

Kranz, Gisbert, Was Menschen gern tun: Essen und Trinken – Singen – Lachen – Dichten und Denken – Lieben und Erkennen. Gr. 8° (239 S.) München 1979, Kösel. – Was sich hinter diesem überraschenden Titel verbirgt, ist eine sehr ernsthafte Anthropologie, die sich darum bemüht, gerade jenen Dingen nachzuspüren, die von den zünftigen Philosophen gemeinhin übergangen werden. Zumal die Philosophie unseres Jahrhunderts hat sich sehr einseitig mit den negativen

Aspekten des Menschen befaßt; sie hat fast nur sein „Ausgesetztsein" und sein „Sein zum Tode" erforscht. Aber der Mensch steht nicht nur unter tragischen Zwängen. Er bekundet sein Wesen auch in dem, was er gerne tut. Diesen Dingen geht der bekannte Literaturhistoriker und -kritiker in diesem erstaunlichen Buch nach. Dank seiner ungewöhnlichen Vertrautheit mit dem weiten Bereich der Literatur der ganzen Welt, aber auch mit der modernen Philosophie und Humanwissenschaften gelingt ihm ein Werk, das den Leser vom Anfang bis zur letzten Zeile fesselt. Das sind keine blassen und abstrakten Deduktionen und Begriffsanalysen, sondern hier ist alles anschaulich, weil mit Leben erfüllt. Dabei begnügt sich K. keineswegs mit geistvollen Aperçues und zahllosen Zitaten aus den entferntesten Bereichen internationaler Literatur, sondern es geht ihm um einen wirklichen Erkenntnisbeitrag zu drängenden Problemen, die zu einem großen Teil von der zünftigen Philosophie „schamhaft" übergangen werden. Man ist beispielsweise überrascht, wie unter der simplen Überschrift „Essen und Trinken" (13–51) in zäher Unerbittlichkeit die quälende Frage durchdiskutiert wird, an welcher Denker wie Reinhold Schneider, Joseph Bernhart, Peter Lippert, u. a. m. fast zerbrochen sind: Wie kann der Gott der Bibel der gütige Vatergott sein, wenn seine Schöpfung auf dem Schmerz und der Qual des Fressens und Gefressenwerdens gründet? K. läßt die gängigen Antworten der Philosophen und Theologen Revue passieren. Gerade die verblüffende „Teleologie" in diesem Prozeß der qualvollen Vernichtung anderen Lebens, damit neues Leben entstehen und gedeihen kann, ist das bedrückendste Argument gegen den Theismus. Auch der Lösungsversuch, den K. zum Schluß behutsam anbietet (46–49) – nämlich aus dem eucharistischen Geheimnis Gottes, der sich selbst zur Speise gibt – wird auf Skepsis stoßen. Aber er zeigt auf jeden Fall, daß er sich nicht mit voreiligen Scheinlösungen abspeisen läßt. Im übrigen ist in diesen ersten Abschnitt des Buches eine sehr bedenkenswerte Analyse der drei Strukturelemente jeglichen Mahlgeschehens („das Bewußtsein des Beschenktseins; das Bewußtsein, die Kraft des Verzehrten in sich aufzunehmen; das Bewußtsein, mit den Mahlteilnehmern besonders verbunden zu sein") geboten, die gerade zur theologischen Deutung des eucharistischen Mahles hilfreich sein kann (36 ff.). – Weniger problembefrachtet ist der zweite Abschnitt, der vom „Singen" handelt. Erstaunlich ist, aus welch entlegenen Quellen der Verf. seine Aussagen über die anthropologischen Hintergründe der menschlichen Freude am Singen zu holen weiß. Es kennzeichnet die deutsche Gründlichkeit, wenn 1970 die Arbeitstagung „Neues Kirchenlied" sich für die offenbar geplante Neuherausgabe des „Kirchenliedes" durch ein Grundsatzreferat über die Frage: „Warum singt der Mensch?" einstimmen ließ. Daß das Singen es mit dem Gemeinschaftserlebnis zu tun hat, ist nicht neu. Wichtiger ist, was K. über das Singen als Zauber darlegt. Daß das lateinische Wort für Lied („carmen") im französischen „charme" weiterlebt, ist bekannt; weniger, daß das deutsche Wort „Lied" auf das altnordische „Ljöd" (= gesungener Zauberspruch) zurückgeht. – Besonders gut gelungen scheint uns das Kapitel über „Lachen" zu sein. Das hängt damit zusammen, daß nach alter Philosophenweisheit der Mensch das „lachende Lebewesen" ist, womit er möglicherweise präziser definiert ist, als es die Redeweise vom „homo sapiens" vermag. Es verwundert dann nicht, daß man seit Urzeiten die mannigfachen Formen und Nuancen des Lachens zu unterscheiden gewußt hat. So unterscheidet man „das krähende, jauchzende, glucksende oder quiekende Lachen der Säuglinge" und „das blökende oder kichernde Lachen der Backfische", das „Stierlachen der jungen Männer", das „alberne Lachen der Verliebten" und „das Lachen der alten Leute" (84). Mit Staunen liest man, daß die alten Griechen bereits versucht haben, die „griechischen Landschaften nach den regional verschiedenen Arten des Lachens zu unterscheiden" (Ionien, Megara, Achäer, Äoler) (85); ebenso liest man mit Überraschung, daß schon Klemens von Alexandrien eine Art „Physiologie" des Lachens versucht hat (ebd.). Natürlich fehlt auch nicht ein Hinweis auf die „asketische Seite" des Lachens. Bekanntlich war es ein „Konstitutivum" des alten Mönchtums, wie es sich noch in der Benediktsregel (Kap. 6) bezeugt, daß der Mönch sich des Lachens grundsätzlich enthält; statt dessen übt er sich in der „Trauer" und in der Zerknirschung („compunctio"). Von daher stammt dann auch die Unterstellung, daß Christus nie gelacht habe. Aber K. tut gut daran zu zeigen, wie sehr sich

hinter solchen Klischees die Abhängigkeit von den zeitgenössischen Vorstellungen über das Lebensideal des Weisen verbirgt... Nochmals – ein kostbares Buch, vorzüglich ausgestattet, für das dem Verfasser wie dem Verlag Dank gebührt.

H. Bacht, S. J.

Lankhorst, Otto, Les revues de sciences religieuses. Approche bibliographique internationale (Recherches institutionelles 3). 8° (294 masch.geschr. S.) Strassburg 1979, Cerdic Publications. – Der Begriff ‚Sciences religieuses' spiegelt so sehr die spezifisch französische Situation, daß es nicht ganz leicht ist, das genaue deutsche Äquivalent des französischen Terminus anzugeben. Spätestens nach dem Durchblättern vorliegender Untersuchung wird jedoch deutlich, was mit ‚Revues de Sciences religieuses' gemeint ist, was mithin den Gegenstand dieses Buches ausmacht. Es handelt von den theologischen Zeitschriften, also einer der wesentlichen Formen, in denen theologische Forschung sich ereignet und an die Öffentlichkeit tritt. Die Arbeit erscheint im Rahmen einer Publikationsreihe des Cerdic (Centre de recherches et de documentation des Institutions Chrétiennes, Universität Straßburg), die sich insbesondere mit den kirchlichen Institutionen befaßt. Die Studie ist sehr übersichtlich in drei Teile gegliedert. Im ersten (9–83) untersucht der Verf. das Phänomen der theologischen Zeitschriften als solches, und zwar unter der doppelten Rücksicht ihrer Geschichte und ihrer derzeitigen Situation. Sehr informativ sind in dem der Geschichte gewidmeten Abschnitt zwei chronologische Tabellen theologischer Zeitschriften, die eine nach Ländern, die andere nach Spezialisierungen angeordnet. Hier zeigt sich handgreiflich, wie stark die jeweilige theologische Interessenlage sich in der Zeitschriftenlandschaft widerspiegelt. Neue theologische Richtungen und neue Spezialisierungen schlagen sich unmittelbar in Neugründungen von Zeitschriften nieder. Über die derzeitige Situation der theologischen Zeitschriften berichtet L. aus der Sicht des Herausgebers (Einstellung von Zeitschriften, Zusammenlegung, Kosten und Preis, Seitenzahl, Auflagenhöhe, internationale Normen usw.), des Bibliothekars (Zusammenarbeit zwischen Bibliotheken, Aufbewahrung der Zeitschriften usw.) und des Benutzers bzw. Lesers. – Damit, daß ein wissenschaftlicher Beitrag in einer Zeitschrift abgedruckt ist, ist dem interessierten Wissenschaftler noch nicht unmittelbar geholfen. Der Beitrag muß dem Wissenschaftler zur Kenntnis gelangen, was bei der großen Anzahl der Zeitschriften, ihrer oft geringen Auflage und Spezialisierung alles andere als selbstverständlich ist. Er muß sich also irgendwo und irgendwie über die Existenz der Zeitschrift und die Existenz des Artikels informieren können. Dem ersten Ziel dienen die verschiedenen Verzeichnisse theologischer Zeitschriften, dem zweiten die verschiedenen in Gebrauch befindlichen Bibliographien. – Der zweite Teil der Arbeit (89–163) ist diesen Verzeichnissen, der dritte den bibliographischen Mitteln gewidmet (169–240). Was die Erfassung der Zeitschriften (inventaires) angeht, so nennt L. zunächst die verschiedenen existierenden Verzeichnisse (allgemeine und spezielle) und macht dann einen konkreten Vorschlag, welche Angaben in einem solchen Verzeichnis enthalten sein sollten. Von besonderem Interesse sind hier die Hinweise, wie man zu Informationen über Neuerscheinungen, Einstellungen, Namensänderungen, Wechsel in der Redaktion von theologischen Zeitschriften kommen kann. Der dritte, den Bibliographien (bloßer Hinweis auf den Titel oder Analyse und Resumé des Artikels oder kritische Wertung) gewidmete Teil ist wiederum noch speziell und allgemein unterteilt. Er stellt eine Fundgrube an Informationen aller Art dar, nicht nur für den Anfänger in Theologie, sondern auch für den elder student. Selbst Herausgeber theologischer Zeitschriften können hier manchen brauchbaren Hinweis finden. Das Schlußwort überrascht etwas durch schrillen Ton und pauschalisierendes Urteil. Der „chaotischen Situation" der theologischen Zeitschriften sollte durch eine „koordinierte(n) Politik", notfalls von seiten der Geldgeber selber zu Leibe gerückt werden. Was dem Verf. besonders ein Dorn im Auge ist, ist die mangelnde Originalität der theologischen Zeitschriften: „...en sciences religieuses sans se citer les uns les autres au plan international et sans se copier d'ailleurs, les articles des revues se répètent" (242). Daß es hier doch vielleicht Ausnahmen gibt, werden die betreffenden Spezialisten sicher gerne dem Autor bestätigen!

H.-J. Sieben, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Ahlers, Botho, Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert. Gr. 8° (167 S.) Gütersloh 1980, Gerd Mohn.

Bachmann, Michael, Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums (Beitr. z. Wissenschaft vom AT u. NT, 6. Folge 109). Gr. 8° (502 ms. S.) Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1980, Kohlhammer.

Cousins, Ewert H., Bonaventure and the Coincidence of Opposites. Gr. 8° (xii u. 316 S.) Chicago 1978, Franciscan Herald Press.

Daly, Gabriel, OSA, Transcendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism. 8° (xii u. 254 S.) Oxford 1980, Clarendon Press.

Diaz, Carlos, Contra Prometeo (Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad). Gr. 8° (194 S.) Madrid 1980, Ediciones Encuentro.

Fe, Razon y Teologia. En el I Centenario de la Enciclica „Aeterni Patris". Obra colectiva dirigida por *Pedro Rodriguez* (Facultad de Teologia Universidad de Navarra 24). Gr. 8° (488 S.) Pamplona 1979, Ediciones Universidad de Navarra, S. A.

In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch, hrsg. von *Medard Kehl* u. *Werner Löser*. Gr. 8° (408 S.) Basel–Freiburg–Wien 1980, Herder.

Gaboriau, F., Hans Küng. Problèmes posés. 8° (82 S.) Paris 1980, FAC.

Das Geschäft der Tröster. Hoffnung zum halben Preis, hrsg. von *Gerd-Klaus Kaltenbrunner* (Herderbücherei Initiative, Bd. 36). 8° (191 S.) Freiburg–Basel–Wien 1980, Herder.

Goertz, Hans-Jürgen, Geist und Wirklichkeit. Eine Studie zur Pneumatologie Erich Schaeders (Forsch. z. syst. u. ökumen. Theol., Bd. 42). Gr. 8° (128 S.) Göttingen 1980, Vandenhoeck & Ruprecht.

Handbuch der Kirchlichen Katholisch-Theologischen Bibliotheken in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin. 2., neu bearb. und wesentlich erweiterte Aufl., erarb. u. hrsg. v. *Franz Rudolf Reichert* (Veröffentl. der Arbeitsgem. kath.-theol. Biblioth. Nr. 3. Gr. 8° (175 S.) München–New York–London–Paris 1979, Saur.

Hellholm, David, Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse. Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung. I. Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse (Coniectanea Biblica New Testament Series 13:1). Gr. 8° (211 S.) Lund (Sweden) 1980, CWK Gleerup.

Holmstrand, Ingemar, Karl Heim on Philosophy, Science and the Transcendence of God (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 20). Gr. 8° (177 S.) Stockholm 1980, Almquist & Wiksell.

Horvath, Tibor, S. J., The Sacrificial Interpretation of Jesus' Achievement in the New Testament. Historical Development and its Reasons. 8° (vii u. 100 S.) New York 1979, Philosophical Library.

Kenny, Anthony, The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proof of God's Existence. 8° (vii u. 131 S.) Notre Dame (Indiana) 1980, Notre Dame Press.

Knauft, Wolfgang, Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980. 8° (238 S.) Mainz 1980, Grünewald.

KOHLER, GEORG, Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" (Kantstudien Ergänzungshefte 111). Gr. 8° (XVIII u. 381 S.) Berlin–New York 1980, de Gruyter.

KOSKINEN, LENNART, Tid och Evighet hos Sören Kierkegaard. En Studie i Kierkegaards Livsåskådning (Livsåskådningsforskning Nr. 2). Gr. 8° (188 S.) Lund (Sweden) 1980, Doxa Press.

LANDPASTORAL. Dienst an den Menschen in Land und Stadt. Österreichische Pastoraltagung 27.–29. 12. 1979, hrsg. von *J. Wiener* u. *H. Erharter*. Gr. 8° (200 S.) Wien–Freiburg–Basel 1980, Herder.

MALMSTRÖM, ANNA-KARIN, Motive and Obligation (Phil. Studies publ. by the Phil. Society and the Department of Philosophy, Univ. of Uppsala, Nr. 31). Gr. 8° (132 S.) Uppsala 1980.

MEHL, ROGER, Vie interieure et transcendance de Dieu (Théologie et sciences religieuses, Cogitatio Fidei No. 103). 8° (238 S.) Paris 1980, du Cerf.

LE MODERNISME. Présentation de D. Dubarle (Philosophie-Institut Catholique de Paris 5). 8° (270 S.) Paris 1980, Beauchesne.

LES PÈRES APOSTOLIQUES. Ecrits de la primitive Eglise. Traduction et introduction de *France Quéré*. 8° (253 S.) Paris 1980, du Seuil.

PERRIN, MARIE-THÉRÈSE, La Jeunesse de Laberthonnière. Printemps d'une Mission Prophethique. Présentation de M.-D. Chenu (Le point theologique 34). 8° (110 S.) Paris 1980, Beauchesne.

PREUSSISCHER STAAT UND EVANGELISCHE KIRCHE IN DER BISMARCKÄRA (Texte 25 zur Kirchen- und Theologiegeschichte), hrsg. von *Gerhard Besier*. Gr. 8° (132 S.) Gütersloh 1980, Gerd Mohn.

RATZINGER, JOSEF, Zum Begriff des Sakramentes (Eichstätter Hochschulschriften 15). Gr. 8° (20 S.) München 1979, Minerva Publikation.

REPERTORIUM BIBLICUM MEDII AEVI, TOMUS X, INITIA GRAECA – INITIA LATINA A–K, ed. *Fridericus Stegmüller*, adiuv. *Nicolao Reinhardt*. Gr. 8° (559 S.) Madrid 1979, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

REPERTORIUM BIBLICUM MEDII AEVI, TOMUS XI, INITIA LATINA L–Z, ed. *Fridericus Stegmüller*, adiuv. *Nicolao Reinhardt*. Gr. 8° (557 S.) Madrid 1980, Cons. Sup. de Invest. Cient.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET LA CRISE CONTEMPORAINE DE LA CONSCIENCE. Colloque International du deuxième Centenaire de la Mort de J. J. Rousseau, Chantilly, 5–8 septembre 1978. Préface *D'Henri Gouhier*. 8° (416 S.) Paris 1980, Beauchesne.

RUIZ JURADO, Manuel, Origines del Noviciado en la Compañia de Jesus (Bibl. Instituti Historici S. J., Vol. XLII). Gr. 8° (XIII u. 240 S.) Roma 1980, Institutum Historicum S. J.

SALADO MARTINEZ, DOMINGO, La Religiosidad Magica. Estudio critico-fenomenológica sobre la interferencia magia-religión (Estudio Teologico de San Esteban, Glosas 6). 8° (388 S.) Salamanca 1980, Editorial San Esteban.

SERVIDOR DE LA PALABRA. Miscelanea Biblica en honor del P. Alberto Colunga O. P. Gr. 8° (494 S.) Salamanca 1979, Editorial San Esteban.

SCHUSTER, ROBERT, Didaktik des evangelischen Unterrichts. 8° (192 S.) Stuttgart 1977, J. F. Steinkopf.

TWERSKY, ISADORE, Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah Yale Judaica Series, Vol. XXII. Gr. 8° (XVI u. 641 S.) New Haven and London 1980, Yale University Press.

WIESEL, ELIE, Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten. 8° (232 S.) Freiburg–Basel–Wien 1980, Herder.

ZUKUNFTSPERSPEKTIVEN ZU EINEM INTEGRIERTEN VERSTÄNDNIS DER LEBENSWELT, hrsg. v. *A. M. Klaus Müller*. 8° (258 S.) Stuttgart 1976, J. F. Steinkopf.

2. Sep. 1981

13. OKT. 1981

8. DEZ. 1981

10. DEZ. 1981

8. Feb. 1982

14. APR. 1982

Sep. 1982

28. 10. 82

2. MRZ. 1983